

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BERGAMO
Scuola di dottorato in Antropologia
ed Epistemologia della Complessità - XXVIII ciclo



IL SACRIFICIO NELL'ISRAELE ANTICO
Evoluzione dei rituali e delle credenze dall'età nomade
all'epoca persiana (IV sec. a.C.)

Tesi di dottorato di
COSTANZA RATTI

Relatore: Chiar.mo prof. ENRICO GIANNETTO

Anno Accademico 2014/2015

INDICE

INTRODUZIONE.....	10
PARTE I – TEORIE SUL SACRIFICIO.....	16
1. IL SACRIFICIO NELLA STORIA DELL’ANTROPOLOGIA: TYLOR, ROBERTSON SMITH, HUBERT E MAUSS	17
1. Edward B. Tylor: il sacrificio come dono, offerta, abnegazione	18
2. William Robertson Smith: il sacrificio come rito comunitario	20
3. Frazer: il sacrificio come rivitalizzazione	23
4. Hubert e Mauss: il sacrificio come punto di congiunzione tra sacro e profano	24
5. Note conclusive	30
2. SACRIFICIO E PSICOANALISI FREUDIANA.....	32
1. Totem e Tabù (1912/13): l’antico delitto che fonda il rituale sacrificale	33
2. Dall’orda paterna al totemismo: storia di un’evoluzione filogenetica	37
3. Evoluzione del sacrificio e mutamenti nella religione	39
4. Questioni aperte	41
5. Note conclusive: verso una visione psicoanalitica del sacrificio	44

3. SIGNIFICATI CONSCI E INCONSCI DEL SACRIFICIO: ROGER MONEY KIRLE.....	46
1. Il dibattito sull'Edipo	46
2. Il contributo di Roger Money-Kyrle sul sacrificio	49
2.1 Dinamica emotiva del sacrificio	50
2.2 Varianti post-edipiche del sacrificio	53
2.3 Sovradeterminazioni e razionalizzazioni	56
3. Riflessioni critiche	59
4. Colpa e sensi di colpa	60
4. SACRIFICIO E PSICOLOGIA ANALITICA JUNGHIANA.....	66
1. "Il simbolo della trasformazione nella messa" (1942/54)	67
2. Le fasi della trasformazione nella messa	68
3. Il sacrificio del dio	71
4. Il significato psicologico del sacrificio	72
5. Riflessioni critiche	78
5. IL PANORAMA CONTEMPORANEO DEGLI STUDI SUL SACRIFICIO....	81
1. Il sacrificio come fonte di rinnovamento individuale e cosmico: Eliade, Bataille, Caillois	82
2. Il sacrificio come ritualizzazione/gestione della violenza: Burkert, Girard, Eisler	88
3. Lettura culinaria e lettura contrattualistica del sacrificio	94

PARTE II – STORIA DEL SACRIFICIO NELL’ISRAELE ANTICO.....	96
6. RITI E CONCEZIONI SACRIFICALI PRESSO I POPOLI DEL VICINO ORIENTE ANTICO.....	97
1. I Babilonesi-Assiri	97
2. Gli Ittiti	102
3. I Cananei	107
4. L’Antico Egitto	110
5. Gli Arabi pre-islamici	114
6. Note conclusive	115
7. IL SACRIFICIO TRA I NOMADI ISRAELITI.....	117
1. Cenni Storici	117
2. Patrimonio religioso antico	119
3. Riti sacrificali: origine del rituale e tipologie sacrificali	123
4. Il sacrificio di Pasqua	127
5. Note conclusive	132
8. STORIA DEI SACRIFICI IN ETA’ PRESTATALE: INSEDIAMENTO IN PALESTINA E IMPULSO DELLO JAHVISMO.....	135
1. Cenni storici	135
2. Patrimonio religioso e culturale dello Jahvismo	137
2.1 Concezione di Jahvè	137
2.2 Culto primitivo mosaico di Jahvè	139
2.3 Sacrifici	139

3. Il sincretismo religioso di età prestatale	140
3.1 Concezione di Dio	140
3.2 Il culto	141
4. Sacrifici	143
4.1 Influenza del rituale cananeo su quello israelitico	143
4.2 Rituali sacrificali in epoca prestatale	144
4.3 Celebrazioni festive	151
5. Considerazioni conclusive	152

**9. STORIA DEI SACRIFICI IN ETA' MONARCHICA
(X SEC – 587 A.C.)..... 154**

1. Cenni storici	154
2. La teologia gerosolimitana del Tempio	159
3. Il culto di stato	160
4. I sacrifici	163
4.1 Il sacrificio di comunione <i>zēbah š^elāmîm</i>	164
4.2 L'olocausto <i>'ōlāh</i>	165
4.3 Offerte <i>minḥah</i>	167
4.4 Sacrifici per la colpa	168
4.5 Atti di auto-rinuncia	170
4.6 Sacrifici umani	172
5. Concezioni sacrificali: i Profeti	174
5.1 Lineamenti della predicazione profetica	174
5.2 Profeti e culto sacrificale	177

6. La riforma di Giosia e i mutamenti nel sacrificio	182
7. Conflitti dopo Giosia	186
8. Riflessioni conclusive	189
10. ETA' ESILICA (587-539 A.C.).....	192
1. Cenni storici	192
2. Prassi sacrificali in età esilica	194
2.1 Gerusalemme e la palestina	194
2.2 La diaspora in Egitto	198
2.3 La diaspora babilonese	200
3. La concettualizzazione del sacrificio in età esilica	205
3.1 La scuola detronomistica	205
3.2 La scuola sacerdotale di Ezechiele (40-48) e il progetto del nuovo Tempio	208
3.3 Il codice di santità (Lv 17-26) e la legislazione sui sacrifici	216
3.3.1 Il Tabù del sangue e il suo uso espiatorio in Lev 17,11	218
3.3.2 Norme riguardanti i sacrifici	224
3.3.3 Evoluzione dei riti	227
3.4 Simboli di redenzione nel Deutero-isaia	228
4. Riflessioni conclusive	237
11. PRIMA ETA' POST-ESILICA: LA DOMINANZA PERSIANA (539 – IV SEC. A.C.).....	239
1. Cenni storici	239
2. Il secondo Tempio e il culto	246

3. La legislazione sui sacrifici: tipologie e svolgimento dei riti	249
3.1 Olocausto	250
3.2 Offerta vegetale	252
3.3 Sacrificio di comunione	253
3.4 Il sacrificio di espiazione/purificazione <i>ḥāṭṭa 't</i>	256
3.5 Sacrificio di riparazione <i>'āšām</i>	259
3.6 Questioni aperte	261
4. Complessi rituali e altre celebrazioni	263
4.1 Il gran giorno dell'espiazione	266
5. La teologia sacerdotale	269
5.1 Il contesto	269
5.2 Il Tempio e il ruolo del sacerdozio	270
5.3 La storia delle origini	272
5.4 Il problema del male e il ruolo dell'uomo	273
5.5 Peccato e impurità	274
5.6 Nozioni espiatorie	278
5.7 Sacrifici e significati	281
5.8 Estensione e trasmissione della colpa e retribuzione	284
5.9 L'ideale del Giubileo	285
6. La teologia sapienziale e la religiosità dei poveri	286
6.1. Critiche ai sacrifici	289
7. Riflessioni conclusive	293

PARTE III.....	295
12. RIFLESSIONI TEORICHE CONCLUSIVE.....	296
1. Presentazione della vittima a Dio: declinazioni dell'atto del dono	296
2. Uccisione: il ruolo della violenza nel rituale sacrificale	300
2.1 Senso di colpa per l'uccisione	308
3. Riti di sangue: allontanamento del male e purificazione	309
4. Macellazione, spartizione e consumo della vittima	312
5. Combustione della offerta: passaggi di status tra sacro e profano	316
6. Dal sacrificio alla misericordia: una lettura psicoanalitica della storia del rituale israelitico	318
APPENDICE.....	323
BIBLIOGRAFIA.....	333
RINGRAZIAMENTI.....	349

INTRODUZIONE

Il sacrificio costituisce un oggetto di indagine estremamente interessante e appassionante, per chiunque – storico delle religioni, antropologo, psicologo, psicoanalista – voglia fare un po' di luce su una delle manifestazioni religiose e culturali più pregnanti e diffuse dell'antichità e su alcune delle parti più oscure e inesplorate dell'essere umano di ieri e di oggi.

Un culto sacrificale con funzioni e significati differenziati è attestato pressoché universalmente nelle religioni del mondo antico: dall'Antico Egitto alla Mesopotamia, dall'Ebraismo all'Islam, dalla religione Vedica ai Fenici, dalla religione greca a quella romana¹, per citarne solo alcune. Sebbene alcune di esse siano andate incontro ad una evoluzione interna che ha portato al progressivo declino di tale culto², altre conservano

¹ Il Cristianesimo costituisce un caso a sé stante. Storicamente problematica infatti è la questione dell'atteggiamento di Gesù nei confronti del culto sacrificale del Tempio di Gerusalemme. Mentre alcuni studiosi ritengono che Gesù avesse semplicemente subordinato l'importanza del sacrificio espiatorio al pentimento interiore (ad es. Pesce, 2005), altri (ad es. Eisler, 1921) trovano indizi importanti a sostegno di un atteggiamento visibilmente ostile e di rifiuto dei sacrifici da parte di Gesù. Problematica è anche l'interpretazione della crocifissione di Gesù come sacrificio, sul cui dibattito rimando a Fiorenzoli D. (2002). Ad ogni modo, dopo la morte di Gesù, i cristiani si espressero apertamente contro i sacrifici, preferendo talora il martirio alla devozione sacrificale agli dèi romani. Si veda in proposito Filoramo (2011). Inoltre il rituale dell'eucaristia, che sostituisce offerte di origine vegetale (pane e vino) a offerte animali, comporta, ipso facto, un superamento del sacrificio cruento. Un sacrificio simbolico, analogo a quello che troviamo nel cristianesimo, privo quindi di rituali d'uccisione, è caratteristico del buddismo che, nella figura del *bodhisattva*, esprime la rinuncia al destino pacificato del nirvana per aiutare altri a conseguire la liberazione. In proposito si veda come introduzione Pasqualotto (2003) e Filoramo (2001).

² Una vasta corrente di critica al culto sacrificale si sviluppa in diverse aree geografiche e culturali già nella cosiddetta epoca assiale (Jaspers, 1949), tra il IX e il VI sec. a.C. In India la filosofia delle Upanishad (IX – VII sec. a.C.) nasce come reazione alla visione pansacrificale dei Veda; più tardi Giainismo e Buddismo propongono una via di salvezza che rifiuta il formalismo dell'ortodossia brahmanica e prescrive invece l'osservanza di norme di condotta morale. Il Giainismo è contemporaneo al Buddismo per l'epoca della sistemazione definitiva della dottrina, ma probabilmente anteriore ad esso per quanto riguarda l'enunciazione del quel principio della non violenza che divenne poi panindiano (Della Casa, 1993). In ambito giudaico (VIII – VI sec. a.C.) si afferma una vasta corrente di critica al sacrificio ben enunciata nelle parole dei Profeti. In Grecia i filosofi Pitagorici (VI sec. a.C.) praticano un vegetarianesimo espressamente contrario ai sacrifici. Nonostante queste voci di critica, nel mondo mediterraneo il sacrificio rimarrà aspetto centrale del culto in tutta l'età antica e tardo-antica, declinando

residui dell'antica usanza³; mentre un culto sacrificale è presente diffusamente presso le popolazioni contemporanee di interesse etnografico⁴.

Ma il sacrificio non è solo materia del passato. Se il culto sacrificale è ormai lontano dal nostro modo di intendere la religione, il simbolo del sacrificio è una realtà viva e attiva nell'uomo contemporaneo, con la sua portata dirompente, ambigua, oscura. Oggi mentre gli aspetti più deleteri del sacrificio si incarnano in alcune figure come il martire musulmano (*shahid*, *kamikaze*), altre e più complesse manifestazioni dello stesso simbolo, come la rinuncia di sé, l'abnegazione, la trasformazione interiore, persistono nella psiche con altrettanta intensità producendo talora quelle azioni di rinuncia, voto, lotta remissiva che un uomo compie su di sé in nome di un ideale, di Dio, di un amore, di un progetto.

In questo scritto mi sono occupata prevalentemente della nozione storica di sacrificio come culto sacrificale, ma non ho tralasciato di proporre riflessioni legate al suo significato metaforico, laddove necessario. I due padri fondatori della moderna psicoanalisi e psicologia analitica, Freud e Jung, l'uno attraverso l'accentuazione posta sullo sviluppo filogenetico, l'altro mediante la nozione di inconscio collettivo, hanno aperto la strada all'idea che il passato dell'umanità, condensato in simboli e complessi psichici, sia contenuto nella mente dell'uomo. Così, per comprendere certi meccanismi inconsci dobbiamo risalire fino alla loro origine filogenetica, storica e antropologica; e, allo stesso tempo, vista la loro comune matrice, è possibile utilizzare concetti psicologici per comprendere certe manifestazioni culturali. Ciò costituisce un potenziale fondamento epistemologico della permeabilità di concetti, nozioni e simboli tra studi storico-antropologici e psicologia del profondo.

L'uomo occidentale moderno si avvicina di solito al tema del sacrificio spinto da un interrogativo sostanziale e da un invincibile curiosità: comprendere come un atto apparentemente tanto efferato possa essere stato uno dei più potenti strumenti culturali e propiziatori della religione antica, che come ogni religione “promette di sollevare gli esseri umani dalla sofferenza e dalla presenza del male” (Fabietti, 1999, p. 2). Eppure la storia, e in modo particolare la storia odierna, documenta fin troppo bene le barbarie perpetrate in nome della religione – guerre di conquista, maltrattamenti verso altri esseri umani e animali, massacri, violenze – che non dovremmo stupirci troppo dell'uso distorto che l'uomo può fare di certe idee. Ma quando ci occupiamo del sacrificio, trattiamo qualcosa di diverso e più enigmatico; non si tratta semplicemente di una pratica ambigua legittimata dalla religione, ma di un'azione che, come dice la sua stessa etimologia latina, *fonda* la religione ed è strettamente compenetrata con il sacro. Il termine *sacrificio*, dal latino *sacrum facere*, “render sacro”, significa letteralmente

definitivamente solo intorno ai secoli IV – VI d.C. sulla spinta di molteplici fattori, dall'affermarsi del cristianesimo, alla distruzione del Tempio di Gerusalemme. In proposito si veda Stroumsa (2005).

³ Ad esempio nell'Islam si celebra la festa del Grande sacrificio, *Ida al-adha*, rituale di sgozzamento del montone che ricorda il sacrificio sostitutivo effettuato da Abramo con l'animale al posto del figlio Ismael.

⁴ Si vedano ad esempio le monografie di Evans Pritchard (1956), Turner (1969), Tambiah (1985).

mettere a contatto una cosa con il sacro, farla passare dalla condizione profana alla dimensione divina. Dunque il sacrificio non è solo un aspetto accessorio e marginale della religione ma è l'atto religioso per eccellenza, ed esso comporta – e qui sta il vero problema – un'azione per così dire “negativa”: l'uccisione di una vita o la distruzione di un oggetto (mediante la combustione). Ecco dunque l'ambiguità: nel sacrificio un atto di violenza o incenerimento implica effetti benefici e trasformativi; una morte provocata conferisce forza, energia a chi la infligge, alimenta il dio o il rapporto con il dio⁵.

Ci troviamo perciò anche a un bivio metodologico: osservare il fenomeno con gli occhi dell'uomo moderno disincantato e dunque scorgere nel sacrificio nient'altro che una legittimazione e riproposizione degli istinti aggressivi dell'essere umano, con i vantaggi psicologici e sociali che comporta la scarica ritualizzata della violenza, oppure sforzarsi di penetrare la mentalità antica e focalizzarsi soprattutto sui vantaggi intrinseci (alimentazione carnea) e culturalmente stabiliti del sacrificio: benevolenza della divinità, comunione tra i partecipanti, cancellazione della colpa, rivitalizzazione della natura, conversione dell'anima della vittima in nume tutelare⁶. Il primo approccio è di solito seguito dalle scienze sociali, psicologia e sociologia, il secondo invece dalla storia delle religioni e talora dall'antropologia. Si potrebbe certamente fare una decisa scelta di metodo, ma la mia stessa formazione ibrida, in storia e in psicologia, mi spinge a tenerli presenti entrambi e a perseguire gli obiettivi dell'uno e dell'altro: la delucidazione dei significati specifici attribuiti da una certa cultura al sacrificio; l'individuazione e la comprensione dei moventi sociali e psicologici sottostanti. Per questo motivo ho scelto di studiare il sacrificio sia nella sua declinazione storica di culto sacrificale dell'Israele Antico, sia come nozione teorica studiata da più ambiti disciplinari.

La tesi presenta una struttura tripartita: una cornice teorica che introduce (Parte I) e chiude la dissertazione (Parte III) e il cuore del lavoro costituito dall'analisi storica (Parte II). Si è pertanto utilizzato il metodo storiografico per la parte di ricostruzione storica (accesso diretto alle fonti in lingua originale, ebraico biblico, greco, latino), e il metodo bibliografico corredato dal posizionamento critico dell'autrice, per le parti teoriche. La tesi si è inoltre ispirata ad un approccio transdisciplinare caratterizzato dall'uso congiunto dei contributi e delle riflessioni di più discipline: storia, filologia, teologia, psicologia, psicoanalisi, storia delle religioni, antropologia.

La parte I esamina approfonditamente le principali teorie sul sacrificio in ambito antropologico (Tylor, Robertson Smith, Frazer, Hubert e Mauss), psicologico (Freud, Jung, Money-kyrle) e storico-religioso (Eliade, Brelich, Grottanelli) fino al dibattito più recente (Bataille, Caillois, Burkert, Girard, Eisler, Detienne e Vernant). La rassegna bibliografica ha inteso mettere in luce i significati più rilevanti che sono stati identificati

⁵ Sulla natura ambivalente del sacro e sul concetto di *numinosum* si vedano ad es. Mauss (1898), Otto (1917) e il seguito della presente trattazione.

⁶ In proposito si veda il cap. 3 par. 5. del presente scritto.

di volta in volta come distintivi della pratica sacrificale: dalle funzioni più riconoscibili di dono (Tylor) e comunione (Robertson Smith) con la divinità, passando per l'obiettivo più materiale e immediato dell'alimentazione carnea e della definizione di ruoli e gerarchie (Detienne e Vernant), fino alle finalità più nascoste e inconscie: gestire e incanalare l'aggressività (Freud, Girard, Burkert), sollecitare il passaggio al mondo del sacro (Bataille, Hubert e Mauss), partecipare del mistero della morte che prelude alla rinascita (Jung, Frazer).

La cornice teorica delineata ha quindi costituito lo sfondo interpretativo con cui è stato affrontata la parte II: la ricostruzione storica delle concezioni e delle prassi sacrificali nell'Israele antico dall'epoca nomade all'età persiana (III sec. a.C.).

La scelta della religione di Israele e dell'arco di tempo compreso tra il XIV e il III sec. a.C. è dipesa l'una, dalla contiguità della religione dell'antico Israele con il Cristianesimo, che più d'ogni altro ha informato e sostanzia tuttora la nostra idea di sacrificio, l'altra da una serie di ragioni metodologiche tra cui l'intento di studiare le prassi e le concezioni più antiche documentate, in modo da far chiarezza sui significati più arcaici del sacrificio, e il proposito di osservare l'evoluzione interna dei riti e dei simboli sacrificali prima dell'arrivo dell'ellenismo che costituisce un apporto radicalmente nuovo al patrimonio religioso semitico.

L'attenzione posta ai fattori religiosi, politici, sociali, economici e, non da ultimo, psicologici mi ha consentito di tratteggiare uno scenario ricco e complesso in cui osservare l'emergere e il consolidarsi delle diverse procedure rituali e dei significati teologici sottostanti. L'analisi storica ha così mostrato come prassi e concezioni arcaiche legate all'immolazione rituale siano state assunte e configurate nella specifica matrice religiosa jahvista che le ha reinterpretate in base alle sue concezioni peculiari, la numinosità, la collera e la benevolenza di Jahvè, e in funzione del mutare delle circostanze storiche, e delle esigenze sociali e religiose espresse di volta in volta dai singoli e dalla collettività. Lungi dal rivelarsi un fenomeno generale e invariabile, il sacrificio israelitico diviene così un elemento plastico che si modella specificamente sulla storia del popolo ebraico nell'età antica, con le sue multiformi correnti teologiche e con le sue particolari istanze psicologiche.

Ciò che si ricava in distillato dal lavoro è che dopo alterne vicende, in cui il rito sacrificale è il fulcro delle religiosità monarchica, ma è al contempo oggetto della critica dei grandi Profeti individuali, è il sogno nostalgico degli esuli di Babilonia e dei superstiti che vedono il Tempio in macerie e poi il simbolo della restaurazione per i rimpatriati – alla vigilia del terzo secolo a.C., prima dell'avvento di Alessandro Magno, si intravedono correnti teologiche distinte che interpretano diversamente la devozione a Dio: alle tendenze conservatrici del gruppo sacerdotale, fedele al culto sacrificale, si affiancano spinte volte a limitare il sacrificio, sia tra quei poveri che rivendicano la liturgia della parola come un'alternativa necessaria al dispendioso sacrificio animale, sia tra i circoli sapienziali in cerca di una religiosità, meno vistosa e appariscente, e più contigua a Dio e alle opere di giustizia sociale.

L'analisi storica ha fornito un cospicuo materiale documentario con cui sono state infine riprese e riesaminate le questioni teoriche esaminate nella prima parte.

Si è osservata una notevole molteplicità e mutevolezza dei significati sacrificali in Israele sia nel corso del tempo sia nei diversi ambienti socio-religiosi. Così mentre si intravedono temi sacrificali arcaici legati alla vendetta di sangue, alla rivitalizzazione della natura mediante la morte, all'apparizione del fuoco sacro di Jahvè, all'esigenza di allontanare influenze negative, risultano però preponderanti nel testo biblico significati più recenti legati ad una specifica qualificazione di Jahvé come sovrano. Il sacrificio diviene, cioè, in modo prevalente, un dono di omaggio e riverenza fatto dall'uomo al Dio padrone di tutto, e uno strumento con cui effettuare la purificazione e ripristinare lo stato di purità interrotto con il peccato. Jahvè appare così come entità sublime e sovrana che si configura, a seconda degli ambienti, come giudice iracondo e inflessibile o come potente e benevolo soccorritore. Abbiamo rilevato infine che laddove prevale quest'ultima qualificazione di Dio, il culto sacrificale perde progressivamente di importanza, centralità e pervasività a favore di altre modalità di relazione con Jahvè che includono l'aiuto e il rispetto del *prossimo* come azioni umane speculari alla misericordia e benevolenza di Dio.

Con questa tesi, spero di aver fatto un po' di luce sul complesso tema del sacrificio. L'enigma non troverà una risposta univoca e definitiva ma varie proposte interpretative che ci sono parse le più opportune per spiegare i fatti storici e i moti psichici dell'uomo. Vorrei infine mettere a fuoco il rapporto di questo fenomeno storico-antropologico con i contenuti e i processi della psiche inconscia e con la psicologia del profondo. Si è constatato che il simbolo del sacrificio con la sua intrinseca ambivalenza si costella ogni qualvolta l'uomo si trova di fronte ad una sfida ad alta intensità emotiva. Il sacrificio è il simbolo della condizione dell'incatenamento, dell'oppressione, della morte dell'anima emotiva, che l'uomo vive quando è lontano da sé stesso, preda di impulsi interni e circostanze esterne, e il suo opposto simbolico non a caso è proprio la liberazione, quella liberazione che dà inizio alla religione e alla storia del popolo d'Israele. Per i popoli dell'antichità la lotta era soprattutto contro le forze ostili della natura, e l'immolazione rituale mimava, in un ribaltamento dei ruoli in cui era l'animale a soccombere, la liberazione dell'uomo dal giogo della madre-terra. Per l'Israele antico⁷ la sfida era la sopravvivenza come nazione e popolo, dotato di un'identità peculiare e autonoma, contro il pericolo della sottomissione ad altri popoli e dell'ira divina; allora il sacrificio era un dono di risarcimento al Dio offeso o, mediante il sangue, uno strumento con cui eliminare gli errori e le colpe umane ritenute responsabili delle disgrazie. Oggi la lotta è quella dell'uomo con sé stesso, con le forze oscure della sua psiche, e il sacrificio, da rito cruento, può divenire *simbolo interiore* di questa lotta che prelude a una trasformazione e, come tale, ha bisogno di forza, ardore, e del coraggio di rischiare la perdita e la sofferenza. E' stato Jung a intravedere questa specifica valenza sacrificale legata al rinnovamento psichico, che certamente si affianca alle molte altre

⁷ Mi riferisco in modo particolare alla visione sacerdotale del sacrificio.

che enunceremo nel corso del lavoro. Ma quando la sfida è trascorsa, e Dio torna ad essere percepito come accudente e magnanimo, come in certi testi biblici di cui ci occuperemo, il simbolo sacrificale si depotenzia, si stempera e lascia emergere, nell'uomo e nella civiltà, nuove pratiche e nuovi simboli religiosi.

PARTE I
TEORIE SUL SACRIFICIO

Capitolo 1

GLI ESORDI DEGLI STUDI ANTROPOLOGICI SUL SACRIFICIO

La nascita di una riflessione scientifica sul sacrificio si deve in massima parte agli studi dei primi antropologi evoluzionisti in Gran Bretagna. Nella seconda metà dell'Ottocento, infatti, le imprese coloniali d'oltre-oceano e la sopraggiunta disponibilità di resoconti di viaggi di esploratori e missionari avevano contribuito a dipingere con ricchezza di particolari gli usi e costumi delle popolazioni incontrate. Ben lontane dai "traguardi" scientifici della scienza occidentale, esse apparivano, alla coscienza di allora, ancorate ad uno stadio più antico di civiltà per il quale era si poteva usare il termine "primitivo".

Sulla scorta di questo corposo materiale, e influenzati sia dal successo dell'evoluzionismo darwiniano, sia della filosofia comtiana, i primi antropologi di età vittoriana (Tylor, Robertson Smith, Frazer, Mc Lennan e altri) si avventurarono nel tentativo di comprendere e spiegare le culture "primitive" come altrettante tappe dello sviluppo evolutivo dell'umanità. Ciò implicava un presupposto fondamentale, ovvero, l'idea dell'unità psichica del genere umano: al di là delle differenze culturali era possibile riscontrare in tutti i popoli gli stessi stadi evolutivi che portavano invariabilmente l'uomo ad elevarsi dalle false promesse della magia, alle certezze della scienza. Obiettivo era dunque quello di realizzare il grande compito dell'etnologia razionale, vale a dire l'indagine delle cause che hanno prodotto i fenomeni della cultura e delle leggi a cui questi sono sottoposti.

Vedremo a breve come questo progetto, per lungo tempo condiviso dagli ambienti accademici, declinerà progressivamente per limiti epistemologici interni al progetto stesso. Il materiale per lo più letterario, e di seconda mano, su cui si basavano le interpretazioni degli antropologi evoluzionisti, non poteva certo a costituire quella base empirica oggettiva, necessaria a simile impresa. Sarà quindi la stessa disciplina antropologica a indirizzarsi verso altri approcci e altri metodi¹.

¹ Per un approfondimento sulla storia dell'antropologia che esula dagli interessi specifici di questa tesi si rimanda a Fabietti (2001).

L'antropologia evoluzionistica, pur con i suoi limiti, esercitò un'influenza tanto profonda sulla disciplina da lasciare il segno sia a livello concettuale, sia a livello terminologico (si pensi solo ai termini "esogamia" e "endogamia" coniati da Mc Lennan nel 1865 e poi rimasti in uso). Religione e parentela furono tra i primi oggetti di indagine e approfondimento di questi antropologi, temi curiosamente affini a quelli sviluppati qualche decennio più tardi dalla psicoanalisi; e il sacrificio fu al centro di uno dei primi accessi dibattiti che coinvolsero gli studiosi relativamente al suo significato.

1. Edward B. Tylor: il sacrificio come dono, offerta, abnegazione

Esponente di spicco dell'evoluzionismo britannico, Edward B. Tylor fu tra i pionieri della ricerca antropologica in materia di religione e sacrificio. La sua riflessione, esposta in *Primitive Culture* del 1871, costituisce ancor oggi un punto di partenza fondamentale per lo studio del sacrificio in campo antropologico.

L'opera di Tylor è permeata da due concezioni fondamentali che fanno da sfondo anche alla sua trattazione del sacrificio: (I) l'idea tipicamente evoluzionista che sia possibile riscontrare in ogni manifestazione culturale una progressione, una evoluzione da stadi più semplici a stadi più complessi; (II) l'idea che i vari aspetti della cultura, in particolare la religione, possano essere compresi sulla base di *credenze*.

Tylor ritiene infatti che le azioni rituali traducano delle preoccupazioni intellettuali che, non trovando risposta sul piano della spiegazione scientifica, esitano nel tentativo maldestro di controllo che si esplica nel rito. In questa concezione, i riti sono considerati secondari e subordinati rispetto alle credenze religiose.

Questa impostazione, centrata più sulla dimensione speculativa del "pensiero" religioso che sulla dimensione pratica, sociale, emotiva degli stessi fenomeni è valsa a Tylor la critica d'intellettualismo (Fabietti, 2001).

Nel 1871, in *Primitive Culture*, Tylor espone compiutamente la sua teoria sulla religione, dedicando un certo spazio alla trattazione del sacrificio. Alla luce della priorità accordata alle credenze sulle pratiche, il sacrificio viene qui inteso da Tylor come un atto rituale mirante a ingraziarsi quelle forze che gli umani credono essere all'origine del mondo e della vita (Fabietti, 1999).

Conformemente alla teoria evoluzionista, Tylor individua poi tre fasi evolutive del sacrificio: dono, omaggio, abnegazione.

- Il sacrificio è originariamente un dono che l'uomo offre a degli esseri soprannaturali che ha bisogno di rendersi benevoli; in questa fase l'intenzione del sacrificante, inizialmente indefinita, si specializza progressivamente in funzione delle richieste. Inoltre l'uso di bruciare le vittime per far giungere alla divinità il cibo, per Tylor è espressione della credenza in una reale trasmissione dell'offerta.

- La fase dell'omaggio è caratterizzata da un sentimento di riverenza nei confronti degli esseri spirituali a cui si dona con la stessa devozione e con le stesse aspettative che si hanno quando si dona a un capo o a un re (Fabietti 1999); in questa fase si ritiene che il destinatario extraumano riconosca l'invio del bene, ma non lo riceva veramente. Inoltre, nell'omaggio non vi è più la certezza ma piuttosto, la speranza della ricompensa.
- La fase dell'abnegazione si ha quando il nucleo del sacrificio non risiede più nel dono alla divinità ma nella rinuncia del sacrificante. Il valore e l'efficacia di ciò che si dona sono calcolati non in base al valore oggettivo dell'offerta ma in base alla gravità della perdita per il soggetto. “La concezione più primitiva – afferma Tylor – che la divinità accetti e valuti l'offerta in sé, cede il posto, da un lato, all'idea di puro omaggio espresso da un dono, e dall'altro, all'idea negativa che la virtù risieda nel fedele che si priva di qualcosa di valore. Queste idee possono essere distinte a grandi linee come la teoria del dono, la teoria dell'omaggio, e la teoria dell'abnegazione” (1871, p. 375).

In queste tre fasi si assiste così a una trasformazione del sacrificio, a più livelli. Dalla logica contrattualistica del *do ut des*, si passa, con l'affievolirsi della speranza della ricompensa, al dono disinteressato di sé nell'abnegazione; dall'idea di un'offerta reale alla divinità, si transita, mediante una progressiva spiritualizzazione dell'offerta, all'idea di un dono simbolico. Quest'ultimo è possibile in virtù del principio della sostituzione, che per Tylor è un aspetto essenziale del sacrificio; in base ad esso un'offerta (ad esempio un animale reale) può essere sostituita con un'altra (ad esempio un animale di zucchero) pur conservando lo stesso valore simbolico.

Particolarmente interessante per i nostri scopi è il metodo utilizzato da Tylor. Basandosi sull'unità psichica del genere umano, egli ritiene che i suoi processi di pensiero e i suoi sentimenti siano assimilabili a quelli degli uomini primitivi e che pertanto possano essere delle guide per la comprensione delle pratiche antiche. Parlando della teoria dell'abnegazione egli afferma: “prendendo nuovamente come guida i nostri sentimenti, sappiamo quanto sia soddisfacente aver fatto la nostra parte nel dare, anche quando il dono risulti vano” (1871, p. 396). Esplorando la sua mente, Tylor ritiene di poter ricostruire le credenze della mentalità antica².

Il metodo di Tylor è un interessante esempio di spiegazione psicologica delle pratiche collettive. Tuttavia la sua esplorazione della mente fu limitata ai processi consci. In proposito Money-Kyrle afferma: “(Tylor, *nda*) non può immaginare desideri molto diversi da quelli che ha coscientemente e, per tale ragione, non può scoprire i motivi che stanno a fondamento della pratiche primitive. Successivamente gli antropologi, avendo osservato che il pensiero dei popoli primitivi non è simile al loro, non hanno esitato ad attribuire a tali popoli qualsiasi motivazione, per quanto bizzarra, che potesse spiegare

² Il criterio di scelta è la loro plausibilità psicologica, ovvero la loro rivivibilità nella mente dell'uomo. Egli ad esempio si domanda: quale gratificazione l'uomo trae dal sacrificio di abnegazione? E trova in sé stesso la risposta: il piacere del dare senza ricompensa; oppure il timore della vendetta dei defunti ecc. L'esperienza interiorizzata diventa il criterio per ricostruzione della mentalità primitiva.

tali riti, ma fare questo equivale a relegare la psicologia, in quanto inutile, nel folklore. Il metodo migliore sembrerebbe essere quello di Tylor integrato da una maggiore conoscenza di sé stessi che la psicoanalisi può dare” (1939, p. 158).

Van der Leeuw (1933) ha rimproverato a Tylor di aver dato eccessiva importanza alla dimensione cognitiva e utilitaristica del sacrificio a scapito di alcune implicazioni emotive, relazionali e psicologiche dell’atto del dare; “dare è stabilire un rapporto con una seconda persona, attraverso un oggetto che in realtà non è un oggetto ma una parte, un pezzo del proprio io. Dare significa portare qualcosa di proprio nell’esistenza dell’altro, così che si stabilisca un forte legame” (cit. in Grottanelli, 1999, p. 18).

Alcuni autori hanno quindi criticato le modalità e i risultati della esplorazione psicologica tyleriana ma non il suo metodo. Altri invece gli rimproverarono proprio l’impostazione concettuale che attribuiva troppa importanza alle credenze e alla dimensione individuale, a scapito delle pratiche e della dimensione collettiva del fenomeno religioso. Tra questi ultimi vi è William Robertson-Smith.

2. William Robertson Smith: il sacrificio come rito comunitario

Nel 1889 l’antropologo scozzese William Robertson Smith, pubblica *Lectures on the religion of the Semites* (Conferenze sulla religione dei semiti), una raccolta di studi dedicati al rapporto tra società e religione presso gli ebrei e gli arabi preislamici, in cui l’autore fa confluire conoscenze provenienti sia dallo studio di fonti e documenti, sia da brevi ricognizioni sul campo.

L’originale interpretazione smithiana della religione, che per molti versi si contrappone a quella tyleriana, parte dalla constatazione fondamentale che, nelle religioni antiche, la pratica rituale è rigorosamente fissata, mentre il significato ad essa attribuito è estremamente vago e variabile. Questa discrepanza tra stabilità, fissità del rito e variabilità, flessibilità del mito si spiega secondo Robertson Smith solo considerando la precedenza logica e storica del rito sul mito. Il rito sarebbe stato istituito primariamente come obbligatorio e solo successivamente, una volta caduto in disuso il significato originario della pratica, sarebbe sorto il mito (nelle sue numerose varianti), come tentativo di spiegazione del rituale o come tentativo di ricostruirne l’origine. Le antiche religioni sarebbero così fondate su istituzioni e pratiche più che credenze e fede.

In questo panorama concettuale e metodologico si inserisce la riflessione di Robertson Smith sul sacrificio come rituale fondamentale delle religioni antiche.

L’autore ricollega l’istituzione del sacrificio alla pratica del totemismo, ritenuta da molti studiosi la prima forma di religione³. Il totemismo, inteso come il culto tributato da un gruppo clanico ad un animale o vegetale con cui si identifica⁴, trova la sua massima

³ Tylor invece la riconduceva all’animismo. Questa differenza riflette significativamente quanto detto finora: l’animismo infatti è un tipo di credenza, il totemismo è innanzitutto una pratica.

⁴ In etnologia, il totemismo indica un complesso di credenze, usi, norme sociali, obblighi e divieti, diffuso in numerose società e fondato sulla concezione di una stretta relazione o di un particolare rapporto di

espressione nel rito del pasto dell'animale totem, proibito al di fuori di questa circostanza. Il pasto comunitario, che veniva ripetuto periodicamente, aveva lo scopo di rinnovare nel tempo il legame dei membri tra loro e di questi ultimi con l'entità gruppo (l'animale): incorporando la carne e il sangue dell'animale totem ogni individuo interiorizzava materialmente il vincolo che li legava all'animale totem, incrementando così il senso di appartenenza.

Il sacrificio per Robertson Smith non è dissimile da questa pratica. L'animale totem è sostituito dalla divinità ma il meccanismo sottostante rimane invariato: consumando la carne dello stesso animale, gli esseri umani hanno la sensazione di essere partecipi della medesima sostanza e quindi di essere parenti della divinità e imparentati tra loro. L'uccisione dell'animale è dunque funzionale al rafforzamento dell'alleanza con la divinità e con gli altri membri del gruppo⁵. “Dobbiamo ricordarci – scrive Robertson Smith – che l'atto di mangiare e bere insieme è l'espressione solenne e riconosciuta del fatto che coloro che condividono il pasto sono fratelli, e che i doveri dell'amicizia e della fratellanza sono implicitamente riconosciuti nella loro azione comune. Accogliendo l'uomo alla sua tavola, il dio lo accoglie come amico (...) e, nella stessa misura in cui l'atto di culto cementa il legame tra lui e il suo dio, tale atto cementa anche il legame tra lui e i suoi fratelli in una fede comune” (Robertson Smith, 1889, pp. 264-266, trad it. di U. Fabietti 1999).

L'istituzione del sacrificio dunque non è per Robertson Smith motivata dal tentativo di ingraziarsi una potenza sovrastante attraverso un dono, come aveva proposto Tylor, ma dal bisogno di preservare l'unità del gruppo attraverso la benedizione della divinità eletta a Nume tutelare; il sacrificio è così un rituale di comunione che rafforza nei partecipanti il senso di appartenenza ad un unico corpo sociale.

Se un tipo di sacrificio-dono è concepibile per Robertson Smith, questo appartiene ad una fase più tarda della storia dell'uomo, coincidente con lo sviluppo della pratica della pastorizia, in cui l'animale perde progressivamente il suo carattere sacro e la sua assimilazione a divinità. Presso i popoli pastori, gli antichi animali totem furono soppiantati dal culto degli animali domestici, ma il quotidiano nutrimento di tali animali li privò del carattere sacro. La vittima perse la sua intrinseca sacralità e divenne un bene di proprietà del fedele che aveva il diritto di disporne come voleva. In questa nuova concezione, l'offerta di vittime assunse un nuovo significato. Se infatti, il fedele decideva di privarsi di un animale per sacrificarlo, egli non faceva altro che cedere un diritto di proprietà ad un'altra parte, cioè al Dio. Nacque così il sacrificio-dono (1889, pp. 370-372).

Anche i sacrifici espatori sarebbero una derivazione di quell'originario pasto totemico investito però di valenze penali. L'effusione di sangue, prevista sia nei rituali della pena,

parentela e di reciproca protezione tra un individuo e gruppo umano e il totem, essere o categoria di esseri, per es., una specie di animali o, meno spesso, di piante o fenomeni naturali (www. Treccani.it).

⁵ A ben vedere anche l'uccisione dell'animale totem, ben prima del pasto, è elemento coesivo, in quanto lega i partecipanti sotto il comune fardello della colpa per l'uccisione, “nella correttezza del delitto”, dirà poi Freud (1912/13).

sia nel sacrificio totemico avrebbe favorito l'assimilazione tra i due nel cosiddetto sacrificio espiatorio. Una valenza espiatoria è comunque presente, secondo Robertson Smith, nel sacrificio totemico, nell'idea stessa della riconciliazione mediante il pasto. Se la comunione ha come effetto il ristabilimento di un'alleanza interrotta, essa ha già in sé una dimensione di riparazione. "Da questo punto di vista, il rito sacramentale è anche un rito di espiazione che ristabilisce l'armonia tra la comunità e il dio alienato, e l'idea di comunione sacrificale racchiude in sé la concezione rudimentale di una cerimonia espiatoria. In tutte le forme più antiche del rituale semitico le nozioni di comunione e di espiazione sono strettamente legate, essendo l'espiazione semplicemente un atto di comunione destinato a cancellare qualsiasi ricordo del precedente estraniamento" (Robertson Smith, 1889, pp. 294ss).

Dallo stesso rito totemico Robertson Smith fa derivare anche l'idea di purificazione. Il sangue ottenuto dall'uccisione avrebbe il potere di trasferire al fedele una "particella di vita sacra" e così facendo di espellere da lui ciò che lo ha contaminato. "Le due concezioni – dice l'autore – ovviamente non sono contraddittorie, se si concepisce l'impurità come il tipo sbagliato di vita che viene soppiantato dall'introduzione di quello giusto" (Robertson Smith 1889, pp. 406 ss.).

Nella sua riflessione, Robertson Smith, riprende alcuni temi centrali dell'epistemologia evoluzionista, la ricostruzione degli stadi evolutivi, l'idea dell'unità del sistema sacrificale, la metodologia comparativa, l'uso delle sopravvivenze come mezzo indiziario, ma il punto di arrivo della sua riflessione, si distanzia nettamente da quello del suo predecessore Tylor. Per Robertson Smith il fenomeno religioso non riflette l'interiorità intellettuale dell'uomo bensì la dimensione sociale e politica di una collettività; non è il prodotto di un atteggiamento speculativo, né di un bisogno spirituale dell'individuo, ma è qualcosa che esiste per la conservazione e il benessere della società (Fabietti, 2001, p. 24).

La teoria di Robertson Smith ha il merito di aver evidenziato la dimensione collettiva, sociale, comunitaria del sacrificio, rimasta in ombra nell'opera di altri suoi contemporanei. Nel compiere questa importante operazione di rovesciamento tuttavia, egli ha talvolta esasperato alcuni aspetti tralasciandone altri (Hubert e Mauss, 1898, p. 13). In particolare l'accentuazione sul pasto comunitario ha relegato sullo sfondo altri aspetti fondamentali del sacrificio, come l'uccisione della vittima, lo spargimento di sangue, aspetti che non sono facilmente spiegabili con una lettura puramente sociale del sacrificio⁶. Poco approfondita è anche la dimensione magica di tali riti, che è stata evidenziata in particolar modo da Frazer.

Hubert e Mauss individuano due punti deboli nella riflessione di Robertson Smith. "Il primo grande difetto di questo sistema – scrivono gli autori – è quello di voler ricondurre le forme così molteplici del sacrificio all'unità di un principio scelto

⁶ A questo proposito alcuni critici posteriori (Detienne e Vernant, 1979) hanno fatto notare come l'accentuazione posta sulla comunione, nell'interpretazione di Robertson Smith, può essere stata influenzata della prospettiva cristiana e, in particolare, del rito dell'eucaristia, assunto implicitamente a prototipo del sacrificio.

arbitrariamente” (Hubert e Mauss, 1898, p. 14). L’universalità del totemismo, su cui si basa l’intera riflessione di Robertson Smith, è infatti, per i due etnosociologi francesi, un postulato che non ha ricevuto sufficienti conferme sul piano della ricerca storico-antropologica.

Il secondo punto debole è la priorità logica accordata al sacrificio di comunione su altri tipi di sacrificio, in particolare quello espiatorio. Se per Robertson Smith, come si è accennato, l’espiazione, intesa come riconciliazione, può essere riassorbita nella comunione, per Hubert e Mauss il sacrificio espiatorio ha invece una specificità irriducibile, ravvisabile nell’espulsione dell’elemento cattivo, che nulla ha a che fare con la comunione. Pertanto, concludono gli autori, il sacrificio espiatorio è altrettanto primitivo e irriducibile di quello di comunione⁷ (Hubert e Mauss, 1898, p. 15).

3. Frazer: il sacrificio come rivitalizzazione

James Frazer, ultimo esponente dell’evoluzionismo vittoriano, mise a fuoco in particolare le finalità magiche dei rituali sacrificali.

Partendo da un presupposto non dissimile da quello di Tylor, Frazer considera la magia come un tentativo rudimentale di esercitare un controllo sulla natura. La magia opera secondo un principio di corrispondenza per cui l’uomo imita la natura e crede che anch’essa sarà magicamente obbligata a seguire il suo esempio. Il rito assolve proprio a questa funzione di sollecitare e indirizzare il corso della natura a proprio vantaggio. Così ad esempio l’uomo primitivo sarà convinto di stimolare la crescita delle messi spargendo il suo stesso seme nei campi.

Frazer adotta la nozione di “dio ucciso” coniata da Robertson Smith, ma dandovi un’interpretazione diversa: scopo del sacrificio non è tanto cementare la parentela tra il dio totemico e il suo popolo, quanto imporre alla natura il corso della rigenerazione attraverso la morte. Con l’uccisione dello spirito della vegetazione, l’uomo primitivo è convinto di esercitare un effetto benefico e rivitalizzante sull’agricoltura.

Se non è facile conciliare la messa a morte rituale con la rinascita, Frazer trova però una spiegazione a tale apparente contraddizione: “Il motivo per uccidere il dio-uomo è il timore che, con l’indebolimento del suo corpo per malattia o vecchiaia, anche il suo sacro spirito possa subire un analogo decadimento. Questo potrebbe mettere in pericolo il corso generale della natura e, con esso, l’esistenza dei suoi adoratori, i quali credono che le energie cosmiche siano misteriosamente intrecciate con quelle delle loro divinità” (1914/19, p. 4). Se dunque il cosmo imita l’uomo, guai a lasciare in vita un re/dio malato o vecchio, esso sarebbe per la natura un pessimo incentivo ad avvizzire, appassire. Uccidendo il re/dio e sostituendolo con uno nuovo, da un lato si preserva la

⁷ Come vedremo più avanti, anche in campo psicoanalitico la componente espiatoria è considerata originaria e rispondente a impulsi altrettanto primitivi di quello di comunione (Freud e Money-Kyrle). Jung invece è più propenso a considerare la dimensione dell’espiazione come frutto di una coscienza più tarda che ha attribuito un significato tollerabile alla pratica sacrificale.

natura dal decadimento e dall'altro si assicura allo spirito del defunto la rinascita nel suo successore.

Il prototipo di questo *topos* religioso è rappresentato per Frazer dalla successione al sacerdozio nel culto di *Diana Nemorensis* a Roma; esso prevedeva infatti la destituzione del sacerdote in carica (*rex nemorensis*) quando questi non era più ritenuto idoneo a difendere il suo popolo, e la sua successiva messa a morte per mano del successore in un duello rituale. Si ha quindi una dimensione salvifica legata all'uccisione: il re, in quanto garante della fertilità e prosperità del suo popolo, morendo consentiva di rivitalizzare il cosmo e la società umana, minacciati dal suo declino fisico.

Tuttavia per Frazer questa non è l'unica spiegazione del sacrificio di rigenerazione. Talora esso è un modo per nutrire gli dèi di vittime animali e così mantenerli in vita; o ancora una rappresentazione della distruzione di demoni/nemici che insidiano la resurrezione del dio.

Frazer intravede poi anche altre finalità del sacrificio e le sue opere sono ricche di esempi di riti espiatori, sacramentali e catartici. Il sacrificio espiatorio in particolare deriva, per Frazer, dalla credenza nella sopravvivenza delle anime dei morti e dal timore che queste possano vendicarsi. “Di conseguenza gran parte del pensiero del cacciatore primitivo riguarda il problema di quale sia il miglior modo per placare gli spiriti ovviamente irritati dalle sue vittime e per impedir loro di fagli del male” (1914/19, pp. 7-8).

Frazer non volle mai dare un'interpretazione unitaria del sacrificio e preferì illustrare i diversi rituali e significati del sacrificio fornendo una loro descrizione/classificazione più che una spiegazione esaustiva.

4. Hubert e Mauss: il sacrificio come punto di congiunzione tra sacro e profano

Le riflessioni degli antropologi evoluzionisti sulla natura e sulla funzione del sacrificio diedero origine, alla fine dell'Ottocento, a un ampio dibattito che coinvolse ben presto la scuola sociologica francese. Marcel Mauss, di formazione filosofica, semitista ed esperto di religioni dell'India, e Henry Hubert, storico, semitista ed esperto di religioni del Vicino Oriente antico, collaborarono per diversi anni all'interno della rivista fondata da Durkheim, “L'Année Sociologique” dedicandosi in particolare al settore della sociologia religiosa.

Nell'opera scritta a quattro mani nel 1898, “Saggio sul sacrificio”, i due autori si propongono di studiare il sacrificio con una prospettiva metodologica molto diversa da quella evoluzionista. Se Tylor e Robertson Smith avevano disposto i diversi generi di sacrificio in un ordine cronologico ed evolutivo per salvaguardare l'esistenza di un tipo originario di sacrificio, pur nella varietà delle sue espressioni culturali, Mauss e Hubert denunciano la debolezza di questo approccio che si rivela essere, alla luce della documentazione storica ed etnografica, una pura ricostruzione intellettuale. “Non è nostra intenzione – avvertono gli autori – fare la genesi e la storia del sacrificio e, se ci capiterà di parlare di anteriorità, si tratterà di anteriorità logica e non storica”. Respinta

dunque la metodologia genetica e evolutiva, Hubert e Mauss procedono secondo una via differente: restringere il campo di indagine a quei testi in cui il sacrificio è documentato in maniera articolata e ricca di particolari, testi vedici e biblici, per poi individuare, al di là dei contesti culturali specifici, il meccanismo socio-religioso sottostante. Una metodologia dunque che potremmo definire sincronica e che, pur conservando il principio dell'unità del sistema sacrificale, adotta un tipo di comparazione che non prescinde dalla specifica contestualizzazione dei fenomeni d'indagine.

L'idea dell'unità del sistema sacrificale è il punto di partenza e di arrivo della riflessione dei due autori. Se l'analisi dei sacrifici mostra la presenza di svariate tipologie di sacrifici distinte in base a diversi criteri di classificazione: il tempo (sacrifici occasionali, costanti); la funzione (espiazione, propiziazione, domanda, comunione ecc.), l'oggetto di consacrazione (individuo, cosa), la modalità di consacrazione dell'offerta (bruciata in parte del tutto o per niente). Nella pratica concreta le diverse tipologie si combinano in modo complesso e fantasioso cosicché valenze espiatorie (di espulsione di un carattere negativo) e valenze comunitarie (comunicazione di un carattere sacro), logicamente contrastanti, possono trovarsi a convivere in un medesimo rituale (ad es. il sacrificio di ordinazione dei sacerdoti citato in Levitico 8). Eppure nella varietà e molteplicità delle forme sacrificali già gli antichi bramini ne percepivano la profonda unità. Con ciò si svela – secondo Hubert e Mauss - la fondamentale ambiguità del sacrificio le cui forme “sono troppo diverse e troppo simili perché sia possibile dividerle in categorie ben precise. Esse hanno tutte un medesimo nocciolo; è questo che crea la loro unità ed esse sono gli involucri di un medesimo meccanismo che ora ci proponiamo di smontare e descrivere” (1898, p. 26).

Attingendo ad una massiccia mole di dati etnografici e documentari sul sacrificio vedico, ebraico e greco gli autori cercano di ricostruire lo schema prototipico del sacrificio: le fasi del rituale, dall'ingresso all'uscita, e gli attori principali; di cui ora cercherò di fornire una brevissima sintesi.

La fase dell'*ingresso* al sacrificio è caratterizzato da alcune pratiche preparatorie.

Il sacrificante, colui che richiede il sacrificio e verso cui si indirizzeranno gli effetti, è sottoposto ad una serie di purificazioni, consacrazioni, astensioni volte a eliminare dal corpo i suoi aspetti profani e ad avvicinarlo al mondo sacro degli dei.

Il sacrificatore, l'esecutore materiale del sacrificio, è spesso un sacerdote che svolge il ruolo di guida e di intermediario tra il mondo profano e il mondo sacro con il quale ha familiarità in virtù della sua consacrazione. Seppur provvisto di questo status particolare deve attenersi ad alcune norme che gli impediscano di incorrere in colpe involontarie. Queste precauzioni mostrano l'aspetto minaccioso del sacro, addirittura mortale nel caso di un contatto indebito. Anche il luogo e gli strumenti d'esecuzione, estremamente diversi a seconda dei casi, devono essere purificati preliminarmente per poter ospitare la potenza del sacro che si scatena con il sacrificio. Allo stesso scopo, tutta la preparazione e il rituale successivo deve svolgersi senza intoppi, pena il rivolgimento delle forze invocate contro i partecipanti stessi.

Protagonista della rappresentazione, *la vittima*, deve essere scelta accuratamente secondo una serie di requisiti che la rendono idonea al ruolo (senza malattia, infermità, di un certo colore, età, sesso ecc.), e successivamente consacrata con cerimonie che mirano ad avvicinarla al dio che presiede al sacrificio. Al contempo però la vittima mantiene il contatto con il mondo degli uomini attraverso il rapporto con il sacrificante che si concretizza in una vicinanza fisica (ad es. l'imposizione delle mani) o simbolica (gli oneri economici del sacrificio).

Il momento culminante del sacrificio si raggiunge con l'uccisione della vittima. Secondo gli autori, con questa azione l'uomo da un lato realizza la liberazione dello spirito dalla vittima, che è così definitivamente consacrata, passata al mondo degli dei, dall'altro compie pur sempre un crimine, un sacrilegio, che deve riparare. Per questo motivo innalza invocazioni di scusa e perdono alla vittima o rappresenta simbolicamente la punizione all'autore dell'uccisione⁸. Se "con la morte si libera una forza ambigua, è dunque necessario contenerla e domarla" (1898, p. 38).

Mentre la consacrazione della vittima decreta il suo cambiamento di status al mondo degli dei, il corpo morto dell'animale, impregnato a sua volta della sacralità appena invocata, serve a sviluppare gli effetti utili del sacrificio, effetti diversi a seconda del trattamento destinato alle carni. La procedura più comune, quella dell'incenerimento, può prevedere una distruzione completa a favore della divinità, come dono o come purificazione per una colpa; oppure una divisione tra uomo e divinità. In quest'ultimo caso le parti riservate agli uomini o utilizzate per benedire i luoghi (attraverso benedizioni, aspersioni di sangue, unzioni con il grasso), servono a trasmettere al sacrificante o all'oggetto delle qualità nuove o benaugurali. Nei casi più rari in cui la vittima è assegnata interamente al sacrificante, questa deve essere consumata in un certo periodo di tempo e con particolari precauzioni, pena il rivolgimento in negativo degli effetti del rituale.

Ottenuti così i benefici del sacrificio, la cerimonia giunge alla sua conclusione, l'*uscita*. I partecipanti compiono riti purificatori speculari a quelli compiuti all'ingresso ma destinati questa volta a togliere il carattere sacro acquisito e a restituire la dimensione profana della vita normale (lavaggio delle mani, cambio di abiti ecc.).

Alla luce di questa ricostruzione dello schema del sacrificio si comprende, per gli autori, il ruolo giocato dalle due dimensioni fondamentali e contrapposte del religioso: sacro e profano, che per la loro alterità radicale (inerente alla differenza stessa tra uomo e dio) non possono accostarsi se non in circostanze specifiche e controllate, e con il tramite di un intermediario, la vittima. Essa si fa ricettacolo della potenza e della violenza che irrompe con l'uccisione, preservando il sacrificante da un contatto che sarebbe disintegrante, mortale con il sacro. "La vittima è l'intermediario per mezzo del quale la comunicazione si stabilisce e grazie ad essa, tutti gli esseri che si incontrano nel sacrificio vi trovano unione; tutte le forze che vi concorrono si confondono" (1898, p.

⁸ Il rito annuale delle Bufonie in uso presso gli antichi greci è esemplificativo al riguardo: l'uccisore del bue, dopo l'atto sacrificale, scappava ma era poi costretto a sottoporsi a giudizio (Hubert e Mauss, 1898).

46). Nel prototipo di sacrificio ricostruito dagli autori, lo stato religioso del sacrificante descrive una curva simmetrica in cui si ha una progressiva ascesa alla dimensione del sacro e poi un ritorno equivalente verso il mondo profano. Si veda lo schema della pagina seguente.

Partendo da questo schema generale (immagine A) gli autori ne individuano poi alcune variazioni, corrispondenti alle diverse funzioni svolte dal sacrificio. Tali funzioni, pur nella loro molteplicità possono essere raggruppate in due tipologie fondamentali: sacrifici di sacralizzazione e sacrifici di desacralizzazione.

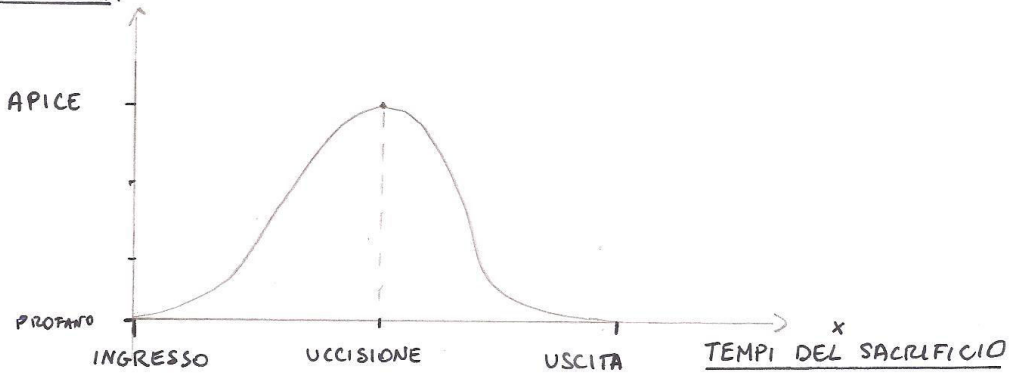
Nel primo gruppo (immagine B) si annoverano i sacrifici di iniziazione e di ordinazione, quelli volti ad acquisire uno stato di santità e in cui il carattere sacro va dalla vittima al sacrificante. In questo rituale, sono dilatate le cerimonie di introduzione, per favorire un graduale contatto con il sacro, mentre sono ridotte le pratiche di uscita, affinché una qualità sacrale permanga anche dopo la fine del rituale.

All'opposto, nei sacrifici di desacralizzazione (i sacrifici espiatori, curativi ecc.) (immagine C), il cui obiettivo è quello di eliminare una condizione inappropriata, il carattere sacro va dal sacrificante alla vittima (ad es. il rito del grande perdono nel mondo ebraico). Di conseguenza i riti di ingresso sono molto brevi perché il sacrificante si trova già investito di un carattere religioso mentre sono molto sviluppati quelli d'uscita affinché l'individuo possa liberarsi completamente di ciò che lo teneva avvinto in precedenza (una colpa, una malattia). Il carattere sacro iniziale – notano poi gli autori – può essere sia uno stato di impurità, peccato, sia all'opposto uno stato di purezza e superiorità, come accade nel sacrificio per lo scioglimento di un voto (es. nazireo⁹). Puro e impuro appaiono dunque come due aspetti interscambiabili del sacro piuttosto che due sfere contrapposte.

⁹ Il nazireo è, nella Bibbia (Nm 6), l'uomo consacrato a Dio. Egli è dunque portatore di una qualità sacra di purezza a cui rinuncia con lo scioglimento del voto per rientrare nel mondo profano.

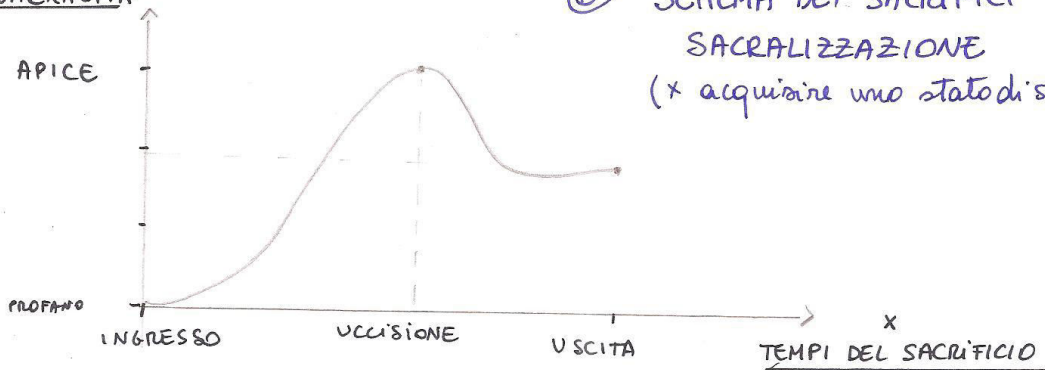
y
LIVELLO DI
SACRALITÀ

Ⓐ SCHEMA GENERALE DEL SACRIFICIO



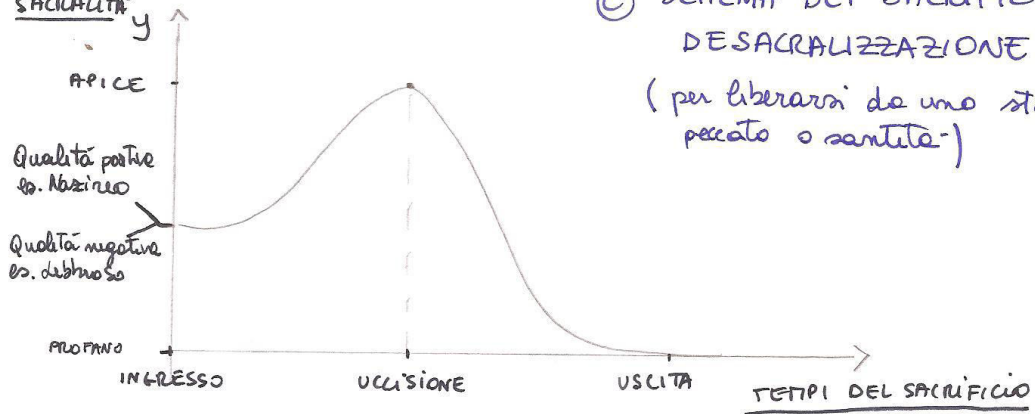
y
LIVELLO DI
SACRALITÀ

Ⓑ SCHEMA DEI SACRIFICI DI
SACRALIZZAZIONE
(x acquisire uno stato di santità)



LIVELLO DI
SACRALITÀ y

Ⓒ SCHEMA DEI SACRIFICI DI
DESACRALIZZAZIONE
(per liberarsi da uno stato di
peccato o santità)



Uno stesso rituale, dunque, con poche variazioni può servire a scopi opposti, acquisire uno stato di santità o eliminare uno stato di peccato. Ciò spinge gli autori a considerare essenziale nel sacrificio l'aspetto di *transazione ritualizzata tra sacro e profano*, transazione che può avvenire in direzioni diverse, come si è visto, ma che in ogni caso produce una trasformazione, una modificazione dello stato iniziale. "Il sacrificio è un atto religioso che, mediante la consacrazione della vittima, modifica lo stato della persona morale che lo compie e lo stato di certi oggetti di cui la persona si interessa" (1898, p. 22). Le forze religiose che si scatenano nel sacrificio tuttavia risultano ambigue e non predeterminate. Esse possono mobilitarsi tanto per il bene, quanto per il male, per questo richiedono di essere adeguatamente controllate e indirizzate.

L'aspetto di indeterminatezza, opacità, complessità del rituale sacrificale che può assolvere contemporaneamente a scopi contrapposti, è dunque espressione dell'ambiguità delle forze religiose stesse, che non sono mai connotate unilateralmente come positive o negative.

Se dunque per Hubert e Mauss è possibile ravvisare un'unità nel sistema sacrificale, essa non può risiedere in qualcosa di sostanziale, come ritenevano Tylor e Robertson Smith, ma in qualcosa di formale, in una struttura relazionale tra gli elementi del sacrificio: la "comunicazione tra il mondo sacro e il mondo profano mediante l'intermediario di una vittima" (1898, p. 86).

Gli autori compiono da ultimo un ulteriore passaggio concettuale. Recuperando la teoria proiettiva della religione di ispirazione durkheimiana, in base alla quale la religione rappresenta delle dinamiche sociali in una sfera immaginaria e superna, essi leggono sotto questa luce il rituale sacrificale.

Il sacrificio con le sue molteplici valenze simboliche (dono, espiazione, comunione ecc) esprimerebbe altrettante dinamiche sociali. L'atto di abnegazione insito in ogni sacrificio richiama la dipendenza dell'uomo dalle forze collettive, l'azione espiatoria del sacrificio consente di ricomporre gli equilibri rotti dalla colpa, l'atto del pasto comunitario esprime simbolicamente la spartizione equa delle risorse. Con l'azione rituale l'uomo riesce così ad accettare e ad alimentare la coesione sociale, preservando un ruolo attivo per l'individuo singolo. "La norma sociale viene così mantenuta senza pericolo per gli individui, senza diminuzione per il gruppo".

Al termine della loro riflessione gli autori giungono dunque a identificare una funzione unitaria, benché inconscia, del sacrificio: mediante la transazione ritualizzata con la divinità che si realizza nel sacrificio, l'essere umano controlla l'ambivalenza che prova nei confronti della società, che limita e coercisce, nel momento stesso in cui offre protezione e vantaggio.

Ponendosi in questa prospettiva gli autori precorrono alcune delle riflessioni di Freud e Feuerbach sulla religione come proiezione di fatti sociali/psichici e anticipano l'idea di

un'omologia strutturale tra ordine sociale e sistema simbolico-religioso¹⁰, che sarà oggetto di indagine successiva da parte degli stessi autori (Hubert e Mauss, 1899; Mauss e Durkheim, 1901).

Una critica al saggio di Hubert e Mauss è quella avanzata da Detienne e Vernant (1979). Detienne in particolare, riferendosi al sacrificio greco, ritiene di non ravvisare, nella pratica antica, alcun significato legato alla consacrazione: né la vittima, né il sacrificante infatti abbandonano mai il mondo profano per il mondo sacro (Fabietti, 1999, p. 32). Detienne e Vernant, interpretano invece il sacrificio greco come un modo specifico di preparare e consumare carne, focalizzandosi sulla dimensione culinaria dell'atto, trascurando deliberatamente altri aspetti quali l'uccisione, lo spargimento di sangue, i riti di purificazione.

Gli autori individuano poi un errore metodologico nella teoria di Hubert e Mauss del sacrificio come fenomeno unitario. Per gli autori, l'idea stessa di sacrificio come pratica fondante la religione è un prodotto illusorio che trae le sue origini, da un lato, dall'unificazione indebita di pratiche molto diverse tra loro, dall'altro dell'adozione inconsapevole di un punto di vista cristianocentrico che trova nel sacrificio d'abnegazione la sua massima espressione. La storia e l'antropologia delle religioni sarebbero dunque responsabili di aver dato uno statuto teorico definito ad un fenomeno intrinsecamente indeterminato e opaco e, per giunta, di origine squisitamente cristiana.

5. Note conclusive

I risultati spesso divergenti offerti dagli antropologi di fine ottocento sull'origine e il significato del sacrificio posero un problema cruciale alla coscienza scientifica della disciplina: come conciliare proposte tanto diverse in approccio unitario ma non riduttivo?

Le soluzioni a questa empasse furono sostanzialmente due. La prima strada fu quella battuta dall'antropologia. Essa delineò progressivamente la sua originale vocazione nell'etnografia, cioè nello studio dei fenomeni dal vivo e all'interno di specifici contesti socio-culturali, mettendo sullo sfondo il metodo comparativo. Questa impostazione aveva il pregio di non incorrere in precoci generalizzazioni e di spiegare la varietà delle pratiche sacrificali e dei significati ad essa attribuiti, in funzione delle innumerevoli varianti culturali. Ogni pratica andava studiata adesso non in relazione a pratiche analoghe di altri popoli ma in relazione alla totalità dei processi socio-culturali-economici specifici di ogni popolo. Con ciò l'antropologia rinunciava all'idea

¹⁰ Si tratta dell'ipotesi di una corrispondenza tra organizzazione della società (categorizzazione sociale) e l'ordine attribuito dagli esseri umani alle cose (categorizzazione simbolica). Gli autori osservano infatti una correlazione tra società strutturate secondo un principio organizzativo semplice (es. classi matrimoniali australiane) e sistema di classificazione del mondo semplice (es. bipartito) (Mauss e Durkheim, 1901).

dell'unità psichica del genere umano¹¹ e dunque al proposito di trovare il significato unitario di una certa pratica ma ne guadagnava in approfondimento, e capacità di penetrazione.

L'altra via fu quella intrapresa dalla psicoanalisi. Essa non abbandonò l'ambizione di trovare un fondamento comune a certe pratiche e indirizzò i suoi sforzi alla ricerca di una più profonda unità psichica, celata dietro le varianti culturali coscienti. Suo intento era affinare gli strumenti di esplorazione della mente e indagare i recessi più reconditi (emotivi e affettivi, non solo cognitivi) della psiche alla ricerca delle determinanti comuni inconse dell'essere umano.

Questo approccio fu spesso meno sensibile dell'antropologia alle differenze culturali, più incline a generalizzazioni e perciò più criticato e avversato. Esso tuttavia ebbe il merito di portare alla conoscenza degli studiosi e all'attenzione del mondo scientifico, contenuti e dinamiche della mente prima ritenute esperienze puramente artistiche e letterarie.

¹¹ Ovviamente con le dovute eccezioni. Lévi-Strauss ad esempio cercò proprio di individuare quelle strutture formali del pensiero immutabili e comuni a tutti i popoli in quanto appartenenti allo "spirito umano". Inoltre egli adottò la distinzione tra conscio e inconscio e la usò metodologicamente: "Si può dire che una struttura superficialmente nascosta nell'inconscio rende più probabile l'esistenza di un modello che la maschera, come uno schermo alla coscienza collettiva. Infatti i modelli coscienti – che si chiamano comunemente norme – sono fra i più poveri che ci siano, a causa della loro funzione che consiste nel perpetuare le credenze e gli usi, più che non di esporne le molle segrete (...). Più è netta la struttura apparente, più diventa difficile cogliere la struttura profonda, a causa dei modelli consci e deformati che si interpongono come ostacoli tra l'osservatore e il suo oggetto (Lévi-Strauss, 1958, pp. 313-14).

Capitolo 2

SACRIFICIO E PSICOANALISI FREUDIANA

L'interesse per la dimensione psicologica dei fenomeni culturali primitivi non si esaurì con l'evoluzionismo. Altri antropologi vi dedicarono una parte dei loro studi: Levy Bruhl sviluppò una teoria della mentalità primitiva che metteva in evidenza una dimensione psicologica radicalmente diversa da quella del civilizzato; Rivers studiò i processi costitutivi della percezione tra i "primitivi" (Fabietti, 2001).

In questo contesto di curiosità e apertura, la neonata disciplina psicoanalitica poté iscriversi proficuamente fornendo un contributo essenziale e innovativo.

Incoraggiato dal fervore e dalla vivacità del dibattito antropologico, negli anni che vanno dal 1911 al 1913, Freud si dedicò alla questione dell'origine della religione.

Questo campo, apparentemente distante dallo specifico della teoria psicoanalitica, aveva in realtà con essa numerose affinità. Wundt se ne era occupato ampiamente nel suo studio sulla psicologia dei popoli (Wundt, 1920), Jung aveva appena terminato uno studio sui simboli religiosi¹ (1912) di cui Freud aveva letto il manoscritto prima della pubblicazione. L'interesse mostrato dai due autori fu senz'altro uno stimolo importante al volgersi di Freud a questi temi, come ammise egli stesso in una lettera a Jones (Freud 1908-1939; 5 novembre 1911): "Sto lavorando d'impegno sulla psicogenesi della religione, e mi trovo sulle tracce delle Wandlungen ("Trasformazioni", *nda*) di Jung", confermando in tal modo il rapporti con tale opera.

I diversi settori disciplinari che si interrogavano sull'origine della religione (antropologia, filosofia, teologia), pur nella diversità di approcci e metodologie, mettevano in luce la presenza di un tipo di coscienza religiosa che, per la sua antichità, appariva poco familiare al pensiero moderno, e sembrava eludere i principi della razionalità classica. L'ambivalenza e la fluidità simbolica delle pratiche studiate dagli antropologi sembravano invece indicare una somiglianza tra la coscienza religiosa e quel campo della psiche che Freud aveva appena inaugurato con il nome di "inconscio".

¹ Si tratta di "Trasformazioni e simboli della libido" (1912/52).

L'analisi dei sogni, agli esordi nel XX secolo, aveva mostrato la presenza di meccanismi tipici del funzionamento inconscio (processo primario) che si contrapponevano ai principi di funzionamento della coscienza (processo secondario). Si potevano forse utilizzare i meccanismi di condensazione, dispersione, spostamento² che Freud aveva appena individuato nella formazione dei sogni, per spiegare la densità e l'inestricabilità simbolica della religione arcaica? Effettivamente, essi risultavano particolarmente adatti a spiegare il funzionamento della coscienza religiosa. La *condensazione* in particolare rendeva ragione di quella sovrapposizione di simboli e significati che Hubert e Mauss avevano messo a fuoco nella pratica sacrificale. La psicoanalisi entrava così a pieno titolo e con strumenti nuovi e promettenti, nel dibattito antropologico contemporaneo.

Alla definizione del complesso campo di indagine del fenomeno religioso concorrevano di riflesso anche l'emergente evolucionismo darwiniano che produceva nel lavoro dei suoi sostenitori e continuatori (Miller, Haeckel) la legge della biogenesi, ovvero l'idea secondo cui l'ontogenesi ricapitola la filogenesi. Da essa Freud trasse ispirazione per la sua "teoria" della ricapitolazione psicologica che avrà una parte importante nel testo che mi accingo ad analizzare.

1. Totem e Tabù (1912/13): l'antico delitto che fonda il rituale sacrificale³

Totem e Tabù, la prima delle opere di Freud sulla religione, si presenta come un testo al confine tra antropologia e psicoanalisi. Il tema principale dell'opera, l'origine della cultura e della religione, è specificamente antropologico, ma la metodologia adottata, nonché il fine del testo, per ammissione dello stesso Freud, sono tipicamente psicoanalitici.

Il carattere psicoanalitico della ricerca si evince dal ruolo fondamentale assegnato ai processi psichici individuati in sede clinica (ambivalenza emotiva, proiezione, onnipotenza dei pensieri) per spiegare le pratiche sociali/collettive umane (fattori questi non considerati dagli antropologi), nonché dal tentativo dichiarato nel titolo di rintracciare delle "concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici". L'esito della riflessione freudiana perviene effettivamente a delle analogie talmente rilevanti da permettere all'autore di intravedere nell'organizzazione totemica delle popolazioni non civilizzate gli stessi principi che regolano il complesso di Edipo nello sviluppo ontogenetico del bambino. Freud trova così ulteriore conferma alla centralità della dinamica edipica, non soltanto per la formazione dell'istanza individuale preposta alla

² Si tratta dai meccanismi "del lavoro onirico" con cui l'inconscio attua la riscrittura dei contenuti pulsionali latenti, in quelli manifesti. La condensazione comporta la sovrapposizione di più significati su un unico elemento del sogno; viceversa la dispersione comporta la distribuzione di un unico significato latente su più persone o situazioni del sogno. Lo spostamento consiste nella tendenza a trasferire l'importanza emotiva di alcuni elementi ad altri per eludere la censura onirica (Freud, 1899).

³ D'ora in avanti ove non ulteriormente specificato i numeri di pagina si riferiscono a Freud (1912/13).

morale, il superio, ma anche per la nascita dell'ordine sociale, della cultura e della moralità collettiva.

Totem e tabù sono dunque i temi da cui parte la riflessione di Freud. Egli si propone innanzitutto di ragguagliare il lettore circa il dibattito in corso sul totemismo, ritenuta una delle prime forme di religiosità umana e dunque oggetto di numerose controversie interpretative; nel precedente capitolo ho accennato ad alcune questioni su cui verteva la discussione antropologica⁴ all'epoca di Freud, pertanto non mi soffermerò oltre.

E' invece nell'analisi dei tabù primitivi che Freud introduce la sua originale interpretazione in chiave psicoanalitica. Seguiamo dunque l'argomentazione dell'autore. Alla base del tabù per Freud vi è l'ambivalenza emotiva. Se il vocabolo polinesiano *tabù*, di difficile traduzione, equivale al latino *sacer*, al greco *hagios*, all'ebraico *qādōš*, dobbiamo supporre che essa contenga in sé la doppia valenza tipica del sacro, *tremendum et fascinans*, come dirà qualche anno più tardi Rudolph Otto (1917). Come già Hubert e Mauss (1899) avevano segnalato, la potenza insita nel sacro non ha connotazioni di valore assolute; talvolta è buono, positivo, benefico, beneaugurale, talaltra, più spesso, perturbante, pericoloso, proibito, impuro.

Freud riporta alcuni casi in cui questa doppia qualificazione del sacro è evidente. Presso i popoli primitivi citati da Frazer (1914/19), il sovrano da un lato è depositario di una forza risanatrice, capace di guarire, rendere fecondo il suolo ecc, dall'altro questa stessa forza è capace di distruggere chi vi si avvicina senza le dovute precauzioni o senza la necessaria preparazione. I sovrani - dice Freud - sono considerati "i portatori di quella misteriosa e pericolosa forza magica che si trasmette per contatto come una carica elettrica e arreca morte e rovina a colui che non sia a sua volta protetto da una carica analoga"⁵ (p. 49).

Proprio per questa sua ambiguità, presso gli stessi popoli primitivi, il sovrano è soggetto a numerosi tabù: alcuni regolano le modalità di accesso dei sudditi al sovrano (ad es. la proibizione di toccarlo), altri riguardano le condotte di vita del sovrano stesso (diete particolari, divieti di movimento). Se infatti il sovrano è colui che assicura l'armonia tra il popolo e la natura, ogni sua azione deve essere conforme a questo compito sacro, mentre, per converso, un'azione mal eseguita, inappropriata, potrebbe trascinare il

⁴ McLennan (1865) volle risolvere il fenomeno del totemismo nel concetto della zoolatria; H. Spencer (1876) nel culto degli antenati (l'aspetto teriomorfo dell'antenato totemico deriverebbe da nomignoli dati agli antenati); Tylor (1871) cercava alle radici del totemismo la credenza nella trasmigrazione delle anime (da animali in uomini), mentre J.G. Frazer (194/19) lo faceva derivare dal concetto animistico dell'«anima esterna», per poi vedere la sua essenza, insieme con Spencer e F.J. Gillen che l'avevano studiato in Australia, nei riti diretti a incrementare la specie animale o vegetale rappresentata dal totem. In generale, per gli evoluzionisti il totemismo era fenomeno universale, tipico di una determinata fase del progresso culturale umano: per Durkheim (1912) e la scuolasociologica francese diventò addirittura la religione originaria di tutta l'umanità, la religione in cui, più che in tutte le altre, l'unità del gruppo stava al centro di ogni preoccupazione e trovava la sua espressione nella venerazione del totem comune.

⁵ Esempi di questo tipo di sacralità distruttiva abbondano anche nell'Antico Testamento, basti pensare alla punizione inflitta a Nadab e Abiu, per aver istituito un fuoco sacro illegittimo per onorare il loro Dio: divorati dal fuoco del Signore (Lv 10).

cosmo nella catastrofe. Di qui l'insieme di prescrizioni severe che regolano la vita del sovrano: dal divieto a tagliarsi capelli, barba, unghie, per tenere intatto e integro il *corpo* sociale, all'obbligo di sedere sul trono senza muoversi per assicurare pace e tranquillità al suo popolo (ad esempio, il Mikado del Giappone nei tempi antichi).

Nella persona del sovrano si concentrano così, secondo Freud, almeno tre contraddizioni: (I) dispone di privilegi speciali ma è soggetto a restrizioni altrettanto rigorose; (II) la forza che emana ha un effetto salutare e positivo se elargita volontariamente dal re, ma diventa pericolosa e mortale se l'iniziativa del contatto proviene dal suddito; (III) il re, infine, è estremamente potente da garantire il buon funzionamento del cosmo, e al tempo stesso tanto vulnerabile da dover essere protetto costantemente da fattori potenzialmente destabilizzanti per l'ordine cosmico.

Ora, se da una prospettiva antropologica, dovremmo fermarci a questa constatazione, adottando il metodo psicoanalitico, possiamo dire qualcosa di più. Freud ricorre alla sua esperienza clinica per ricordarci che nella nevrosi, l'eccessiva affettuosità, cura, sollecitudine nei confronti di una persona cara cela anche una corrente emotiva di segno opposto. L'eccesso di preoccupazioni ansiose – dice Freud – “affiora dovunque esista, oltre all'atteggiamento affettuoso predominante, una corrente contraria ma inconscia di ostilità, dovunque cioè si realizzi un caso tipico di atteggiamento emotivo ambivalente” (p. 57).

Applicando questa dinamica alla condizione dei sovrani, Freud ipotizza che gli atteggiamenti di venerazione e divinizzazione che i sudditi riconoscono al sovrano, nonché le numerose proibizioni a cui lo sottopongono, nascondono nell'inconscio un'intensa carica di ostilità. “Il cerimoniale Tabù non solo isola i re e li innalza al di sopra di tutti i comuni mortali, ma trasforma anche la loro esistenza in un tormento e in un peso insopportabile, costringendoli a una servitù assai più penosa di quella dei loro sudditi” (p. 58).

Nella proibizione, pertanto, analogamente al sintomo ossessivo, sono in atto due tendenze opposte: l'affettuosità espressa nella sollecitudine per il sovrano e l'ostilità inconscia per la sua posizione dominante che si esprime, a insaputa del soggetto, nelle conseguenze negative che la sua sollecitudine ha per la libertà dell'altro. “Il cerimoniale tabù dei re è apparentemente il massimo degli onori e la massima protezione loro accordata, propriamente invece è la punizione per tale elevazione, la vendetta che i sudditi si prendono su di loro”⁶ (p. 58).

⁶ A monte della creazione dei tabù vi sarebbe il desiderio insopprimibile di infrangerli e di mettere in atto i comportamenti proibiti. Tali comportamenti vengono pertanto controllati e contenuti tramite appositi rituali, ripetuti nel tempo e obbligatori (per esempio i rituali di purificazione o il sacrificio animale). Allo stesso modo, i nevrotici vorrebbero agire gli impulsi sessuali proibiti e quelli aggressivi verso il prossimo, ma si difendono da tali impulsi eseguendo azioni specifiche che hanno carattere coattivo: i pensieri ossessivi e le compulsioni. Secondo Freud tali azioni, da un lato soddisfano parzialmente l'affetto rimosso, dall'altro simulano degli atti punitivi e di espiatione con cui il soggetto si ripara dai propri sensi di colpa. Nel sintomo dunque, così come nel tabù, contemporaneamente alla proibizione si esprime anche un soddisfacimento parziale della pulsione.

Un altro tabù, quello dei morti, può aiutarci a svelare un ulteriore meccanismo psichico. Riprendiamo dunque la riflessione freudiana.

Presso quasi tutti i cosiddetti popoli primitivi vigono una serie di proibizioni legate al contatto con i morti; sia esso un contatto fisico diretto (con il cadavere), indiretto (con i parenti dei defunti, vedovi, vedove, costretti a specifiche limitazioni e spesso, ad una forma di isolamento temporaneo) o un contatto puramente simbolico (pronunciare il nome del defunto).

Se il primo divieto può nascere dal ribrezzo per il cadavere, il secondo può insorgere dal pericolo connesso alla rinnovata disponibilità sessuale di una vedova/o (situazione ritenuta però riprovevole e quindi interdetta), la terza proibizione si collega invece espressamente al timore del ritorno dello spirito del defunto.

Gli uomini primitivi ritengono infatti che l'anima, trasformatasi in demone dopo la morte, possa importunare malignamente i vivi e perciò praticano una quantità di cerimonie per tenere lontano lo spirito del defunto, per cacciarlo: si travestono perché lo spirito non li riconosca, deformano il proprio nome per non essere rintracciati, seppelliscono il cadavere lontano dall'accampamento ecc.

I numerosi tabù verso i morti fungono dunque da protezione e difesa dalla malevolenza degli spiriti dei defunti, ma rimane inspiegato ai nostri occhi il perché lo spirito disincarnato diventi tanto malvagio dopo la morte.

Non ci stupisce che una morte provocata deliberatamente, come nel caso dell'uccisione dei nemici in guerra, o del sacrificio di animali a scopo rituale, provochi nell'uomo il timore della ritorsione e della vendetta da parte della vittima. Come avevano fatto notare Hubert e Mauss, citando il sacrificio annuale delle Bufonie (1898, pp. 38 e 64), il sacerdote che compiva materialmente il sacrificio del bue doveva poi darsi alla fuga gettando l'ascia per non incorrere nell'ira della vittima, e, solo dopo una sentenza collettiva in cui veniva dichiarato colpevole il coltello, il sacerdote poteva rientrare e sottoporsi alle purificazioni (analoghe, tra l'altro, a quelle previste per il criminale).

L'interrogativo diventa però di più difficile soluzione quando consideriamo che il timore dei defunti riguardava anche quelli che erano morti di morte naturale, o comunque non provocata dall'uomo.

Alcune spiegazioni intuitive possono essere addotte in proposito: la morte è considerata dall'uomo come la peggiore delle sventure ed è ovvio che i morti siano adirati per il loro destino e invidino i superstiti (Westermarck, 1906); la morte degli altri rimanda alla propria morte e dunque evoca immediatamente paura e timore. Ma queste soluzioni non sono per Freud del tutto convincenti. Anche in questo caso l'esperienza clinica fornisce interessanti spunti. Analogamente ai popoli primitivi che non ritengono mai una circostanza fortuita ma sempre provocata da azioni o pensieri (onnipotenza dei pensieri⁷), anche le persone talvolta, in caso di lutto, possono attribuirsi la responsabilità

⁷ E' tipico di molti popoli non civilizzati ritenere eventi casuali come effetto di pratiche magiche volontarie. Similmente, gli ossessivi sono inconsciamente convinti che un pensiero persistente possa avere effetti concreti nella realtà, sia in negativo che in positivo.

della morte del congiunto, e cadono in quello stato psichico penoso che Freud ha chiamato “autorimprovero ossessivo”. Sebbene a prima vista, esso sia privo di fondamento, perché i soggetti non hanno mancato in nulla concretamente nella cura ai propri cari, esso trae la sua forza e la sua pervasività da una fantasia di morte che i soggetti possono aver espresso inconsciamente verso i propri cari sulla spinta dell’ostilità rimossa.

Eccoci ritornati dunque all’ambivalenza emotiva, ma questa volta Freud fa un passo in più. L’ostilità non riconosciuta, non si accontenta di emergere velatamente nelle proibizioni ma subisce un processo ulteriore: viene estroflessa all’esterno e attribuita al defunto, con un meccanismo frequente sia nella vita psichica normale, sia in quella patologica, a cui diamo il nome di *proiezione* (p. 68). Così l’aggressività, proiettata sullo spirito del defunto, produce nel soggetto una reazione emotiva di timore, e le conseguenti pratiche di rinuncia e divieto. “Ancora una volta – conclude Freud – troviamo quindi che il tabù è cresciuto sul terreno di un atteggiamento emotivo ambivalente” (p. 68).

Ambivalenza emotiva, proiezione, onnipotenza dei pensieri sono dunque dinamiche psichiche talmente radicate nell’uomo da potere essere considerate i fattori propulsori delle prime pratiche religiose ancestrali, i tabù.

Per spiegare la seconda delle grandi formazioni religiose primitive, il totemismo, Freud dovrà chiamare in causa il complesso edipico. Siamo giunti con ciò all’argomentazione principale: nell’ultimo capitolo Freud si spinge a delineare una sua personale spiegazione sull’origine del totemismo e della religione.

2. Dall’orda paterna al totemismo: storia di un’evoluzione filogenetica

Freud riprende l’ipotesi di Darwin, sulla condizione sociale dell’umanità allo stadio più antico del suo sviluppo. Muovendo dall’osservazione dei primati, Darwin aveva ipotizzato che anche l’uomo, in una fase primordiale della sua storia, vivesse in piccole orde ciascuna sotto la tirannia di un maschio più anziano, che deteneva il controllo assoluto sulle femmine e sui figli, scacciando gli esemplari maschi che avessero avanzato preteso sulle donne del clan. Ogni esiliato di una comunità ne fondava poi un’altra di cui diventava a sua volta capo geloso.

Questa condizione dell’umanità tuttavia non era stata mai osservata sul campo, nemmeno come “sopravvivenza”⁸. Per Freud bisognava dunque capire come si fosse passati dall’organizzazione sociale postulata da Darwin, alla fase del totemismo attestata invece nella maggior parte delle popolazioni primitive studiate dagli antropologi.

⁸ Termine di matrice evoluzionista per indicare residui di pratiche antiche che permangono nelle religioni contemporanee svuotate però del loro significato originario. Sono uno strumento utilissimo nelle mani dell’antropologo che da esse può risalire al significato di credenze e pratiche cadute in disuso.

Per descrivere questo processo Freud riprende un'intuizione di Atkinson (1899), espressa nella forma del seguente racconto: un certo punto "i fratelli scacciati si unirono, abbattono il padre e lo divorarono, ponendo così fine all'orda paterna" (p. 145). Atkinson aveva infatti avuto modo di verificare che le condizioni descritte da Darwin e osservabili nei branchi di buoi e cavalli, portavano regolarmente all'uccisione del padre branco. Ma, mentre l'autore inglese supposeva che dopo l'eliminazione del padre, i fratelli ingaggiassero una lotta fratricida per prendere il posto del padre, Freud avanza un'altra ipotesi.

Dopo il parricidio e il pasto cannibalico i figli sono colpiti dal senso di colpa: appagato l'impulso aggressivo si rendono conto che nessuno di loro può prendere il posto del padre, pena la restaurazione del regime precedente⁹. Così, mossi dal *filiale senso di colpa* (p. 147) revocano il loro atto, idealizzano la figura del padre, creando il totem come sostituto del padre ucciso, e si pongono i due tabù fondamentali del totemismo: si proibiscono le madri e le femmine del proprio gruppo inaugurando l'esogamia e si vietano di uccidere l'animale totem. Come unica eccezione a questa norma i fratelli istituiscono il rito del pasto totemico, in cui tutti i membri del clan una volta all'anno si cibano a turno dell'animale sacrificato. Ciò permette ai figli di accogliere in se stessi la vita sacra di cui è portatrice la sostanza del totem, ovvero di perpetuare al proprio interno, in una sorta di identificazione riparatrice, l'esistenza del padre¹⁰. La ripetizione annuale ritualizzata del pasto totemico condensa pertanto in sé atteggiamenti ambivalenti: l'espressione del rimorso e i tentativi di riappacificazione nel pasto comunitario; la rimemorazione del trionfo dei figli sul padre nell'uccisione rituale del totem. "Il pasto totemico – dice Freud – forse la prima festa dell'umanità, sarebbe la commemorazione e la ripetizione di questa memoranda azione criminosa, che segnò l'inizio di tante cose: le organizzazioni sociali, le restrizioni morali e la religione" (p. 146).

Secondo questo percorso esplicativo, dunque, sono l'uccisione del padre primitivo e l'ambivalenza emotiva a dar ragione del sentimento di colpa e della morale che hanno spinto il genere umano ad unirsi e ad organizzarsi in un sistema sociale e religioso capace di operare una ripartizione della colpa comune e di esorcizzare la minaccia che da essa deriva. "La società poggia – scrive Freud – da allora in poi sulla correttezza nel delitto perpetrato insieme, la religione sul senso di colpa e sul rimorso che esso genera, la moralità in parte sulla necessità di questa società, in parte sul bisogno di espiazione

⁹ A differenza di Atkinson dunque, per Freud, i figli si impongono l'obbligo di reprimere l'aggressività insita nella rivalità fraterna, come condizione che sola rende possibile il contratto sociale.

¹⁰ Si nota in quest'ultimo passaggio l'influenza esercitata da Robertson Smith, e più volte dichiarata da Freud. Ciò che consente a Freud di assimilare l'animale totem alla figura del padre è ancora una volta la sua esperienza clinica e in particolare l'osservazione dei casi di zoofobia nei bambini nei quali Freud riteneva di ravvisare sempre un timore verso il padre. Si veda in proposito Freud (1908), *Il caso clinico del piccolo Hans*.

imposta dal senso di colpa” (p. 149). La religione nasce dunque come superamento del complesso paterno, la moralità cresce sul senso di colpa per il misfatto e i sentimenti sociali sorgono per la necessità di dominare la rivalità residua fra i membri della nuova generazione (Freud, 1922, p. 492).

A questo punto non può sfuggire l'equivalenza tracciata da Freud tra evoluzione filogenetica della religione e la formazione dell'istanza morale nello sviluppo ontogenetico del bambino¹¹. Alla base di ogni società e istituzione ci sono, per Freud, i due tabù fondamentali (l'uccisione del padre e l'incesto) che, nella prospettiva ontogenetica, contraddistinguono il complesso edipico. Freud è così giunto a dimostrare, su un campo ben diverso da quello clinico, la validità e l'universalità del complesso di Edipo che appare, nella prospettiva freudiana, il motore di tutta l'azione. Potremmo quasi rivisitare la frase che conclude l'opera di Freud “in principio era l'azione”, con questa formula: “in principio vi fu un *agito* del complesso edipico”¹².

3. Evoluzione del sacrificio e mutamenti nella religione

Per gli scopi della nostra ricerca sul sacrificio dobbiamo anche accennare alla ricostruzione che Freud fa dell'evoluzione successiva della religione, dopo il totemismo. Si osserverà una certa affinità tra le considerazioni freudiane e le ipotesi di Robertson Smith, già tracciate nel precedente capitolo, alle quali Freud si dichiara debitore.

Se dunque Freud ha chiarito il passaggio dall'orda paterna al totemismo, rimane da spiegare *come si è passati dal totemismo al culto tributato a una divinità*.

Benché distinte e consequenziali, queste due fasi hanno per Freud un aspetto di continuità nel comune riferimento simbolico. L'animale totem e gli dei rappresentano infatti entrambi la figura del padre. Freud fa poi notare che le prime divinità erano sempre accompagnate da animali o addirittura erano raffigurate in forma animale; può dunque esserci stata una fase intermedia tra totemismo e adorazione degli dei, di cui lo zoomorfismo costituirebbe una sopravvivenza.

Ma i due potenti propulsori in questo processo furono per Freud, il mutamento del rapporto con l'animale (I) e il mutamento nel rapporto con il padre (II).

Per quanto concerne il primo punto (I), Freud riprende Robertson Smith nel ritenere che l'allevamento, rendendo i capi di bestiame disponibili all'uomo e privandoli della loro

¹¹ Qui Freud non ha ancora formulato il concetto di Super-Io (denominazione proposta nel 1922) ma ha già riconosciuto la presenza di un'istanza morale autonoma.

¹² Per altro confermata dallo stesso Freud anni dopo, in *Il disagio della civiltà* dove afferma: «Non possiamo prescindere dall'ipotesi che il senso di colpa dell'umanità abbia origine nel complesso edipico e venisse acquisito con l'uccisione del padre da parte dei fratelli alleati: in quella occasione un'aggressione non fu repressa ma effettuata, la medesima aggressione che, repressa nel bambino, è destinata ad essere la fonte del senso di colpa» (1929, p. 615).

pericolosità, abbia operato una progressiva desacralizzazione degli animali. Di qui il cambiamento nella valenza del sacrificio: da espressione di identificazione con la potenza dell'animale, a omaggio/culto tributato alla sopraggiunta divinità.

Parallelamente (II), a livello psicologico, si verifica un mutamento nel rapporto con il padre. Con l'andar del tempo, mentre l'ostilità verso il padre si attenua (in virtù anche del parziale appagamento di tale pulsione), cresce il senso di nostalgia e il desiderio di riparazione. I figli cercano così di riabilitare la figura del padre e richiamano in vita l'antico ideale paterno creando le divinità (p. 152). In questa fase il sacrificio riprende la doppia valenza originaria, data dal fatto che il padre è presente sia nel ruolo della vittima (l'animale sacrificato), sia nel ruolo del tributario del culto (la divinità): il rito esprime così da un lato la sopraffazione reale sul padre, dall'altro il suo trionfo simbolico. Mentre dunque l'autorità reale del padre diminuisce, cresce il suo potere religioso.

In questo passaggio apparentemente lineare si è verificato in realtà un ribaltamento psicologico cruciale: se il sacrificio era originariamente una festa istituita dagli uomini e destinata a commemorare il tragico evento, ora invece si configura come un rituale richiesto, imposto dalla divinità che esige il suo culto. Gli uomini trovano così il modo di sgravarsi dalla colpa dell'iniziativa dell'uccisione, attribuendola a dio. Inizia così quello che Freud chiama "il ripudio del grande crimine" (p. 153); l'uomo nega l'aggressione inferta a suo tempo al padre, rifiuta la componente bestiale del suo essere e inizia un processo di identificazione positiva con la divinità¹³.

In questo periodo sono attestate in tutti i popoli del mediterraneo pratiche rituali di sacrificio del dio (Osiride, Attis ecc.), nelle quali permangono intatti i desideri aggressivi verso il padre, ma sono ormai al di fuori del campo di coscienza, mentre prevale l'identificazione col dio ucciso e risorto.

L'introduzione dell'agricoltura segna un'ulteriore svolta in questo processo. Il figlio acquista sempre maggiore importanza nella famiglia per l'indispensabilità della sua manovalanza; inoltre trova un soddisfacimento simbolico ai desideri incestuosi, nel lavorare la Madre Terra¹⁴. Riemerge dunque con sempre maggior chiarezza l'aspirazione del figlio a prendere il posto del dio-padre (p. 155). Nascono in questo contesto figure di divinità giovani (Attis, Adone, Tammuz) che godono dei favori delle divinità materne con le quali riescono a unirsi a discapito del padre; ma la loro sorte, a riprova dell'ambivalenza emotiva, non è delle migliori: muoiono giovani (Adone) o vengono evirati (Attis).

Tutt'altra sorte viene invece riservata a un'altra divinità-figlio, destinata a successo duraturo (p. 156). E' qui che Freud inserisce la sua originale interpretazione della religione cristiana come definitiva vittoria della religione del figlio sul quella del padre.

¹³ Anche se non dichiarato espressamente da Freud, questa fase potrebbe coincidere con la fase della latenza nello sviluppo psicosessuale infantile (Freud, 1905).

¹⁴ In proposito si veda anche Ferenczi (1965).

Freud osserva come la dottrina cristiana contenga validi riferimenti che convalidano l'ipotesi del parricidio primordiale. Poiché il figlio di Dio è stato costretto a sacrificare la propria vita per riscattare l'umanità dal peccato originale, si deve concludere, in accordo con la arcaica legge del taglione, che questo peccato non poteva consistere in altro che in un omicidio. Solo un peccato come questo può esigere, a titolo di espiazione, il sacrificio di una vita. E poiché il peccato originale fu un'offesa compiuta contro Dio padre, il crimine più antico dell'umanità non poteva essere che un parricidio. L'interpretazione sacrificale della morte di Gesù¹⁵ è dunque ulteriore riprova dell'uccisione del padre dell'orda primitiva¹⁶.

Il sacrificio di Cristo, tuttavia, se da un lato appare come una morte espiatoria, dall'altro ha per effetto di innalzare il figlio al rango di dio e provoca un arretramento della figura paterna sul piano simbolico.

Il sacrificio di Gesù infatti, ricordando all'uomo l'antico misfatto e redimendolo, assolve due funzioni psichiche essenziali: rettifica la posizione del soggetto, ricollocando al posto dell'uccisore che fu; ripara l'antico crimine commesso dall'umanità, rendendosi modello di espiazione nel quale l'uomo può immedesimarsi. Un'azione psicologica così benefica per la psiche non poteva che valere al figlio una posizione "accanto, anzi propriamente al posto del padre" (p. 157). Così, nel cristianesimo, il figlio, espiando il peccato, dissolve il senso di colpa che aveva alimentato la religione precedente, e scalza il padre dal suo ruolo preminente nella religione. "In segno di questa sostituzione – dice Freud – viene richiamato in vita l'antico pasto totemico in forma di comunione, nella quale la schiera dei fratelli consuma la carne e il sangue del figlio, non più del padre, e con questo atto si santifica e si identifica con lui" (p. 157). Il Cristianesimo sancisce così la vittoria del figlio sul padre anche in campo religioso.

4. Questioni aperte

La ricostruzione freudiana, qui sinteticamente delineata, non risultava priva di problematicità neanche allo stesso Freud che, a conclusione dello scritto, non mancò di segnalare talune incertezze e perplessità.

Una prima questione riguarda lo statuto reale o immaginario della azione delittuosa originaria. La clinica delle nevrosi dopo il suo punto di svolta del 1896, aveva mostrato che il trauma alla base della nevrosi è più spesso una fantasia che un evento reale¹⁷.

¹⁵ Freud adotta l'interpretazione tradizionale della morte di Gesù in chiave sacrificale/espiatoria. Benché consapevole del ruolo di Paolo e di Anselmo di Canterbury (1098) nel rafforzare tale interpretazione, Freud non è tanto interessato a problematizzare storicamente la questione ma a comprenderne i risvolti psicologici.

¹⁶ Si veda anche Osea 12,15 in cui ci sarebbe, secondo Freud, un accenno all'antica uccisione.

¹⁷ Nel 1897 in una ormai famosa lettera a Fliess, Freud ammette che le reminiscenze di violenze sessuali narrate dai pazienti erano solo fantasie infantili «non credo più ai miei neurotica» e abbandona così la

“Alla base del senso di colpa dei nevrotici – scrive Freud – ci sono soltanto realtà psichiche non realtà di fatto. La nevrosi è caratterizzata dal porre la realtà psichica al di sopra della realtà di fatto, di reagire ai pensieri con la stessa serietà con cui uomini normali reagiscono soltanto di fronte a fatti reali” (p.162). Si potrebbe pertanto applicare la stessa constatazione al parricidio originario e supporre che la colpa commessa dai figli contro il padre non sia un fatto realmente avvenuto, ma una *fantasia* sorretta da impulsi ostili e aggressivi che si è impressa a tal punto nella psiche primitiva da ripercuotersi incessantemente sulle generazioni successive. “In tal modo si eviterebbe la necessità di far risalire l’inizio del nostro patrimonio di civiltà, di cui siamo giustamente così orgogliosi, a un delitto odioso che offende tutti i nostri sentimenti” (p. 162).

Ma, pur non escludendo questa ipotesi, Freud ritiene che il realismo storico si presti meglio a spiegare i fatti. Innanzitutto l’ipotesi dell’evento reale è in grado di gettar luce sul passaggio dall’orda paterna al clan fraterno e in secondo luogo permette di render conto di certi fenomeni psichici individuali altrimenti oscuri. L’angoscia del bambino dei nostri tempi, davanti ad un padre che egli suppone terribile, sembra in gran parte ingiustificata se ci si attiene esclusivamente all’osservazione del padre reale, ma diventa comprensibile alla luce della storia passata dell’umanità (in cui il padre reale doveva davvero essere terribile). In base all’assunto che l’ontogenesi ricapitola la filogenesi, Freud ritiene che sia possibile spiegare la regolarità e l’universalità dei fenomeni nevrotici e dei fantasmi in generale, ricollegando la realtà psichica individuale ad una realtà preistorica. Se ogni individuo si trova inevitabilmente coinvolto nel fenomeno del senso di colpa è in definitiva perché le tracce mnestiche sopravvivono nella nostra eredità arcaica (Cocchetti, 1998). Alla luce di questa concezione, il senso di colpa, non è uno stato originario dell’essere ma una condizione acquisita in seguito ad una contingenza pre-istorica.

Quasi ad un quarto di secolo di distanza dallo scritto *Totem e Tabù* (1912-13), Freud in *L’uomo Mosè e la religione monoteistica* (1934-38) ribadirà la stessa tesi¹⁸.

teoria del trauma reale per iscriverlo invece nella realtà psichica. Ad una prima concezione che individuava l’eziologia delle nevrosi in traumi infantili contingenti, Freud sostituisce quindi una teoria che riconduce il sintomo al fantasma, attribuendo a quest’ultimo la funzione di esprimere in chiave immaginaria una vita pulsionale biologicamente determinata nelle sue grandi linee. Il mondo fantasmatico si configura nella psicoanalisi come un mondo che ha una sua consistenza, un’organizzazione e un’efficacia inconscia che si esprimono nel concetto di “realtà psichica”.

¹⁸“Se studiamo le reazioni ai traumi del bambino piccolo, siamo spesso sorpresi di trovare che esse non si attengono strettamente all’effettiva esperienza individuale, ma si allontanano da essa in una maniera che si adatta assai meglio al modello di un evento filogenetico e che, in modo del tutto generale, si spiega solamente mediante un suo influsso. Il contegno del bambino nevrotico verso i genitori nel complesso edipico e in quello di evirazione abbonda di tali reazioni, che individualmente appaiono ingiustificabili e divengono comprensibili solo filogeneticamente, poste in relazione con le esperienze di generazioni precedenti. Sarebbe interessante presentare al pubblico l’intero materiale del quale mi posso qui valere. La sua evidenza è secondo me sufficiente per arrischiare ancora un passo ed avanzare la tesi che l’eredità arcaica degli uomini non abbraccia solo disposizioni, ma anche contenuti, tracce mnestiche di ciò che fu vissuto da generazioni precedenti. Con questo sia l’estensione che l’importanza dell’eredità arcaica verrebbero accresciute in maniera significativa” (1934/38, pp. 419-420).

Freud aggiunge poi a sostegno della sua argomentazione che la distinzione tra pensiero e azione (su cui si basa l'intera autocritica) non era così netta nell'uomo primitivo i cui processi di pensiero, fortemente sessualizzati, erano caratterizzati da una sopravvalutazione narcisistica tale da conferire loro la pregnanza emozionale e la concretezza di una azione reale (Cocchetti, 1998). Per Freud, proprio in virtù della commistione/indissolubilità tra pensare e agire, nell'uomo primitivo "il pensiero si trasforma senz'altro in azione, per lui l'azione è in un certo senso un sostituto del pensiero. Ecco perché credo, pur senza pretendere di essere pervenuto ad una certezza definitiva, che nel nostro caso si possa presumere: "In principio era l'Azione" (p. 163-164).

Se prendiamo per buona la soluzione freudiana dell'evento reale rimane poi da chiarire come certe dinamiche psichiche siano arrivate da quell'epoca remota fino a noi; in altre parole bisogna dare conto della trasmissione transegenerazionale delle disposizioni inconse. "Facciamo sopravvivere per molti millenni il senso di colpa causato da un'azione, e lo facciamo restare operante per generazioni e generazioni che di questa azione non possono aver avuto nozione alcuna" (p. 160). Freud ritiene che si debba ipotizzare l'esistenza di una psiche collettiva il cui funzionamento è analogo a quello della psiche individuale, ma i cui contenuti sono accessibili universalmente a tutti gli uomini. Tale supposizione, per Freud sarebbe l'unica in grado di spiegare la trasmissione di nozioni, apprendimenti, conoscenze da una generazione all'altra, senza che vi sia ogni volta un ri-apprendimento. "Se i processi psichici di una generazione non si prolungassero nella generazione successiva, ogni generazione dovrebbe acquisire ex novo il proprio atteggiamento verso l'esistenza, e non vi sarebbe in questo campo nessun progresso e in sostanza nessuna evoluzione" (p. 161)". Bisogna pertanto supporre che non solo certe disposizioni ma anche contenuti, tracce mistiche di un'epoca antica si siano sedimentati e siano divenuti patrimonio ereditario (Freud, 1934/38, pp. 420, 449).

L'ipotesi freudiana qui tracciata è espressamente apparentata all'idea di inconscio collettivo junghiano dal quale però prende le distanze per l'aspetto di storicità dei suoi contenuti. Se per Jung l'inconscio collettivo conteneva archetipi, ovvero forme a priori dell'esperienza e del pensiero, influenzati storicamente ma esistenti da sempre; per Freud queste tendenze collettive erano state apprese in un certo periodo della storia dell'umanità e si erano poi sedimentate nella forma di dinamiche psichiche individuali. L'ipotesi di Freud è così visibilmente influenzata dal lamarkismo, teoria che concepiva una possibile trasmissione dei caratteri acquisiti, ma caduta in discredito all'epoca dell'autore¹⁹. Anche Jung d'altro canto fu accusato di riferirsi alla medesima teoria, ritenuta sorpassata²⁰.

¹⁹ Fatto del quale per altro Freud era consapevole: "Per la verità, la mia posizione è resa più difficile dall'atteggiamento attuale della scienza biologica, che non vuol sentir parlare di proprietà acquisite dai

Mi sembra opportuno in conclusione accennare ad una problematica metodologica che traspare dall'argomentazione freudiana. Si tratta di una critica formale che non intacca le geniali intuizioni di Freud, e si inserisce nell'alveo della critica di Gruenbaum (1984) alla psicoanalisi.

Nei primi capitoli del testo Freud si propone di spiegare alcune dinamiche psichiche dei popoli primitivi ricorrendo alle analogie riscontrate nella clinica della nevrosi. Niente da obiettare in questo procedimento: Freud utilizza una teoria che si è dimostrata valida in un campo applicata ad un contesto diverso. Ma nell'ultimo capitolo Freud si propone lo scopo inverso, ovvero spiegare certe manifestazioni psichiche sulla base dei lasciati emozionali di un episodio ancestrale. In altre parole, il discorso freudiano dapprima chiarisce l'andamento dei fenomeni storico-antropologici sulla base di meccanismi psicologici individuati in sede clinica e poi all'inverso spiega l'universalità di certe dinamiche psichiche individuali sulla base di presunti fatti pre-istorici. A livello metodologico ciò comporta una circolarità viziosa perchè la teoria con cui Freud costruisce i dati (la psicoanalisi) è la stessa con cui li interpreta (sempre la psicoanalisi)²¹.

Potremmo dire che la teoria freudiana oscilla tra il realismo storico, (per cui anche le dinamiche psichiche sono storicamente determinate) e una forma di panpsichismo (per cui alla base delle contingenze storiche vi sono sempre le medesime dinamiche psichiche). Sebbene Freud, a differenza di Jung, sembri propendere per la prima opzione, rimane comunque un'ambiguità di fondo.

E' interessante notare come i due autori, a fronte della medesima constatazione, la presenza di esperienze psichiche che trascendono l'esistenza individuale, abbiano fornito risposte diverse: la ricerca di un prototipo storico da cui tutto è disceso (Freud), la ricerca di strutture formali a priori che informano costantemente l'esperienza del presente (Jung). Pur nella loro diversità, tuttavia, queste ipotesi fanno trasparire con chiarezza ciò che le sostanzia, la necessità di render conto di quella connotazione sovraindividuale e sovraperonale che caratterizzava certi contenuti psichici inconsci.

5. Verso una visione psicoanalitica del sacrificio

La prospettiva freudiana sul sacrificio appare decisamente innovativa. La sua novità consiste, non solo nell'aver applicato concetti psicoanalitici allo studio di una pratica

discendenti per eredità. Ma confesso in tutta modestia che ciononostante non posso rinunciare a questo fattore nello sviluppo biologico" (Mosè, p.420).

²⁰ Oggi in realtà, le moderne teorie della genetica sembrano in un certo senso rivalutare l'ipotesi di Lamarck; negata la trasmissione genetica viene però accettata la presenza di una trasmissione culturale inconscia, che non si serve unicamente della comunicazione verbale linguistica, ma passa anche attraverso altre modalità di comunicazione e apprendimento.

²¹ Ciò comporta la violazione del cosiddetto "principio di indipendenza del materiale probatorio", enunciato da Kosso (1992).

umana, ma nell'aver riportato all'attenzione degli studiosi un aspetto fondamentale del sacrificio: l'uccisione.

Mentre gli antropologi evoluzionisti indagavano i significati socialmente riconosciuti del rito, Freud ne ricerca il significato inconscio partendo dalla realtà dell'azione.

Facciamo ipoteticamente dialogare Mauss e Freud. Mauss direbbe che nel sacrificio, l'uomo entra in contatto con il sacro evitandone gli effetti deflagranti/mortali, incanalandoli su una vittima. L'uomo cerca attivamente il contatto con il sacro usando però l'animale come parafulmine. Per l'antropologo, la finalità del rito è quindi protettiva, conservativa. Freud accetterebbe una simile interpretazione nel caso in cui la causa dell'uccisione fosse ad esempio una catastrofe naturale; ma nel sacrificio è l'uomo e nessun'altra forza impersonale (a parte le sue pulsioni) l'autore dell'uccisione. Che cosa dovremmo dedurre secondo Freud? Che l'uomo ha proiettato l'impulso aggressivo sul sacro, di conseguenza se ne sente minacciato e cercherà di stornarlo su un'altra vittima. Il sacrificio ha dunque sì per l'uomo una funzione di protezione ma dai suoi stessi impulsi distruttivi.

Freud ha dunque ben evidenziato come le funzioni socialmente riconosciute del sacrificio (il dono, il contratto, la relazione tra sacro e profano ecc.) siano talora formazioni secondarie con le quali l'uomo dà sfogo all'impulso aggressivo sottraendosi al senso di colpa per l'uccisione. Come mi ha fatto notare il prof. Giannetto, se ci atteniamo alla letteralità dell'azione, si tratterebbe dell'uccisione di animali, allo scopo di cibarsene: in tal caso il rovesciamento operato dall'uomo attribuendo l'iniziativa del sacrificio alla divinità sarebbe una giustificazione della dieta carnea.

Ma per Freud l'animale, al di là della sua reale natura, è anche un rappresentante del padre; vi è sempre per Freud una componente di proiezione psichica, per cui non esiste oggetto concreto privo della sua controparte fantasmatica. Così il concreto uccidere e mangiare l'animale e dividerlo con altri, significa per la psiche far fuori il rivale edipico, appropriarsi della sua forza, incorporarne gli attributi e la potenza e allo stesso tempo creare fratellanza sulla base di tale comunione di cibo/pensieri.

Ebbene Freud ci dice ancora qualcosa di più. L'azione criminosa compiuta dai fratelli avrebbe potuto avere effetti tutt'altro che moralizzanti se avesse soddisfatto interamente la pulsione. E' l'impossibilità di tale appagamento, dovuto alla necessità di mediare tra le richieste dei numerosi fratelli, che ha costretto l'uomo a cercare un compromesso. In definitiva per Freud è la frustrazione della pulsione causata dalla realtà dei fatti che fonda il contratto sociale e ed è premessa della moralità. "Come sappiamo – ammette Freud – gioca molto di più a favore della moralità l'insuccesso che non la soddisfazione" (p. 147n).

Possiamo essere d'accordo o meno con la ricostruzione freudiana ma dobbiamo riconoscere il valore fondante del limite in questo processo. In quell'evento primordiale l'uomo ha in qualche modo scoperto che anche l'espressione più libera delle proprie pulsioni ha risultati inaspettati e imprevedibili che intaccano il successo dell'azione. La realtà è dunque lo scoglio insormontabile contro cui si infrangono le pretese pulsionali.

Capitolo 3

SIGNIFICATI CONSCI E INCONSCI DEL SACRIFICIO: ROGER MONEY-KYRLE

1. Il dibattito sull'Edipo

L'opera di Freud ebbe particolare risonanza sia nel mondo psicoanalitico, sia nell'ambiente antropologico e non tardò a suscitare entusiasmi, obiezioni e critiche. Ciò che più scuoteva la nascente antropologia etnografica, sempre più interessata alla specificità delle singole culture e alla loro coerenza interna, era l'assunto freudiano che il complesso edipico avesse carattere universale e fosse dunque ravvisabile in tutte le società umane. La filosofia dal canto suo esprimeva maggiori riserve sull'idea freudiana della trasmissione transgenerazionale delle dinamiche psichiche acquisite, ipotesi troppo apparentata con il vecchio lamarkismo.

Sul versante antropologico fu il britannico Bronislaw Malinowski, padre della prospettiva funzionalistica, a dare avvio ad un acceso dibattito sulla validità del complesso edipico al di fuori del contesto della famiglia monogamica europea. Nel suo testo del 1927, *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, l'antropologo descrive la società trobriandese matrilineare come caratterizzata da dinamiche di erotismo e ostilità intrafamiliare ma spostate su figure diverse da quelle proposte da Freud. I trobriandesi, non riconoscendo la paternità biologica all'uomo¹, assegnano al padre un ruolo marginale all'interno della famiglia. Il figlio tende così a esprimere odio e ostilità nei confronti dello zio, riconosciuto detentore dell'autorità, e fiducia e affettività verso il padre a cui spetta il ruolo di amico e confidente. L'attrazione incestuosa del maschio è invece rivolta precocemente verso la sorella e i rapporti con essa sono socialmente regolamentati e soggetti a numerose restrizioni; su di lei, e non sulla madre, è indirizzato il tabù dell'incesto.

A partire da queste osservazioni Malinowski definì una versione spostata del complesso edipico, "il complesso matriarcale, caratterizzato dal desiderio di unirsi alla sorella e uccidere lo zio materno" (Fabietti 2001, p. 114). Per l'antropologo, la variante

¹ Essi considerano infatti la procreazione come l'ingresso nel corpo della donna di spiriti di defunti della linea di discendenza materna.

trobriandese dell'Edipo dimostrava che ogni configurazione emotiva familiare andava compresa all'interno della specifica organizzazione sociale e culturale di un popolo, e non assunta aprioristicamente come modello di descrizione e interpretazione. Egli mise dunque in discussione l'estensione del complesso edipico a tutte le società umane e i tentativi compiuti da alcuni studiosi di ravvisare tale situazione conflittuale all'interno di contesti socio-culturali molto diversi da quello euro-occidentale.

La riflessione di Malinowski, suscitò presto la reazione di alcuni noti psicoanalisti (tra cui Ernest Jones, 1927) che, interpretando diversamente i dati raccolti da Malinowski, ne trovarono ulteriore conferma delle loro tesi. L'operazione metodologica da essi effettuata interessa i fondamenti del metodo psicoanalitico, ed è quindi utile ricordarla.

Per la psicoanalisi l'assenza di un dato che ci si aspetta di trovare (ad esempio l'odio verso il padre presso i trobriandesi) non inficia la regola (il complesso edipico), se è possibile dimostrare che quella mancanza non è casuale ma è voluta, ovvero è l'effetto di una strategia psicologica o sociale finalizzata proprio all'occultamento di quel dato. Ma come si riconosce se l'assenza del dato è un'effettiva mancanza o frutto di un disconoscimento volontario? Ci sono alcuni indizi che permettono di riconoscere un meccanismo di difesa in atto: di solito la negazione è impermeabile alle evidenze contrarie e si serve di razionalizzazioni molto fantasiose. I trobriandesi, ad esempio, rifiutando il rapporto tra coito e concepimento², sono costretti a negare l'adulterio, per cui quando un uomo rientra a casa da un lungo viaggio e trova la moglie incinta, egli si spiegherà la faccenda pensando che gli spiriti ingravidanti sono incontrollabili, e così si risparmierà la rabbia per l'accaduto ed eventualmente la rottura dell'equilibrio familiare e la vendetta contro l'amante. La spiegazione è vistosamente fantasiosa e contraria all'esperienza della relazione tra unione sessuale e nascita; ci deve pertanto far sospettare che sia in atto un meccanismo di difesa³.

Adottando questo peculiare punto di vista, lo psicoanalista può ipotizzare che presso i trobriandesi, l'odio verso il padre non sia assente, bensì negato o spostato su un'altra figura per evitarne gli effetti psicologicamente e socialmente dannosi⁴. La negazione della paternità biologica del padre, operata dai trobriandesi, assolve infatti a due compiti difensivi fondamentali: preserva l'individuo da sentimenti ambivalenti nei confronti del padre, agevola la coesione sociale e la convivenza tra i membri della società, evitando disarmonie legate alla gelosia. Di questo avviso è ad esempio Mauro Mancina, noto psicoanalista freudiano, secondo cui "la negazione del ruolo del padre nella procreazione serve a negare le angosce (in particolare la gelosia) collegate all'Edipo. Lungi dal dimostrare che l'Edipo non esiste nelle società primitive matrilineari, la

² Per i trobriandesi l'accoppiamento rimane necessario ma al solo fine di produrre l'apertura della vagina, mentre il potere generativo dello sperma viene negato (Massenzio, 1998).

³ Anche Massenzio (1998), pur partendo da un punto di vista diverso da quello psicoanalitico, ammette che "non si tratta di una semplice ignoranza della paternità fisiologica ma di un voluto disconoscimento di quest'ultima" (p. 472).

⁴ Negazione, spostamento, proiezione, introiezione ecc. sono meccanismi di difesa inconsci con cui la coscienza si protegge da eccessive richieste pulsionali o da esperienze troppo intense che non è in grado di fronteggiare direttamente. Come meccanismi della coscienza collettiva, essi tentano di preservare il corpo sociale da tendenze potenzialmente disgreganti.

ricerca di Malinowski lo conferma e ne sottolinea la potente carica emozionale che costringe il trobriandese a difendersi attraverso la negazione degli eventi biologici collegati alla paternità e la scissione e lo spostamento dei sentimenti edipici più ostili dal padre al fratello della madre” (Mancia, 1994, p. 9).

La psicoanalisi rispose dunque alla critica malinoskiana ricorrendo alla specificità del suo metodo capace di svelare quelle dimensioni psichiche impercettibili all’occhio non clinico.

Avversato da alcuni psicoanalisti il contributo di Malinowski, fu a dispetto di ciò, un tentativo pionieristico di applicare i concetti psicoanalitici allo studio delle culture – modello poi assai poco perseguito dagli antropologi successivi (ad eccezione di altri psicoanalisti a vocazione antropologica, Geza Roheim e John Layard) che videro nella confutazione del maestro una legittimazione a liquidare la questione psicoanalitica. Malinowski ebbe comunque il merito di tentare una collaborazione tra antropologia e psicoanalisi; si prestò a verificare sul campo una dinamica psichica e ne confutò non la sua esistenza, né la sua pertinenza teorica bensì la sua pretesa universalità. Egli mise invece in luce l’interdipendenza tra la dinamica psichica affettiva individuale e i rapporti sociali e di autorità tipici di ogni società e di ogni epoca.

Alla fine degli anni Venti, proprio mentre era in corso questa vivace controversia, Roger Money-Kyrle, filosofo e psicoanalista di formazione freudiana, si adoperò nel tentativo di applicare in modo originale le scoperte della psicoanalisi allo studio delle pratiche sociali e culturali.

Formatosi a Vienna sotto la guida di Moritz Schlick, questo autore poliedrico e dalla vita tumultuosa, fece confluire nella sua opera il rigore metodologico ereditato dal neopositivismo di Schlick e la fecondità interpretativa offerta dalla nascente disciplina psicoanalitica, con cui egli entrò in contatto grazie alla sua analisi personale prima con Ernest Jones, poi con Freud e in seguito con Melanie Klein.

Nel 1930, nell’opera “*Il significato del sacrificio*”⁵, Money-Kyrle si propose di comprendere le motivazioni psicologiche sottostanti il rituale sacrificale alla luce del pensiero di Freud, con l’intento svilupparlo e chiarirlo nei suoi punti critici.

Come già accennato, uno degli aspetti problematici della teoria freudiana di *Totem e Tabù* era il serpeggiante lamarkismo, di cui lo stesso Freud si dichiarava consapevole ma incapace di modificare. Money-Kyrle cercò innanzitutto di rivedere questa posizione e di darle una configurazione più accettabile e coerente con la teoria darwiniana.

Secondo Money Kyrle per spiegare la presenza e la ripetizione del rituale sacrificale non c’è bisogno di supporre una trasmissione di disposizioni acquisite in seguito ad un evento originario (il parricidio), ma è sufficiente ammettere che in ogni sacrificio, siano in atto medesime motivazioni, e analoghe tradizioni. “Possiamo immaginare – dice Money-Kyrle – che, quando gli individui di una generazione perpetuano le usanze di quella precedente, lo fanno perché hanno gli stessi bisogni e perché le usanze dei padri

⁵ D’ora in avanti se non ulteriormente specificato i numeri di pagina si riferiscono a Money-Kyrle (1930).

sono un esempio di come soddisfarli. Sembrerebbe dunque che tradizione e motivazione siano entrambe necessarie, e nessuna di per sé sufficiente, a generare un'usanza" (p. 181). La ripetizione di una pratica come quella sacrificale non deriva quindi dalla riattivazione di un contenuto acquisito sulla spinta dalla coazione a ripetere, come aveva proposto Freud, ma è di volta in volta il risultato del compromesso tra le disposizioni edipiche innate e le credenze e i dispositivi culturali ereditati⁶. La ricorrenza di una certa prassi è dunque sostenuta da immutate motivazioni dell'uomo e analoghe forme culturali.

Money Kyrle riusciva così a soddisfare sia la condizione dell'unità psichica del genere umano, indispensabile alla psicoanalisi per presentarsi come disciplina feconda e applicabile anche a culture diverse da quella euro-occidentale, sia la variabilità culturale delle manifestazioni psicosociali, che l'antropologia, dopo l'esordio evoluzionistico, si apprestava a mettere a fuoco e a valorizzare.

Ebbene, se per un etnologo come Malinowski le varianti culturali sgretolavano la presunta unità del fenomeno sacrificale, per lo psicoanalista esse, una volta spiegate come modalità difensive, non risultavano che variazioni su un unico tema, il parricidio, e a loro modo ne confermavano la presenza nell'inconscio, costretto a mascherare variamente i suoi impulsi per non incorrere nell'ambivalenza emotiva e nella riprovazione sociale. "Il matriarcato melanesiano – dice cautamente Money-Kyrle a proposito della critica di Malinowski – non potrebbe avere lo scopo di proteggere il padre dall'odio dei figli, un odio che è pericoloso per la società?" (p. 32n). In questa considerazione Money-Kyrle si avvale del metodo psicoanalitico appena illustrato: l'occultamento dell'ostilità nei confronti del padre (negazione), e il suo trasferimento parziale sulla figura dello zio materno (spostamento), operati dalla censura sociale melanesiana, sono finalizzati alla salvaguardia della coesione sociale da spinte di ostilità e aggressività intragruppali.

2. Il contributo di Roger Money-Kyrle sul sacrificio

L'intera argomentazione di Money-Kyrle è per noi molto interessante non solo per la sua originale interpretazione del sacrificio, ma anche per la chiarezza e la trasparenza filosofica con cui espone il suo metodo di indagine e di interpretazione.

Per Money-Kyrle, chiunque abbia fatto esperienza della psicoanalisi, converrà sul fatto che i riti sacrificali celano un'istanza aggressiva nei confronti del padre. Si pone così fin da principio il problema che la giustezza delle scoperte della psicoanalisi passa attraverso l'averne verificato la bontà nell'esperienza terapeutica. Come ovvio ciò costituisce una limitazione considerevole dei potenziali estimatori delle idee psicoanalitiche. "Le evidenze psicologiche – dice Money-Kyrle – possono essere giudicate adeguatamente soltanto da coloro che hanno fatto esperienza in prima persona

⁶ Questa concezione si avvicina maggiormente all'idea di inconscio collettivo di Jung, in cui configurazioni archetipiche a priori si manifestano diversamente a seconda della disposizione mentale del soggetto e del contesto storico-sociale.

della giustezza dell'insegnamento di Freud". Money-Kyrle suppone cioè che chi ha operato su di sé un disvelamento di tali impulsi aggressivi e dei loro meccanismi difensivi potrà scorgerli anche altrove⁷. Dunque chi possiede tale background esperienziale oltre che teorico, secondo Money-Kyrle sarà persuaso dalla sua argomentazione che la determinante psicologica del sacrificio è l'ostilità verso il padre. Dimostrare ciò è un obiettivo al tempo stesso più limitato di quello di Freud che si era spinto fino alla ricostruzione dell'origine storica della pratica sacrificale, ma più oneroso poiché comporta lo studio e l'analisi delle molte pratiche sacrificali conosciute. Del resto la scelta di limitarsi alle motivazioni inconsce del sacrificio e di non addentrarsi nelle questioni storiche della sua origine era anche dettata da una preoccupazione metodologica: la psicoanalisi, con il suo metodo clinico, poteva offrire una adeguata visione sincronica della psiche ma rischiava di fallire nell'analisi storico-diacronica, incorrendo in una proliferazione di possibili soluzioni, tutte ugualmente valide⁸. Focalizzandosi invece sulle "motivazioni inconsce che vengono soddisfatte dal rito sacrificale", la pluralità delle opzioni interpretative sul sacrificio non andavano a detrimento della loro correttezza, ma erano invece garanzia di completezza.

2.1 Dinamica emotiva del sacrificio

Money-Kyrle analizza innanzitutto quel tipo di sacrificio in cui la vittima è un Dio, uno spirito, un essere potente, un totem. Oltre ad essere tra i sacrifici più arcaici, è quello che meglio esprime gli impulsi edipici. Per Money-Kyrle dobbiamo dare per acquisite le principali scoperte della psicoanalisi. In poche parole: la pulsione aspira al suo soddisfacimento, e ogni oggetto che frustra la pulsione suscita odio. Poiché il primo oggetto d'amore non può essere altri che la madre, il padre, in quanto rivale, diventa oggetto di odio inconscio. Dal momento, però, che il padre è detentore dell'autorità e del potere, il bambino prova per lui anche paura e riverenza.

Tre sono dunque le emozioni primarie dell'uomo: amore, odio, paura, le stesse che ritroviamo nel rapporto dell'uomo primitivo con il totem.

L'odio è un impulso attivo e distruttivo. "L'io odia, aborrisce, perseguita con l'intenzione di mandarli in rovina tutti gli oggetti che diventano per lui fonte di sensazioni spiacevoli" (p. 183). Nel sacrificio ravvisiamo sempre una componente di odio eterodiretta, nell'uccisione rituale dell'animale e, un tentativo di regolamentare la

⁷ Sulle criticità metodologiche insite in questo approccio, potenzialmente autoriferito, si veda il celebre riflessione di Popper (1969). Il filosofo critica l'affidabilità del metodo psicoanalitico in quanto i dati clinici ottenuti per questa via sono irrimediabilmente contaminati dalla formazione dell'analista e dalle sue aspettative. Se per interpretare correttamente i dati, il clinico deve possedere una formazione psicoanalitica, ciò significa che i dati diventano significativi solo alla luce della teoria scelta e non si dà la possibilità di un controllo oggettivo delle ipotesi in sede extraclinica. Questa circolarità viziosa per Popper impedisce la possibilità di smentita delle ipotesi, criterio invece indispensabile per una buona scienza. In proposito si veda Castiglioni & Corradini (2003).

⁸ Dice in proposito l'autore: "i risultati non saranno sicuri, poiché un determinato obiettivo può essere raggiunto per molte strade che, da un punto di vista psicologico sono tutte ugualmente possibili" (p. 8).

pulsione distruttiva attraverso i dispositivi strutturati del rituale e del tabù. “Che il totem sia effettivamente odiato può essere dedotto da due elementi: dal tabù che protegge la sua vita, e dall’atto che la distrugge” (p. 184). La distruzione del Totem genera nei fedeli la sensazione temporanea di essersi liberati dell’influenza dell’autorità e di poter dare sfogo agli impulsi. Spesso infatti – dice Money-Kyrle – al sacrificio seguiva un’orgia, in cui tutti i tabù incluso quello dell’incesto potevano essere sistematicamente infranti.

Soddisfatto l’impulso distruttivo con l’uccisione, riaffiora però l’amore per il padre, temporaneamente sopito per dar sfogo all’odio; l’amore, in qualità di istanza riparativa, si adopera adesso per ricostruire simbolicamente l’oggetto danneggiato o distrutto. Nel rito totemico assistiamo a questo processo dapprima con l’ingestione del dio-totem e l’abbigliamento con la sua pelle che perpetuano l’esistenza del totem internamente al fedele, e successivamente (terminato il banchetto) con la riabilitazione del totem nella sua posizione guida della società.

Benché l’uccisione sia stata compensata con questi accorgimenti, il fedele al termine del rituale, si trova confrontato con una terza emozione, la paura. Quand’anche la pulsione sia stata soddisfatta, essa non arreca una condizione di benessere se non transitoria e parziale; genera invece uno stato spiacevole noto come timore della ritorsione. “Persino la distruzione dell’oggetto di amore e odio non libera definitivamente i fedeli dalla paura. La loro introiezione dell’imago è incompleta e di breve durata. Lo spettro dell’animale ucciso continua a vivere nella loro immaginazione” (p. 191).

Per Money-Kyrle il timore provato per il totem non è originario ma deriva da un processo psichico di proiezione. Il meccanismo sarebbe più e meno il seguente: il fedele rimuove il proprio odio per il totem e lo proietta su di esso; a questo punto egli vive il totem, caricato della sua quota di aggressività, come ostile e persecutorio e di conseguenza si adopera per placarlo o sfuggirne l’ira. Gli stati d’animo che d’ora in avanti il fedele sperimenterà (senso di colpa, desiderio di punizione, timore della ritorsione ecc.) promanano per Money-Kyrle dall’odio proiettato. “Ora si può comprendere – dice l’autore – che cosa si intenda per senso di colpa e desiderio di punizione. Il desiderio di punizione non è null’altro se non l’impulso distruttivo invertito, e il senso di colpa è semplicemente la paura di tale odio” (p. 193)⁹.

Con la proiezione il fedele ha così invertito l’impulso distruttivo, originariamente eterodiretto, contro se stesso. Se l’aggressività eterodiretta è potenzialmente dannosa per la società, l’odio rivolto contro sé stessi è pericoloso per l’individuo. Pertanto, egli deve difendersene. Per far ciò vi sono varie strategie possibili di cui troviamo traccia nei rituali. “Una prima difesa contro l’odio invertito è forse il patto di condividere la colpa” (p. 191). Nel totemismo l’obbligo imposto ai membri del clan di cibarsi della carne

⁹ Anticipo subito una considerazione che svilupperò più avanti. Che la paura nei confronti del totem sia la risultante dell’odio proiettato può essere accettabile prima che venga compiuta l’azione criminosa; ma dopo che questa si è consumata nel sacrificio, nell’uccisione rituale del totem, la paura (nella sua accezione di senso di colpa e timore della ritorsione) diventa un sentimento reale. C’è un’oggettività della colpa e dunque un’autenticità della paura e del senso di colpa. Torneremo a breve su questo punto.

dell'animale ucciso deriva secondo Money-Kyrle dal desiderio di spartire equamente la colpa e di assicurarsi l'alleanza degli altri in caso di vendetta. Money-Kyrle critica dunque la spiegazione comune che vede nell'obbligo di condividere il pasto una forma di protezione contro la vendetta della vittima, incapace di danneggiare la sua stessa carne. Per Money-Kyrle invece, "la motivazione più profonda sembrerebbe essere il desiderio che gli altri non sfuggano alla colpa, piuttosto che un'ansiosa sollecitudine per paura che rimangano senza protezione contro la vendetta" (p. 192).

Un'altra soluzione possibile è quella di disconoscere la propria colpa e scaricarla su un oggetto che per sua natura non può patire le pene della punizione. Il caso più lampante è rappresentato dal sacrificio delle Bufonie, già citato, in cui l'ascia del sacrificio viene giudicata colpevole, condannata e gettata in un baratro, mentre l'uccisore viene assolto; poi il bue ucciso viene riempito di paglia e aggogato all'aratro come a indicare che nulla è in realtà avvenuto.

Queste due difese sono accomunate dal fatto che, mediante esse, il colpevole si sottrae alla punizione, o calamitandola su un oggetto e negando il crimine, o distribuendola su altri, così che la propria parte risulti sopportabile.

Vi è però una terza situazione: quando il soggetto non cerca di stornare l'ira proiettata ma si assume la colpa immaginata e la punizione che gli spetta, pensando con ciò di estinguere il suo debito e purificarsi dal suo delitto. E' questo il caso dei frequentissimi rituali di espiazione. Essi possono essere diretti verso il Sé, (autoflagellazioni, esilio, lapidazione, digiuni, penitenze, ecc.) oppure avvenire per interposta persona (espiazioni sostitutive) in cui un'altra vittima subisce la punizione in modo vicario.

Qui il processo psichico è più complesso dei precedenti: il soggetto ha dapprima operato una proiezione dell'impulso ostile sul dio, liberandosene temporaneamente, ma poi ha reintroiettato i suoi tratti aggressivi e li ha asserviti ad un'istanza interna (il Superio) che ora li rivolge contro l'io del soggetto. Così l'uomo vive l'intero dramma del sacrificio, come uccisore e come vendicatore, nel suo scenario interiore. "La voce del vendicatore all'interno del sé si esprime come un discorso interiore e viene udita come voce di Dio. Tale voce è persistente e non concede tregua fino a quando chi l'ascolta, disperato, si volge e si arrende, o trova qualcun altro da ferire al proprio posto" (p. 193).

Per Money-Kyrle questa componente espiatoria è presente in ogni sacrificio cruento: l'uccisione dell'animale, infatti, si presta a evocare contemporaneamente l'assassinio del padre e la punizione mortale del figlio. Nel sacrificio "il crimine e la sua espiazione si fondono in un unico atto. La vittima sacrificale è insieme Dio e uomo, è nello stesso tempo simbolo del padre e del figlio ribelle. Quindi nella disputa se l'oblazione rappresenti il dio, o venga offerta al dio, entrambe le opinioni sono corrette" (p. 195). Nel sacrificio si trovano così condensati in un unico atto due drammi: quello del figlio che sospinto dall'odio uccide il padre, e quello del padre che per vendetta punisce il figlio.

2.2 Varianti post-edipiche del sacrificio

Le dinamiche emotive appena illustrate costituiscono per Money-Kyrle le determinanti principali del rituale sacrificale. Tuttavia, nel corso dello sviluppo ontogenetico e filogenetico, la psiche umana è teatro di altri processi e stati, diversi da quello edipico¹⁰. Ciascuna di queste fasi è contraddistinta da una specifica configurazione pulsionale e da peculiari dinamiche psichiche che alterano/modificano il modo di intendere, significare e interpretare la pratica sacrificale cosicché in essa troviamo sempre una stratificazione simbolica. “Supponendo che l’inconscio esista e sia il ricettacolo delle idee e dei desideri dimenticati e ripudiati nella nostra vita, qualsiasi evento presente avrà, nei vari strati della nostra mente, un’intera gerarchia di significati diversi. Esso è il simbolo di tutti questi significati e viene confuso con essi dai vari livelli dell’inconscio. Così lo stesso evento ha molte interpretazioni ed è il simbolo di molte situazioni precedenti o rimosse, che erano desiderate o temute” (p. 223).

Money-Kyrle, seguendo Freud, propone di dividere la mente in quattro strati: pre-edipico, edipico, post-edipico, cosciente. Dopo aver descritto le componenti emotive dello stadio edipico l’autore vuole ora analizzare lo strato inconscio post-edipico.

In questa fase è in atto il meccanismo di difesa dello *spostamento*, ovvero il trasferimento della carica emotiva diretta originariamente verso un oggetto su di un altro. Partendo dal sacrificio edipico in cui si esprimono l’istanza parricida e la vendetta contro il figlio e operando lo spostamento sia sul soggetto, sia sull’oggetto, si presentano nove importanti varianti della fantasia edipica¹¹.

1. Fantasia inconscia di uccidere il padre;	Tipo in cui cambia solo l’oggetto
2. Fantasia inconscia di uccidere la madre	
3. Fantasia inconscia di uccidere il sé	
4. Fantasia inconscia del padre che si uccide;	Tipo in cui cambia solo il soggetto
5. Fantasia inconscia della madre che uccide il padre	
6. Fantasia inconscia del padre che uccide la madre	Tipo in cui cambiano soggetto e oggetto
7. Fantasia inconscia di essere ucciso dal padre	
8. Fantasia inconscia della madre che si uccide	
9. Fantasia inconscia di essere ucciso dalla madre	

¹⁰ Freud aveva osservato come la pulsione libidica tende a diversificarsi nel corso dello sviluppo psicosessuale, a mutare fonte, oggetto e meta (Freud, 1903). La fase edipica rappresenta per Freud uno snodo fondamentale della crescita ma è preceduto e seguito da altre fasi che culminano con la fase genitale, caratteristica della sessualità adulta. Gli impulsi appartenenti a stadi superati non si esauriscono completamente al termine di quella fase, permangono nell’inconscio con una carica ridotta.

¹¹ L’autore è consapevole delle approssimazioni insite in tale classificazione quando dice: “Tuttavia come in tutte le classificazioni analitiche, i tipi saranno astrazioni separate, nella loro artificiale purezza, dalla complessità del loro contenuto. Lo stesso rito avrà differenti significati post-edipici per i diversi membri del gruppo, e persino vari significati per lo stesso individuo, così che un unico significato spiegherà solo in parte un unico rito” (p. 200).

Money-Kyrle si propone di classificare i principali rituali sacrificali in base alla fantasia in atto.

(1) Nel primo tipo di sacrificio, le figure su cui avviene lo spostamento sono legate simbolicamente ai due protagonisti in modo tale che è facile riconoscerli dietro le loro trasfigurazioni. Il padre può essere sostituito da un Totem, un fratello, un re, un dio, o da un suo attributo fondamentale (es. simbolo fallico) e il figlio come uccisore, può essere sostituito da un carnefice o da un sacerdote, ma, sebbene in questo modo vi sia un cambiamento nel contenuto della fantasia originaria, non vi è nessuna modifica reale nella forma (p. 201). Rientrano dunque in questa categoria, il sacrificio totemico, l'usanza di sacrificare i re (descritta da Frazer), i sacrifici alle potenze della natura (ad esempio Apepi). Nella maggior parte dei casi, il motivo dell'uccisione, l'ostilità verso il padre, è negata, e al rito viene attribuita una finalità benefica di copertura: la fertilità dei campi, l'avvicendamento delle stagioni, la crescita della vegetazione, la trasformazione e la rinascita del Dio; ma dietro si scorge spesso un parricidio simbolico.

Anche il caso inverso, dei riti di iniziazione, in cui sono i figli ad essere simbolicamente feriti/uccisi dai padri potrebbe alludere alla stessa fantasia. "Dalla psicoanalisi – dice Money-Kyrle – si è appreso che spesso un uomo considera inconsciamente il proprio figlio come una reincarnazione del proprio padre. Quindi se il figlio viene simbolicamente ucciso e castrato, si può supporre che lo scopo sia di uccidere il padre (...). Gli uomini più vecchi proiettano il proprio odio inconscio sui figli, come prima avevano fatto sui padri (p. 204).

(2) La *fantasia di uccidere la madre* si esprime nei miti in cui la grande Dea Madre dell'antichità viene uccisa. Secondo Money-Kyrle, ciò avviene laddove, in assenza di divinità maschili importanti, l'odio inconscio per il padre non può trovare uno sbocco adeguato ed è perciò costretto rivolgersi contro la madre. Essa è allora connotata da attributi maschili (la barba, un copricapo appuntito) o persino rappresentata da simboli fallici, come il serpente, allo scopo di assorbire su di sé le caratteristiche del padre e catalizzarne l'ostilità. Si può quindi supporre – conclude Money-Kyrle – che sebbene ad un certo livello di inconscio simboleggiasse la madre, probabilmente simboleggiava anche il padre¹² (p. 207).

Le dee possono però essere sacrificate anche in quanto esseri femminili. In tal caso esprimono più una pulsione ostile della donna che vede nella madre una rivale; oppure una pulsione erotica dell'uomo che, nell'uccisione simbolica della madre con un coltello o un'altra arma, simboleggia il coito desiderato con lei.

(3) La *fantasia inconscia di uccidere il Sé*, come già si è visto, costituisce per Money-Kyrle una componente intrinseca di ogni sacrificio. A questo tipo di sacrifici

¹² Money-Kyrle porta poi a sostegno di questa ipotesi alcuni miti, (Perso e la Gorgone, Teseo e la regina delle Amazzoni, Sigfrido e Brunilde) in cui la fanciulla è connotata da aspetti maschili di mostruosità. Generalmente l'eroe o la uccide, oppure la sconfigge e la obbliga a diventare femminile; egli per così dire ne distrugge il suo doppio mascolino (p. 208).

appartengono la varie automutilazioni praticate dai devoti di tutte le religioni, la castrazione, la circoncisione, la subincisione, ferite autoinflitte, l'offerta della verginità, il taglio dei capelli ecc. Soggetto e oggetto dell'azione, carnefice e vittima, vengono a coincidere in quanto incarnati da due parti scisse del Sé in uno scenario interiorizzato.

(4) La *fantasia inconscia del padre che si uccide* si forma proiettando l'impulso omicida su di lui, senza modificare l'oggetto. Money-Kyrle riporta il caso dei re temporanei in India, tenuti a suicidarsi per far spazio ai successori, i numerosi esempi di re divini citati da Frazer dei quali si racconta l'autoimmolazione su una pira funebre (Sardanapalo, Ercole, Crespo). Anche qui Money-Kyrle ritrova traccia del parricidio. I re infatti, sentendosi loro stessi padri della comunità, con la loro morte soddisfano il loro odio invertito verso i padri; il popolo invece, con l'escamotage del suicidio, ottiene l'effetto desiderato dalla pulsione, sottraendosi alla responsabilità del delitto.

(5) La *fantasia inconscia della madre che uccide il padre* è il risultato di un disconoscimento delle tendenze aggressive e di una loro proiezione sulla madre. Anch'essa è una variante fondamentale della fantasia edipica. Nei racconti in cui la regina trama per uccidere il re, secondo Money-Kyrle, il vero attore dell'azione psichica è il figlio; tant'è che poi nei racconti la colpa ricade sul principe, e questi accetta la punizione.

(6) La *fantasia inconscia del padre che uccide la madre* si forma proiettando gli impulsi aggressivi sul padre e poi scambiando l'oggetto verso cui è diretto l'odio. Così facendo la madre catalizza sia gli impulsi sessuali originariamente indirizzati verso di lei, sia gli impulsi distruttivi, autenticamente diretti verso il padre; si ha così una situazione fortemente erotizzata. Questa fantasia è tipica nei miti e nelle fiabe in cui una donna (simbolo della madre) viene perseguitata da un mostro (simbolo del padre).

(7) La *fantasia di essere ucciso dal padre* è l'inversione completa di quella edipica: l'ostilità è proiettata sul padre e il suo oggetto sostituito dal Sé. Nel sacrificio di espiazione, come accennato, è ben evidente questa dinamica: l'offerente identifica il sacrificatore con il padre, sé stesso con l'offerta, e nella sua immolazione dà sfogo al senso di colpa. Il prototipo di questa fantasia è il sacrificio di Isacco. Per il padre che compie il sacrificio, l'atto ha sia un significato parricida, poiché il figlio è considerato reincarnazione del padre, sia un significato suicida, in quanto il figlio è anche un parte del Sé (p. 219). Per Isacco, invece, il sacrificio soddisfa il bisogno di punizione per la propria fantasia parricida. Lo spettatore può identificarsi in uno qualsiasi dei due ruoli, ma in ogni caso vive la perdita di una parte di sé.

(8) La *fantasia inconscia della madre che si uccide*, come ammette lo stesso Money-Kyrle, "è poco adatta a rappresentare i desideri edipici originari", tuttavia in alcuni rari casi possiamo scorgervi un Edipo mascherato. Il caso più emblematico è quello del

suicidio delle madri sulle pire funebri dei padri, dove la donna, con l'acquiescenza dei figli, viene sacrificata in quanto unita sessualmente al padre, e dunque a lui vicina.

(9) La *fantasia inconscia di essere ucciso dalla madre* combina la tendenza invertita di essere uccisi dal padre, con il desiderio di ritornare nel grembo materno. Come detto, infatti, la Grande Madre, dai tratti androgini, in quanto simbolo paterno, attiva il bisogno di punizione per gli impulsi parricidi, in quanto simbolo materno scatena il desiderio di unirsi a lei. Molteplici sono i casi di sacrificio in cui un individuo/eroe/dio è sacrificato ad una Dea Madre: Osiride, Attis, Adone, sono vittime di questo tipo. Nei miti il figlio ucciso rinasce grazie al fatto che la madre ne ingerisce una parte e lo concepisce nuovamente, spesso come re dell'oltretomba. Così nell'essere mangiato dalla madre l'inconscio sperimenta sia il desiderio di unirsi a lei come partner, sia l'essere da lei rigenerato come figlio, ma questa volta senza le conflittualità insite nella separazione. Restituito alla relazione simbiotica originaria, il figlio regna ora come sovrano sull'oltretomba (il grembo materno), senza altri rivali.

2.3 Sovradeterminazioni e razionalizzazioni

La maggior parte dei riti e dei miti sacrificali dell'antichità, analizzati in base al metodo psicoanalitico, svela dunque secondo Money-Kyrle, una dinamica edipica essenziale.

Vi sono però altri significati del sacrificio che corrispondono, secondo Money-Kyrle, ai livelli pre-edipico e cosciente e possono essere chiamati rispettivamente sovradeterminazioni¹³ e razionalizzazioni. Nel primo gruppo rientrano le interpretazioni di altri psicoanalisti che hanno indagato i primi stadi di sviluppo degli impulsi umani, nel secondo le concezioni degli antropologi (p. 224).

Molto prima dell'Edipo, secondo Otto Rank (1924), l'uomo, è sottoposto al trauma della nascita. Nel grembo materno il bambino vive una condizione di beatitudine, preservata dagli stimoli esterni, una sorta di Nirvana, dal quale viene bruscamente e violentemente sottratto con la nascita. Dopo questa rottura irreparabile, che costituisce la prima esperienza di angoscia, il bambino si trova esposto agli stimoli del mondo e la sua massima aspirazione è quella di ritornare alla quiete iniziale. Ma anche questo desiderio non è libero dall'ambivalenza: la sofferenza fisica e psichica provata con il trauma della nascita appare agli occhi dell'inconscio come l'unica via, ma anche la più temuta, per ripristinare quello stato originario. Perciò il desiderio di essere riassorbito nel grembo materno è costantemente frustrato non solo dalla sua effettiva impossibilità fisica (a cui l'inconscio è peraltro immune), ma soprattutto dal timore di rivivere un nuovo trauma, simile all'angoscia provata alla nascita. Questa per Rank è la dinamica

¹³ Originariamente applicata da Freud al sogno e al sintomo, l'idea di sovradeterminazione indica la molteplicità di fattori significativi che causano i fenomeni psichici, ciascuno dei quali possiede una propria coerenza senza però esaurire il significato complessivo della formazione inconscia. Anche il sacrificio, in quanto prodotto psichico, è un fenomeno plurideterminato che richiede dunque più livelli di interpretazione (Freud, 1915-17, p. 344).

emotiva prototipica che informa tutte le altre esperienze dell'uomo. Dice Money-Kyrle. "Se la teoria di Rank è corretta, ogni impulso è in definitiva riducibile all'impulso di ritornare alla madre, e ogni paura al trauma della nascita" (p. 225). Da questo punto di vista anche la dinamica edipica sarebbe un derivato di questa esperienza: il desiderio di unirsi sessualmente alla madre celerebbe il desiderio di riunirsi simbioticamente e la paura nei confronti del padre sarebbe effetto di uno spostamento su questa figura del trauma della nascita. In questa configurazione psichica il sacrificio assume il significato di un tentativo simbolico di affrontare l'angoscia della sofferenza e della morte per conseguire il premio agognato, il ritorno alla pace del grembo. Il mito sacrificale in cui il figlio è ucciso dalla madre esprime adeguatamente questa fantasia di ritorno al grembo materno mediante la propria uccisione simbolica. La sofferenza fisica vissuta per interposta persona e ritualizzata nel sacrificio sarebbe il cammino inverso a quello della nascita traumatica e dovrebbe perciò ri-portare allo stadio prenatale.

Dopo la nascita e prima di raggiungere lo stadio edipico intorno ai tre anni, il bambino passa attraverso altre due fasi di sviluppo psicosessuale: la fase orale e la fase anale che possono aver ispirato altrettanti motivi sacrificali.

La fase orale dominata da impulsi orali di gratificazione (amore) e di appropriazione/distruzione (odio) dell'oggetto libidico (seno) è ben illustrata nel sacramento totemico primitivo, "in cui il clan distrugge, mangiandolo un animale che è simbolo di un padre che era sia amato, che odiato. Infatti, lo stesso atto soddisfa al contempo l'odio, distruggendone l'oggetto, e l'amore, incorporandolo oralmente" (p. 230).

La fase anale contraddistinta dal senso di perdita per ciò che di sé è incontrollabile (le feci) e al contempo dal desiderio di fare di questa perdita strutturale un dono di sé all'altro per riceverne in cambio amore, trova espressione in quelle forme di sacrificio in cui è presente l'idea del dono alla divinità; soprattutto laddove l'offerta di una parte di sé (es. capelli) è finalizzata all'ottenimento dell'amore e della predilezione del Dio (o per placarlo dall'ira, dunque dal disamore). "Il sacrificio di bambini, in particolare, sembra essere dettato da questa regressione. (...) Quando i popoli antichi o primitivi portano i loro bambini in sacrificio a un dio o una dea in cambio di benefici futuri, stanno solo ripetendo l'atto dell'infante che baratta le feci in cambio d'amore" (p. 232).

In ogni sacrificio dunque, accanto alle motivazioni edipiche, permangono i residui di fasi precedenti (trauma della nascita, fase orale e fase anale), e al contempo, vi sono tracce dei significati posteriori attribuiti dall'uomo nella sua fase cosciente. Per lo psicoanalista esse sono razionalizzazioni, ma sono ugualmente rilevanti poiché talora ne fanno intuire lo scopo inconscio. Money-Kyrle riporta la classificazione delle motivazioni cosce del sacrificio proposta dall'Enciclopedia Britannica per poi risalire alle determinanti inconsce sottostanti.

Nel *sacrificio comunitario* (1), il cui scopo dichiarato è quello di stabilire o ristabilire la parentela con il dio (Robertson Smith), è rimosso l'odio inconscio verso il padre (che

causa l'uccisione), ma è conscio il desiderio di volerne assumere le prerogative (ben rappresentato dall'incorporazione della vittima nel pasto).

Il *sacrificio deificatorio* (2) aveva come scopo cosciente quello di convertire l'anima di una vittima in un nume tutelare per assicurarsene la protezione prima dell'inizio di un'impresa oppure quello di prolungare la vita di un dio mediante la sua stessa morte. In entrambi i casi l'odio che si esprime nell'uccisione è rimosso e poi ammantato di una funzione protettiva o rivitalizzante.

Il sacrificio di vittime a vantaggio di un defunto (*sacrificio funebre*) (3) viene spiegato razionalmente in diversi modi: fornire una guida per l'oltretomba, assicurare al morto una scorta, inviare messaggeri per tenere informato il morto delle cose di questo mondo, rinvigorire il morto con il sangue di un altro essere vivente (p. 234). Queste funzioni coscienti apparentemente benefiche nascondono secondo Money-Kyrle un desiderio di espiazione dei vivi per l'odio riversato inconsciamente sul defunto (assimilato al padre). Chi accettava la morte subiva la punizione direttamente, chi assisteva viveva la punizione per interposta persona.

Nel cosiddetto *sacrificio espiatorio* (4) la motivazione conscia ricalca quasi fedelmente la motivazione inconscia. L'offerente è consapevole, o quasi, che la vittima è un suo sostituto su cui ricade la punizione del Dio; resta inconscio soltanto il fatto che la collera del dio, tanto temuta, è effetto della proiezione su di lui dell'odio verso il padre (p. 235).

Il *sacrificio catartico* (5), affine al precedente, serve a liberare l'uomo da una condizione di peccato, impurità fisica o eccessiva santità. Ciascuna di queste condizioni nasconde, secondo Money-Kyrle, il peccato per eccellenza: desiderare di prendere il posto di una figura parentale (del padre o della madre). Se questa operazione psichica ha successo, vi è però il rischio che il soggetto identificando una parte di sé con la figura odiata rivolga contro di sé gli impulsi distruttivi. Il sacrificio catartico svolge allora una funzione liberatoria fondamentale poiché consente di riproiettare fuori la figura introiettata su qualche nuovo simbolo (ad esempio un caprone) e poi di dar sfogo all'odio mediante l'uccisione o l'allontanamento dell'animale nel deserto (come nel rito ebraico di Yom Kippur)¹⁴. “Coloro che partecipavano a tali riti erano consapevoli soltanto che dentro di loro c'era qualcosa che attirava un odio imperituro e spietato, e che questo qualcosa andava rimosso, altrimenti sarebbero sicuramente morti (...). Non sapevano, invece, che questo odio era l'odio per i propri padri, né che si era rivolto contro loro stessi in quanto inconsciamente, nella fantasia, essi avevano gratificato il proprio desiderio di prenderne il posto” (p. 237).

Nel *sacrificio onorifico* (6) i fedeli desiderano consciamente onorare un dio e mostrargli gratitudine senza ricompensa¹⁵. Dietro questa motivazione, Money-Kyrle vi scorge il seguente meccanismo psicologico: il fedele, per preservare l'oggetto d'amore (dio) dalla proiezione dei suoi impulsi aggressivi, è costretto a rivolgere contro di sé una certa quota di aggressività e dunque a subire una perdita di Sé. Questo meccanismo è tipico

¹⁴ Si veda il capitolo 11.

¹⁵ Coincide con fase abnegazione descritta da Tylor (si veda capitolo 1).

delle religioni in cui la divinità essendo considerata autenticamente buona, non si presta a incarnare gli istinti distruttivi proiettati. L'effetto è che il fedele si autoinfligge una perdita ma preserva l'oggetto esterno (dio) come interamente buono.

Infine i *sacrifici dello spirito della vegetazione* (7) ben illustrati da Frazer, avevano lo scopo dichiarato di favorire l'agricoltura ma Money-Kyrle vi scorge invece una finalità vagamente espiatoria. La figura dello spirito della vegetazione, al tempo stesso figlio della Madre Terra, in quanto da lei generato, e amante, poiché con i suoi semi la rende fertile e gravida, doveva rievocare negli agricoltori primitivi, antichi e rimossi fantasmi incestuosi che scatenavano immediatamente il senso di colpa. Essi mettevano così a morte una vittima che impersonava la divinità-figlio e si liberavano in tal modo dei suoi e dei loro peccati.

Dalla pluralità di finalità esplicite e consce che gli uomini hanno attribuito al sacrificio si ricavano per Money-Kyrle due macro-finalità inconsce: uccidere il padre sulla spinta della dinamica edipica; punire il figlio per l'azione criminosa o per l'azione incestuosa. Nel primo caso si manifesta un odio diretto verso il padre, nel secondo caso un odio invertito contro il figlio. All'interno di società già strutturate come quelle che danno vita ad un culto sacrificale sistematico, l'azione diretta (l'uccisione contro il padre) è interdetta da una serie di proibizioni, ma ugualmente espressa nel sacrificio attraverso l'uso di una serie di escamotage più o meno raffinati: dalla ritualizzazione, alla sostituzione della vittima con l'animale, allo spostamento su altre figure. L'azione invertita tipica del sacrificio espiatorio, invece, inibendo l'aggressività eterodiretta, ha già subito un processo psichico che la rende socialmente accettabile e, in taluni casi, quasi desiderabile.

Nel sacrificio le due motivazioni sono intimamente e inestricabilmente legate perché se è vero che logicamente deve essersi verificato prima l'istinto parricida e poi l'istanza punitiva, è anche vero che, una volta consolidatesi come determinanti inconsce del sacrificio, esse diventano compresenti in ogni rituale sacrificale.

3. Riflessioni critiche

L'opera di Money-Kyrle è un tentativo interessante di estendere le scoperte di Freud alla spiegazione psicologica di molti rituali sacrificali. Certamente però una tale impresa porta con sé il rischio del riduzionismo. L'idea geniale di Freud che dietro il sacrificio totemico vi siano determinanti emotive edipiche, se estesa a tutti i casi di sacrificio diventa un'operazione a tratti forzata. Soprattutto tipologie di sacrificio in cui compare come soggetto o oggetto dell'azione una figura femminile (divinità, ninfa, fanciulla) risultano solo artificiosamente riconducibili all'istinto parricida. L'esempio più lampante, quello dell'uccisione del figlio da parte della madre, è intuitivamente molto più vicino all'ipotesi di Rank del ritorno al grembo materno che alla fantasia edipica. Anche il sacrificio del padre che uccide il figlio, il cui prototipo è quello di Abramo,

potrebbe rivelare impulsi aggressivi dei padri verso i figli piuttosto che il contrario¹⁶. Le finalità istituzionali del rito, andrebbero, a mio avviso, di volta in volta discriminate tra quante sono davvero razionalizzazioni della coscienza volte a occultare gli impulsi aggressivi, e quante invece esprimono contenuti e processi dell'inconscio diversi da quello edipico. Così facendo si evitano i rischi insiti in un metodo puramente deduttivo e ci si dispone più apertamente di fronte al materiale empirico. Ad esempio, la finalità di alcuni rituali di prolungare la vita degli dei provocandone la morte, potrebbe essere non una copertura dell'impulso violento contro il padre, ma un'allusione autentica al mistero della morte come trasformazione. Se assumiamo una concezione dell'uomo come essere sospinto dai suoi impulsi e bisogni ma anche indirizzato dai suoi fini e dalle sue aspettative, all'analisi delle motivazioni del sacrificio dovrà affiancarsi anche una precisazione delle sue finalità. E' questa la posizione di Jung, che cercherà di scorgere al di là delle cause/motivazioni psichiche, la dimensione finalistica del rito sacrificale. Nel tracciare una psicologia dell'inconscio sacrificale dovremo poi considerare la realtà storica, fattuale in cui l'impulso iniziale si è formato e dispiegato. Come abbiamo visto con Freud la manifestazione pura delle pulsioni è impossibile, sia perché esse si fondono tra di loro in un miscuglio pulsionale inestricabile e sempre connotato dall'ambivalenza, sia perché nel confronto con la realtà, esse mutano, cambiano e danno risultati inaspettati e imprevedibili. Ciò implica che una disamina psicologica attenta si confronti anche con le specificità storiche, materiali in cui il rito viene sistematizzato e praticato. Un proposito ambizioso e oneroso che può però trovare una delimitazione nella scelta di un rituale specifico e nella sua analisi multiprospettica, come ci si propone di fare nell'ultimo capitolo.

4. Colpa e senso di colpa

Confrontarsi con la realtà storica, effettiva del sacrificio obbliga ad estendere il proprio campo di indagine oltre il puro scenario interiore e a distinguere tra azione realmente compiuta e azione puramente fantasticata, tra rito sacrificale e mito sacrificale, tra colpa

¹⁶ Recentemente De Nardi (2002) ha fatto notare come l'enfatizzazione posta dalla psicoanalisi sull'aggressività del figlio verso il padre ha finito per oscurare quella del padre verso il figlio. Presente nei miti di tradizioni diverse (il racconto del sacrificio di Isacco, l'infanticidio dei primogeniti ebrei, il sacrificio dei figli di Corno ecc) e anche nello stesso mito di Edipo, nel tentativo iniziale di Laio di eliminare il suo erede, la fantasia figlicida esprime il timore inconscio del padre di essere spodestato. La violenza istintuale del bambino e la sua volontà di sopravvivere ad ogni costo, secondo De Nardi, tendono infatti a far emergere nel genitore, soprattutto quando è in difficoltà, una reazione di rivalità narcisistica verso il neonato che è imago del futuro usurpatore che prenderà il posto di colui che lo ha generato. Il sacrificio di Isacco mette bene in scena questa dinamica in cui il padre Abramo "entra in contatto con i suoi aspetti distruttivi più profondi, e intuisce che l'ordine di sacrificare Isacco non viene da Dio, ma da lui stesso, e che l'impulso figlicida, di cui si sente vittima, gli appartiene e scaturisce dalla sua interiorità"; (...) l'ordine divino di desistere dal suo proposito "lo invita nuovamente a mettersi in cerca, a non negare il suo male ma ad integrarlo nella propria vita facendo i conti con il limite senza esserne schiacciato" (pp. 113-14). Così interpretato, il racconto del sacrificio di Isacco permette di riconoscere aree psichiche poco conosciute, invece di essere ricondotto alla vicenda edipica classica.

oggettiva e senso di colpa – distinzioni spesso trascurate dagli psicologi, e anche dallo stesso Money-Kyrle. Ciò permette di discriminare i fenomeni in base ai loro effetti concreti. Un punto fondamentale in proposito riguarda la natura della colpa poiché se il parricidio fu effettivamente compiuto, esso determinò una colpa reale; se invece fu soltanto immaginato e agito in fantasia esso produsse un senso di colpa interiormente sentito e vissuto, ma concretamente infondato. Per Freud all'origine della cultura umana vi è una colpa reale, i cui effetti si fanno sentire ancor oggi nella psiche individuale e forgiarono il senso di colpa psichico, per Money-Kyrle vi è invece un originario odio proiettato che, a seguito di varie traversie psichiche, si traduce in senso di colpa. Vorrei porre l'accento su questa differenza. L'origine e gli effetti della colpa oggettiva e del senso di colpa sono solo apparentemente simili. Essi risultano a mio avviso differenti sia sotto il profilo psichico, sia considerando il binomio uomo-mondo.

Farò ora un esempio che mi consentirà di mostrare questa differenza

Supponiamo che debbano viaggiare sulla stessa macchina marito, moglie e sorella maggiore del marito. Il marito si dispone come consuetudine alla guida; la sorella di lui, precedendo la cognata, si siede nel posto accanto al guidatore, alla moglie non rimane altro che sedersi dietro. A questo punto la moglie, ormai impossibilitata a modificare la disposizione dei posti, si sente usurpata del suo diritto di stare accanto al marito e inizia a fantasticare su come vendicarsi dell'accaduto. Le fantasie di vendetta possono essere innumerevoli quanto il campione umano ma consideriamo semplicemente due possibilità del tutto inventate:

1. la moglie immagina di lasciare con una scusa la cognata all'autogrill e riprendersi il suo posto accanto al marito; ma non lo fa.
2. la moglie immagina di lasciare con una scusa la cognata all'autogrill e riprendersi il suo posto; e lo fa.

(1) Nel primo caso la moglie desisterà dai suoi propositi di vendetta, o negando il sopruso di cui è stata vittima, o ricorrendo ad una serie di ragionamenti morali. Se nega di aver subito un'offesa, benché ne percepisca l'amarezza, rimuoverà il suo odio verso la cognata ritenendolo insensato e il sentimento aggressivo inespresso potrà subire vari destini ben identificati da Money Kyrle: la moglie potrà proiettare l'odio sulla cognata e viverla dunque come odiosa e aggressiva oppure rivolgere l'odio contro sé stessa e accusarsi per i pensieri vendicativi fantasticati.

Se invece la moglie percepisce il suo odio ma non vi dà seguito sulla spinta di ragionamenti coscienti (ad esempio si rende conto che lasciando la cognata sola all'autogrill la esporrebbe ad una fatica gravosa), potrebbe anche trarre un piacere secondario dall'essersi dimostrata buona e accomodante, ma rimarrà con una sensazione spiacevole di inferiorità sempre passibile di subire i processi di proiezione e inversione illustrati poco fa.

In entrambi questi due casi, qualora subentri il senso di colpa, esso è, come afferma Money-Kyrle, l'effetto di un odio proiettato. Ciò è anche facilmente intuibile dall'incoerenza tra azione ed emozione. Perché la donna dovrebbe sentirsi in colpa per un'angheria subita? Dal punto di vista terapeutico questo tipo di senso di colpa deve

essere progressivamente dissolto con l'analisi, mostrandone l'infondatezza e riconducendolo alla sua matrice originaria di odio attivo. Esso è un sintomo nevrotico che spesso risponde alle pretese di un SuperIo esigente; è opportuno perciò svelare la dinamica sottostante e riportare il soggetto al sentimento autentico.

(2) Nel secondo caso invece, la moglie dà seguito alla fantasia, e riesce nel suo intento. Qui si innescano una serie di processi psichici analoghi a quelli descritti da Freud in *Totem e Tabù*. A fronte di un immediato soddisfacimento della pulsione d'odio, affiora il senso di colpa per l'azione compiuta. La donna entra in uno stato psichico estremamente penoso a cui potrà cercare di sottrarsi in vari modi: autopunendosi, dimostrandosi d'ora in avanti premurosa fino all'eccesso con la cognata, cercando di restituire l'esborso di denaro, riparando al danno arrecato costruttivamente ecc. Il senso di colpa che la donna prova in questa circostanza non è più un sentimento prodotto artificialmente dall'odio proiettato, bensì un sentimento primario di preoccupazione per aver lesa/danneggiato un altro soggetto. Qui il senso di colpa è giustificato da un'azione riprovevole e la sua presenza è un indice costruttivo per il soggetto perché dice che egli si è assunto la responsabilità dalla sua azione e ne ha riconosciuto gli effetti negativi sull'altro. In terapia dunque questo senso di colpa (non persecutorio) sarà prezioso, perché su quello si farà leva per promuovere un'azione riparativa.

Immaginiamo ora che la moglie fin da subito si sia seduta al posto accanto al guidatore e la sorella del marito si sia seduta dietro. La donna potrebbe avere ugualmente fantasie ostili verso la cognata ma in tal caso, se dovesse concretizzare il suo proposito e lasciare la cognata all'autogrill, la motivazione all'azione sarebbe assolutamente illegittima.

Questa vignetta ci dice bene quale peso dobbiamo attribuire, nella comprensione di una situazione, a fattori quali la legittimità della motivazione del misfatto, lo statuto reale e o immaginario dell'azione, il processo psichico e il meccanismo di difesa usato dal soggetto per risolvere l'empasse. Questi criteri sono anche quelli che vorremmo adottare nella comprensione del rituale sacrificale. Un punto fermo lo anticipiamo fin da ora. Nel rito cruento l'uccisione è compiuta realmente anche se spostata sulla vittima animale. Dovremo quindi aspettarci, in base a quanto detto poco fa, che, accanto ad un senso di colpa per l'uccisione fantasticata del padre, vi sia anche una colpa intimamente e socialmente sentita per l'uccisione dell'animale¹⁷.

Ancor più evidente è la differenza tra colpa reale e senso di colpa quando partiamo dalla concezione esistenzialista dell'unità uomo-mondo. Se l'essere umano è un heideggeriano *dasein, essere-nel-mondo*, la sua natura è strutturalmente implicata nella

¹⁷ Ciò è particolarmente evidente in certi sacrifici in cui – come affermano Hubert e Mauss - prima dell'uccisione della vittima, si chiedeva scusa per l'atto che si stava per compiere, si piangeva la morte dell'animale, lo si compiangeva come un parente. “Gli si chiedeva perdono prima di colpirlo e ci si rivolgeva a tutta la specie alla quale apparteneva come ad un vasto clan familiare a cui si chiedeva di non vendicare il danno che gli veniva arrecato in una persona dei suoi membri. Influenzati dalle stesse idee, capitava che si punisse, si percoltesse, si esiliasse l'autore dell'uccisione (...). Del resto, le purificazioni alle quali era sottoposto il sacrificatore dopo il sacrificio, erano simili all'espiazione del criminale” (Hubert H., Mauss M., 1899, p. 38).

physis: non è un inconscio chiuso solipsisticamente nella sua dimensione psichica privata e incomunicabile, ma è intimamente compenetrato con l'essere del mondo¹⁸. Da questo punto di vista un'azione compiuta o un'azione puramente fantasticata differiscono profondamente per l'uomo giacché egli viene toccato, per così dire retroattivamente, dagli effetti prodotti dalla sua azione. In proposito Martin Buber scrive: “dobbiamo tenere presente un fatto (...) fondamentale. Ogni essere umano è in un rapporto oggettivo con altri; l'insieme di questi rapporti costituisce la sua vita di partecipante, di fatto, all'essere del mondo (...): si tratta della sua partecipazione all'ordine umano dell'essere della quale si assume la responsabilità. Un rapporto oggettivo, in cui due esseri umani stanno l'uno con l'altro (...) può essere violato. La violazione di un rapporto significa che in quel punto è stato violato l'ordine umano dell'essere. Nessun altro se non chi ha inferto la ferita può guarirla” (1957, pp. 16-17)..

Martin Buber nel suo saggio “Colpa e sensi di colpa”, critica, giudicandolo limitato, il concetto di “senso di colpa” di cui si occupa la psicoanalisi sia nella versione freudiana sia in quella junghiana. Per la psicoanalisi di Freud, il senso di colpa scaturisce dal conflitto interiorizzato nell'individuo tra l'inconscio pulsionale (Es) e l'inconscio sociale (SuperIo), e si esaurisce dunque nell'interiorità dell'individuo, nel rapporto dell'individuo con sé stesso, trascurando il suo rapporto con gli altri e con il mondo.

Per Jung la colpa è ugualmente un processo meramente psicologico e intrapsichico che insorge quando l'uomo tradisce la sua autentica natura e devia dal processo di individuazione. Anche in questo caso, osserva Buber, ci troviamo di fronte a un panpsichismo, dove non si esce dal rapporto dell'essere umano con sé stesso, senza nessuna considerazione dello spesso ontologico della colpa, come costitutiva della condizione umana.

Buber si propone invece di affiancare al senso di colpa, il concetto di “colpa esistenziale” per indicare i casi la violazione di un ordine del mondo umano i cui fondamenti l'uomo conosce e riconosce essenzialmente come quelli dell'esistenza umana comune a lui e a tutti (Galimberti U., 2008, p. 101).

La colpa non è dunque derivata per Buber da un odio proiettato (come per Money-Kyrle), ma originaria, compenetrata alla natura stessa dell'uomo come fallibile; ed è reale, cioè inerisce al rapporto dell'individuo con il mondo, non è un processo esclusivamente interno all'individuo. Qualitativamente essa è vissuta come penosa, ma non a causa del timore della ritorsione/punizione, ma per la vivida percezione che dà all'uomo della sua finitezza e del suo destino (la morte). “Qui comanda l'unica visione penetrante o capace di penetrare, la visione della *irrecuperabilità della posizione di partenza e della irripetibilità di ciò che è stato provocato*, vale a dire la irreversibilità

¹⁸ Spiegando il pensiero di Heidegger, Giannetto scrive: “La natura non è un insieme di cose a disposizione dell'uomo, ma è l'essere profondo del tutto, uomo compreso. La parola *physis* indicava, per i pensatori pre-socratici, praticamente e globalmente tutti i fenomeni: non vi era distinzione tra fenomeni fisici e biologici e psichici, fra Natura e storia; anche i fenomeni relativi all'uomo non erano considerati come separati e distinti dai fenomeni naturali e l'uomo non era tematizzato come separato dalla *physis*” (Giannetto E., 2010, p. 129).

del tempo vissuto, di uno stato di fatto che si mostra in modo univoco nella più forte tra tutte le prospettive umane, quella sulla propria morte” (Buber, 1957, p. 9).

Di conseguenza Buber stigmatizza l'impostazione della terapia psicoanalitica che mira unicamente a liberare il paziente dal sintomo del senso di colpa, senza affrontare il problema dell'elaborazione della colpa e della conquista dell'intergità esistenziale della persona.

Egli propone invece un percorso basato su una triplice azione: “per prima cosa rischiarare il buio che si agita intorno alla colpa; per seconda cosa perseverare, in quell'umile sapere, acquisito come nuovo, dell'identità della persona attuale con quella di allora; e per terza cosa ristabilire, nel suo luogo e secondo le sue capacità, attraverso il rapporto di dedizione attiva verso il mondo, l'ordine dell'essere da lui un tempo violato. Le ferite dell'ordine dell'essere, infatti, possono essere guarite in infiniti luoghi diversi da quelli in cui esse sono state inferte” (Buber, 1957, pp. 22, 23).

Questo interessante punto di vista deve però fare i conti con la definizione del concetto di colpa e dei criteri oggettivi che la delimitano. La psicoanalisi, invece, limitandosi al senso di colpa e non pronunciandosi sulla colpa reale, si astiene da giudizi morali e da sentenze giuridiche che non solo non le competono ma che sarebbero contrarie alla sua vocazione di ascolto senza giudizio/disapprovazione.

La riflessione di Buber ha sollevato del resto un ampio dibattito clinico centrato sul modo di trattare il senso di colpa: da un lato la necessità che il senso di colpa venga riconosciuto e fatto affiorare alla consapevolezza come un passaggio maturativo inevitabile, dall'altro la constatazione della presa paralizzante e distruttiva che la colpa può avere e che Freud aveva ben notato (Lupinacci 2007). Grinberg in particolare fa notare come questa diversa considerazione della colpa dia origine a stili interpretativi e terapeutici diversi. “Alcuni psicoanalisti incentrano le proprie interpretazioni sulla necessità di liberare i pazienti da una colpa, considerata come un sentimento con caratteristiche negative, patologiche, cui sarebbero sottoposti masochisticamente (...). D'altro canto altri psicoanalisti (considerano che) il nucleo di ogni conflitto nevrotico consisterebbe precisamente nella negazione della colpa sentita per le proprie fantasie aggressive contro gli oggetti” (Grinberg, 1971, p. 74-75). Una sintesi interessante di queste due opzioni terapeutiche è offerta dalla *rettifica soggettiva* di Lacan, quel processo psichico, sollecitato dall'analista, in cui il paziente giunge a prendere coscienza della sua quota di responsabilità nel disagio che lamenta, eludendo però l'aspetto deteriore dell'autopunizione. Oggi infatti molti contributi si incentrano proprio su come contenere l'aspetto più distruttivo della colpa per promuovere il processo di elaborazione e dunque la sua trasformazione in forme più benigne e vivibili (Lupinacci 2007)¹⁹.

¹⁹ Il concetto di *rettifica soggettiva*, indica un'operazione psichica effettuata grazie all'analista in cui il paziente giunge a prendere coscienza della sua quota di responsabilità nel disagio che lamenta, e questo movimento psichico è essenziale affinché l'analisi abbia effetto, proposto da Lacan, cerca di promuovere l'assunzione della responsabilità soggettiva eludendo l'aspetto deteriore dell'autopunizione.

Nella diagnosi della situazione e nella scelta della strategia terapeutica più adeguata, i fattori da noi poco fa indicati (la legittimità della motivazione del misfatto, lo statuto reale e o immaginario dell'azione, il processo psichico e il meccanismo di difesa usato dal soggetto per risolvere l'empasse) sono essenziali per differenziare tra colpa reale e senso di colpa.

Money-Kyrle ci ha condotto, con notevole profondità teorica e clinica, a riconoscere i meccanismi psicologici sottostanti il sacrificio. Essi costituiscono un tassello essenziale nella ricostruzione del complesso mosaico di questa pratica, ma non possono essere adottati singolarmente come spiegazione esaustiva. Al termine di questa riflessione constatiamo infatti ancora una volta che il tentativo di individuare un significato unitario del sacrificio trova un ostacolo sia nella varietà culturale e sociale dei rituali, sia nella molteplicità di bisogni e istanze sottese. Tratteremo nella seconda parte del lavoro questo delicato materiale contestualizzandolo sia nell'ambiente socio-culturale, sia nella più ampia costellazione storica e sociale dei partecipanti.

Capitolo 3

SACRIFICIO E PSICOLOGIA ANALITICA JUNGHIANA

In parziale rottura con Freud, l'opera di Jung segna un passaggio fondamentale nella concezione psicoanalitica dell'uomo e, come conseguenza di ciò, nel modo di considerare le formazioni psichiche e culturali umane.

Se per Freud l'inconscio era un serbatoio di pulsioni e di eventi rimossi che unitamente alla censura cosciente causavano il comportamento umano, per Jung l'inconscio conteneva al suo interno anche delle configurazioni formali a priori e universali (gli archetipi) che indirizzano finalisticamente il comportamento e il pensiero cosciente. L'uomo non è dunque interamente sospinto dalle sue pulsioni ma è anche intimamente mosso da aspirazioni, desideri, intenzioni.

Questo ampliamento della dimensione psichica umana segnava anche un allargamento del metodo di studio e nell'indagine dei fatti psichici e sociali. "Il metodo della scuola di Zurigo – afferma Jung - non è solo un metodo analitico e causale, ma sintetico e prospettico, poiché riconosce che lo spirito umano è caratterizzato sia da *finis* (fini) che da *causae* (cause)". In questa luce l'evento psichico non è soltanto l'esito di un processo psicologico causale avvenuto nel passato ma è anche un simbolo di potenzialità e desideri a cui il soggetto aspira per il futuro. Ciò significa restituire alla tendenze umane più costruttive ed elevate, considerate da Freud prodotti secondari (sублиmazioni) della frustrazione pulsionale, il posto di determinanti psichiche accanto agli istinti. L'uomo è primariamente determinato dalle pulsioni e originariamente finalizzato dalla sua natura più intima, che Jung chiama Sé¹.

Come influisce tutto ciò nella trattazione del sacrificio?

Ogni formazione psichica/sociale non è più compresa come il compromesso tra spinte pulsionali e meccanismi di difesa volti a occultare variamente l'istinto originario

¹ Freud aveva ereditato dalla filosofia ottocentesca una concezione pessimistica della natura umana (di tradizione hobbesiana): l'uomo è naturalmente egoista e orientato al soddisfacimento del proprio piacere ma per provare piacere è necessario che ci sia stata in precedenza una deprivazione, e l'intensità del godimento è direttamente proporzionale a quella della sofferenza provocata dal bisogno. Perciò l'infelicità è una componente essenziale della felicità che si iscrive nella stessa costituzione dell'uomo (Vegetti Finzi, 1986). Jung invece introduce nell'uomo una sorta di vis teleologica, il Sé, che tende ad autorealizzarsi.

(Money-Kyrle) ma è intesa come la sintesi tra la dimensione pulsionale causale e la tendenza finalistica spirituale/archetipica.

Il sacrificio viene ora inteso da Jung come simbolo e così interrogato: quale realtà, stato d'animo, aspirazione, il sacrificio prospetta e adombra? Quale finalità benefica assolve per la psiche?

Questi sono alcuni degli interrogativi che alimentano la riflessione junghiana negli anni del serrato confronto con Freud.

Le lettere che i due pionieri della psicoanalisi si scambiano tra il 1907-10 denunciano già un disallineamento tra i due autori, dove Jung, pur accettando la teoria del sacrificio come autocastrazione finalizzata alla proibizione dell'incesto, ne sottolinea però il carattere ambivalente, paradossale in cui si intrecciano volontarietà e involontarietà, spinte sessuali e tendenze spirituali.

Queste prime divergenze ebbero effetti profondi sui due autori che produssero di lì a breve due opere fondamentali sulla religione: *Totem e Tabù* (1912/13), di cui abbiamo già ampiamente discusso e *Simboli e trasformazioni della libido* (1912/52), di cui ci occuperemo succintamente ora.

In quest'opera Jung legge il complesso edipico, responsabile per Freud delle pratiche sacrificali, in chiave metaforica. Se il desiderio edipico di unirsi sessualmente con la madre indica per Jung, ad un livello più simbolico e meno letterale, la spinta a tornare alla madre primigenia, allora il sacrificio, quale espressione della fantasia di castrazione, è ciò che frena questo moto involutivo di ritorno al grembo materno, ed è perciò al contempo uno strumento di evoluzione psichica. La fantasia del sacrificio sopravviene cioè quando giunge il momento, per l'uomo, di seguire la sua "personalità totale", riscattando mediante il sacrificio la quota di libido incestuosa rivolta al passato, sacrificando il suo "avvolgimento nella madre primigenia". Scrive Jung: "Tutta la libido costretta nei vincoli familiari deve essere ritirata da quella cerchia angusta per essere trasferita in una più ampia, giacché per il benessere psichico dell'individuo è necessario che egli divenga da adulto il centro di un nuovo sistema, dopo essere stato nell'infanzia una semplice particella gravitante attorno all'antico centro" (1912/52, p. 403)².

1. "Il simbolo della trasformazione nella messa" (1942/54)³

Dopo trent'anni dalla prima riflessione sul sacrificio, Jung torna sull'argomento, in un'opera che contiene ormai poche tracce dell'ormai consumato distacco dal maestro e racchiude tutti i grandi temi innovativi della psicologia analitica: il sé, il processo di individuazione, la dominanza degli opposti, l'inconscio collettivo e gli archetipi⁴.

² Così l'invito paradossale di Gesù a Nicodemo di rinunciare alla sepoltura del padre per seguirlo è, per Jung, volto proprio a liberare l'uomo "dal suo attaccamento alla famiglia", dal suo sguardo nostalgico e incatenante al passato idilliaco delle sue origini (p. 403).

³ D'ora in avanti, ove non ulteriormente specificato, i numeri di pagina si riferiscono a Jung (1942/54).

⁴ L'interesse per la religione guida gli studi di Jung fin dagli albori della sua ricerca diventandone via via l'impronta caratteristica. Tale passione, che trova nell'alchimia e nello gnosticismo l'ambito elettivo di

Il tema del sacrificio, colto dall'autore in relazione al mistero cristiano della messa, è il filo conduttore del discorso di Jung. Un discorso volutamente ambiguo e non sistematico, che nell'impegnare il lettore in un'opera di continuo e mai concluso disvelamento, dovrebbe però restituirgli più fedelmente la complessità della materia trattata.

La riflessione di Jung sul sacrificio cristiano, prende avvio dall'indagine accurata di quella parte culminante della messa, la comunione, in cui il sacrificio è di volta in volta riattualizzato⁵.

2. Le fasi della trasformazione nella messa

Prima di proporre la sua personale visione del sacrificio, Jung cerca di ricostruire l'interpretazione tradizionale proposta dalla Chiesa.

Jung procede innanzitutto a individuare e spiegare le fasi centrali del rito cristiano.

Nell'*oblatio panis* (1), il sacerdote solleva leggermente l'ostia verso l'altare facendovi il segno della croce; queste azioni hanno lo scopo di mettere il pane in rapporto con la morte in croce di Cristo e di innalzare l'oggetto fisico al regno dello spirito, alludendo con ciò all'ingresso nella dimensione simbolica. La *preparazione del calice* (2) in cui al vino viene mescolata un po' d'acqua, indica l'unione/mescolanza di Cristo (il vino) e della comunità dei fedeli (l'acqua) e rimanda alla duplice natura, divina e umana, di Cristo. L'*elevazione del calice* (3), analogamente al pane, predispone alla spiritualizzazione del vino, alla quale si richiama anche l'invocazione dello spirito santo (p. 205).

L'*incensazione delle offerte* (4), residuo di un'originale offerta di fumo dopo il sacrificio, è segno di un'ulteriore spiritualizzazione e, al contempo, è un gesto apotropaico teso ad allontanare le potenze demoniache (incapaci di sopportare l'odore di *pneuma*). Nell'*epiclesi* (5) vengono pronunciate preghiere propiziatorie tese a ottenere il gradimento dell'offerta e a evocare "l'apparizione" del Signore (p. 206).

La *consecratio* (6), il punto culminante della messa romana, coincide con la transustanziazione o trasformazione delle sostanze: da pane e vino, a corpo e sangue di

indagine, non si rivolge tanto a questioni teologiche e filosofiche - ciò sarebbe in contrasto con l'approccio clinico della ricerca junghiana - ma si indirizza ai risvolti psicologici che ogni credenza e pratica religiosa svolgono nella coscienza e nell'inconscio, rimanendo con ciò nell'alveo dei fatti psichici o, empirici, per usare le parole di Jung.

⁵ Questo procedimento metodologico si basa su principio ben noto alla psicologia analitica, in base al quale è opportuno partire dalle manifestazioni psichiche/rituali del presente per risalire al loro significato arcaico e archetipico. Per Jung, il rito solenne della messa non è una semplice ripetizione di un atto storico che fonda la chiesa e la comunità cristiana, ma il manifestarsi miracoloso di un archetipo trasformativo e di rinnovamento, rappresentato da Cristo. Come dichiara l'autore, "se esiste in me un'intenzione che va al di là della verità scientifica è mostrare che "il mistero più grande della chiesa cattolica si fonda, tra l'altro, su condizioni psichiche profondamente radicate nell'anima umana" (p. 257). Dal punto di vista metodologico ciò implica che anche altre pratiche religiose, in quanto fondate sulle stesse istanze archetipiche, possano fornire un materiale utile alla comprensione del sacrificio cristiano.

Cristo (p. 207). In questo momento – dice Jung - il carattere unico ed eterno del sacrificio divino “diventa sperimentabile in un luogo e tempo determinati, come se un’apertura si aprisse su ciò che è fuori dello spazio e del tempo” (p. 207). Il sacerdote officiante svolge soltanto un’azione strumentale, accessoria (*causa ministerialis*), mentre il vero agente della trasformazione è la presenza viva di Cristo, che avviene spontaneamente, per libera decisione della grazia divina.

La *grande Elevazione* (7), in cui le sostanze consacrate sono sollevate e mostrate ai fedeli, esprime la presentificazione del dio-uomo alla *comunità*. Nella *Post-consecratio* (8), vengono recitate delle preghiere che richiamano altri sacrifici dell’antico testamento (Abele, Abramo, Melchisedec) ritenuti preparatori all’unico sacrificio del figlio. Quest’ultimo infatti costituisce l’apice dell’elevazione e della rinuncia in quanto, a differenza degli altri, coinvolge dio stesso in qualità di vittima. A *Conclusionem del Canone* (9), il sacerdote traccia dei segni della croce per stabilire un rapporto di identità tra ostia, calice, sacerdote, rievocando così l’unità della vittima in tutte le sue componenti (corpo, sangue, anima).

Nell’*Embolismus* (10) viene richiamata una formula già pronunciata nel Padre nostro, “liberaci Signore da tutti i mali”. Essa esprime la speranza che Cristo, dopo la sua morte, compia la discesa agli inferi e distrugga la potenza infernale. Il rito successivo della *Fractio* (10b), in cui l’ostia viene spezzata in due parti al di sopra del calice, è simbolicamente connessa con la morte di Cristo; ma – avverte Jung – non bisogna considerare tale mistica macellazione di Cristo, come l’essenza della messa (Kramp, cit. p. 209).

Nella *consignatio* (11) e nella *commixtio* (12) il sacerdote traccia con la particola un segno di croce sul calice; poi lascia cadere la particola nel vino. La mescolanza del pane e del vino allude sia all’unione della natura umana e divina di Cristo; sia alla resurrezione perché in essa il sangue (ovvero l’anima) torna a riunirsi con il corpo del Signore depresso nella tomba (p. 213). Questa azione, opposta a quella battesimale in cui il corpo viene tuffato nell’acqua allo scopo di purificarlo, equivale invece ad una glorificazione del corpo.

Nel delineare le fasi del rito, Jung, seguendo l’interpretazione della Chiesa, ha cercato di mettere in luce la corrispondenza tra le azioni compiute dal sacerdote e le vicende della vita di Gesù. “La messa – dice Jung - nel corso delle sue varie azioni rituali, è un compendio, ora chiaro, ora soltanto accennato, della vita e della passione di Cristo” (p. 214). In essa si ripercorre e si rinnova quello che, nella tradizione cristiana, è il miracolo della trasformazione di Dio: dalla sua incarnazione al suo ritorno all’Essere in sé. Anche il fedele ha una parte in questo processo: partecipa non solo come spettatore ma, mediante la sua rinuncia, si fa strumento funzionale del misterioso evento.

Nella celebrazione eucaristica della messa dunque si intrecciano e si fondono diversi eventi trasformativi: la trasformazione legata alla resurrezione di Gesù dopo la crocifissione; la presentificazione di Cristo, da entità al di fuori dello spazio-tempo a

figura reale presente nella messa (transustanziazione); la trasformazione interiore che avviene nel fedele dalla partecipazione al rito della comunione.

Nella prospettiva cristiana, la forza motrice di queste trasformazioni non è l'uomo con il suo rito⁶, bensì la volontà di Dio. “L’ottica della chiesa – dice Jung - presuppone perciò la seguente situazione psicologica: la coscienza umana (rappresentata dai sacerdoti e dai fedeli) è confrontata con un accadimento autonomo (divino e atemporale) che si svolge su una base trascendente la coscienza e che non dipende in alcun modo dall’agire umano, ma, al contrario, stimola un tale agire, anzi afferra l’uomo come strumento rendendolo esponente di un accadimento divino. (...) Nell’azione rituale l’uomo si mette a disposizione di un autonomo “Eterno”, cioè di un “Operante” che esiste al di là delle categorie della coscienza” (p. 240).

In questa accezione, mutuata dal cristianesimo, il rituale non è una semplice commemorazione di un evento ma è un’azione *potente* capace di connettere l’uomo con una dimensione più ampia che lo sovrasta e che non può controllare, in quanto esterna ed autonoma dalla sua psiche individuale. Compare qui la specifica la nozione junghiana di *transpersonale*, in un’accezione, come noto, più radicale di quella di Freud. Non si tratta infatti di un bagaglio di dinamiche e contenuti psichici appresi dall’uomo in qualche contingenza preistorica/antropologica, sedimentati e divenuti patrimonio simbolico della collettività; bensì di un *Eterno-Operante* che si dispiega nel reale, in alcune circostanze specifiche (rituali, sincronicità ecc.). Per Jung, nella *consecratio*, “Cristo è presente nel tempo e nello spazio; ma la sua presenza non è una riapparizione, (...) non significa ripetizione di un atto storico unico, bensì il manifestarsi di un fatto che permane nell’eternità, uno squarciarsi del velo della relatività temporale e spaziale che separa lo spirito umano dalla visione dell’eterno” (p. 200)⁷.

Se dunque per Freud ciò che detta il permanere di certe dinamiche psichiche e la sua trasmissione intergenerazionale è la coazione a ripetere, meccanismo psichico inconscio che obbliga il soggetto a ripetere situazioni/azioni (per lo più spiacevoli) indipendentemente dalla sua volontà e senza un fine specifico; in Jung questa persistenza di simboli transpersonali non è sospinta coattivamente dalle pulsioni, ma è un continuo rinnovarsi, ripresentificarsi di una realtà extraindividuale e inattingibile al di fuori della sua rivelazione. “Il sacrificio della messa – dice Jung seguendo l’interpretazione della Chiesa – non è una ripetizione bensì un *rinnovamento incruento*

⁶ Viceversa quando il rito è compiuto con lo scopo di ottenere uno scopo ben preciso, esso è più simile un atto magico, poichè in esso tende a prevalere la soddisfazione della brama di potere propria dell’Io (p. 240).

⁷ In contrasto con l’ipotesi freudiana Jung afferma poi che “in merito alle concezioni religiose, vige un pregiudizio (e non soltanto tra i profani ma anche in ambiente scientifico) che simili usi e credenze siano stati un giorno in qualche modo “inventati”, e successivamente trasmessi o imitati, e che perciò nella maggioranza dei luoghi essi non esisterebbero se non vi fossero pervenuti come si è detto. (...) I riti e il loro contenuto simbolico nascono forse da inizi non più individuabili, e anzi non in un solo tempo e in un solo luogo, ma contemporaneamente in molti luoghi e tempi diversi. Essi si sono venuti sviluppando spontaneamente dalle qualità proprie dell’umana natura, mai inventati e tuttavia dovunque presenti” (p. 216).

del sacrificio storico” (p. 208). Entrambi gli autori dunque si confrontano con una realtà autonoma dalla psiche individuale, ma mentre per Freud è un autonomo pulsionale, privo di scopo, per Jung è un autonomo spirituale, dotato di una qualche finalità, benché spesso oscura alla coscienza.

3. Il sacrificio del dio

Così delineate, le fasi della messa ripercorrono, secondo Jung, lo svolgimento drammatico del sacrificio e della resurrezione di Dio. Questa dinamica rituale, che sfida il normale corso degli eventi, prospettando la possibilità del passaggio dalla morte alla vita, era ben nota alle religioni antiche e tardoantiche, nelle quali compare, pressoché universalmente il tema del sacrificio del dio e della sua rinascita. Data la comunanza simbolica dell’umanità, ipotizzata da Jung, è possibile ricorrere a usi culturali di diverse religioni, per comprendere meglio gli aspetti psicologici sottesi al sacrificio cristiano. “Per quanto appariscenti possano essere le differenze esteriori, non si deve trascurare la somiglianza o l’equivalenza del significato” (p. 237).

Jung riporta il rito azteco del *teoqualo*, trasmessoci da frate Bernardino di Sahagun, risalente alla prima metà del XVI secolo. In questo rito, il dio *Uitzilopotchli*, nella forma di una statuetta fatta di pasta di papavero, veniva simbolicamente trafitto con la lancia; successivamente il suo corpo di pasta veniva diviso in pezzetti e mangiato dai partecipanti. Jung intravede chiaramente delle analogie con il rito della comunione cristiana, “sono paralleli che non possono venire trascurati e che, di conseguenza, causarono non poche angustie ai preti spagnoli di allora” (p. 217).

Anche il *mithraismo*, religione che precedette di poco il cristianesimo, presenta un caso di sacrificio del dio⁸. Un toro, rappresentante di *Mithra*, veniva portato in processione (*transitus*) per poi essere sacrificato ritualmente e le sue carni suddivise tra i partecipanti in un banchetto. “Il transito mithraico – afferma Jung - corrisponde al motivo del Cristo che porta la croce, e la trasformazione del toro sacrificale alla resurrezione del dio cristiano in forma di cibo e bevanda” (p. 218).

Il tema del sacrificio del dio, per Jung, non si trova unicamente nelle religioni antiche, ma compare anche nelle visioni/sogni dei singoli individui, come attesta la visione di Zosimo (III sec d.C.), ulteriore riprova dell’universalità di certi simboli archetipici.

La visione di Zosimo, certamente più raccapricciante dell’incruento sacrificio cristiano, si presta tuttavia a veicolare alcuni simboli con particolare intensità. *Caduto addormentato, Zosimo vede un sacerdote sacrificante stare davanti a lui sopra un altare. Questi gli rivela con gran tormento che la mattina stessa un tale lo ha sopraffatto, lo ha trafitto con la spada e lo ha fatto a pezzi, lasciando però intatto l’ordine delle sue membra. Poi lo ha scotennato e lo ha bruciato sul fuoco, “finchè mi sono accorto che ero tramutato in spirito”. Detto ciò il sacerdote inizia una nuova*

⁸ Di questo rituale abbiamo solo rappresentazioni pittoriche ma non resoconti letterari.

metamorfosi: vomita la propria carne, si trasforma in omuncolo, “si dilaniò con i propri denti e sprofondò in sé stesso” (p. 220).

Questa visione alquanto cruenta mette in luce un tipo particolare di sacrificio: quello in cui vi è un'identità tra sacrificante (il sacerdote) e sacrificato (la vittima). Ciò appare evidente sia dal fatto che la vittima è il sacerdote sacrificante, sia dal fatto che al termine della visione egli divora sé stesso. “Dallo svolgersi della visione risulta senz'altro evidente che sacrificatore e vittima sono un essere solo. (...) E' il sacerdote che, quale sacrificatore, divora sé stesso quale sacrificato” (pp. 224, 225).

Compare poi l'idea che il sacrificio, al di là del tormento fisico, rappresenti una liberazione dai lacci della materialità del corpo; non a caso Zosimo ci informa che la visione rappresenta e spiega la “produzione dell'acqua *permanens*”, ovvero dello spirito⁹.

Anche la figura di Gesù, per Jung, può essere annoverata tra queste immagini di divinità sacrificali. Nonostante si tratti di casi diversi tra loro (riti pagani, visioni alchemiche, rito cristiano), Jung ritiene che sia possibile compararli in virtù della loro comune origine inconscia. “Se – dice Jung – (...) oso mettere in evidenza certe analogie, non è affatto nell'intenzione razionalistica di svalutare l'azione sacra retrocedendola al rango di un accadimento pagano-naturalistico” (p. 257); ma per mettere in luce le comuni dinamiche psichiche.

Anche nella crocifissione cristiana, infatti, assistiamo a un Dio, il padre, che sacrifica sé stesso, il figlio. Questo sdoppiamento di Dio, in sacrificante e sacrificato, consente all'uomo di rivivere internamente i due aspetti ambivalenti, drammatico e redentivo, della morte. “Lo sdoppiarsi di Dio in divinità e umanità e il suo ritorno a sé stesso nell'atto sacrificale contengono per l'uomo la confortante dottrina che nelle sue tenebre è nascosta una luce destinata a far ritorno alla sua sorgente, anzi che questa luce ha voluto discendere nelle tenebre per liberare ciò che giaceva in vincoli nell'oscurità e riportarlo all'eterna luce” (p. 242). L'umanità è dunque implicata nel sacrificio in modo diretto e intenso. Non si fa soltanto strumento ministeriale del sacrificio ma, immedesimandosi nel dio incarnato, soffre e patisce, con lui. “Come nell'atto sacrificale la divinità è *agens et patiens*, lo stesso vale per l'uomo in proporzione alla sua limitata capacità” (p. 239).

4. Il significato psicologico del sacrificio

La dinamica trasformativa incarnazione-morte-rinascita, che ha luogo nella coscienza religiosa parallelamente allo svolgersi del rito sacrificale ha, per Jung, un corrispondente psichico nella relazione tra l'Io e il Sé che esita nel *processo di individuazione*.

⁹ Jung ci ricorda che nel linguaggio degli alchimisti acqua e pneuma sono sinonimi.

Negli anni in cui Jung scrive questo testo ha già ampiamente sviluppato alcune nozioni peculiari della psicologia analitica. Richiamo qui per completezza le tre fasi del rapporto Io-Sé associandole alle tre dimensioni della trasformazione:

1. La nascita dell'io dal Sé e la progressiva formazione della coscienza (incarnazione); Inizialmente l'io esiste solo in “*potentia*” come componente del Sé da cui non è disgiunto. Con il procedere della maturazione, gradualmente l'io sviluppa le sue proprie funzioni caratteristiche differenziandosi dal Sé e sviluppando un senso di indipendenza.
2. Il riconoscimento da parte dell'io della sua limitatezza e parzialità nella psiche e la rinuncia al suo ruolo dominante a favore del Sé (passione/morte); secondo Jung, è auspicabile che l'io, ad un certo punto della maturazione, abdicchi al proprio ruolo centrale e dominante nella psiche a favore del Sé, iniziando così il cosiddetto processo di individuazione.
3. il ristabilimento del Sé alla guida della personalità totale dell'individuo (rinascita/individuazione).

Il rapporto dell'io con il Sé, contrassegnato dal carattere del *numinosum*, si configura, secondo Jung, come un rapporto analogo a quello dell'uomo con Dio. Il Sé “potrebbe parimenti venir definito come «Dio in noi»” (1928a, p. 233).

Questa premessa dovrebbe consentire di comprendere meglio l'interpretazione psicologica che Jung dà dell'atto sacrificale, e che ora mi accingo a trattare. Seguiamo passo per passo l'argomentazione dell'autore.

Sacrificio e dono

(I) Un dono è veramente tale per Jung se è fatto senza la speranza della ricompensa. Poiché tuttavia è proprio dell'io attendersi un contraccambio, all'uomo spetta l'arduo compito di diventare cosciente delle proprie pretese e poi di rinunciarvi. Il solo “dare” dunque non è in sé un sacrificio; lo diventa quando sacrificiamo anche l'intenzione del *do ut des* collegata col dono. “Se quel che diamo pretende di essere un sacrificio, deve essere dato via come se fosse stato distrutto. Soltanto allora esiste la possibilità che la nostra rivendicazione egoistica sia eliminata” (Pace S., 2013). Il sacrificio in questo senso è *la rinuncia consapevole e deliberata alle rivendicazioni egoistiche*. Soltanto questa consapevolezza garantisce che il dare sia sempre un sacrificare, e non un atto sporadico e inconscio. Il ruolo fondamentale della consapevolezza nel sacrificio è presente, secondo Jung, anche nella messa dove significativamente la confessione dei peccati (conoscenza) precede il rito della comunione (offerta).

(II) Se dunque l'uomo può, in alcune circostanze particolari, sacrificare le pretese dell'io, ciò implica che lo sta facendo sulla spinta di un'altra istanza psichica sovraordinata, il Sé. Ciò che sembrava essere una perdita si rivela così un guadagno, “poiché il poter sacrificare sé stesso dimostra il possesso di sé”, dimostra che possiamo decidere e disporre di noi, ovvero decidere secondo una modalità sovraordinata al mio essere io, e perciò “contro il mio io” (pp. 247-48). Il Sé, per Jung, non è un soggetto collettivo, analogo al Super-Io freudiano che nasce dall'interiorizzazione del divieto parentale e sociale ed esprime l'opinione pubblica e la morale sociale, ma è espressione

dell'individualità nel senso più alto. Esso è l'insieme delle "condizioni psichiche a priori nell'individuo" (p. 248), non empiricamente acquisite che ne definiscono la singolarità irriducibile¹⁰.

Il Sé dunque è ciò che spinge e obbliga a sacrificare (il sacrificante) e l'Io è il sacrificato. Ma poiché – prosegue Jung – il rapporto dell'Io con il Sé corrisponde a quello del figlio con il padre, si può dire che il Sé, mentre costringe l'Io ad autosacrificarsi, compie su se stesso anche un atto sacrificatore (p. 251).

(III) Se dunque, il Sé, come un padre che deve sacrificare il proprio figlio, soffre dell'azione che infligge, che cosa ci guadagna? E' questo propriamente il mistero della trasformazione. Il sacrificio ha per effetto un ribaltamento nel rapporto tra Io e Sé: l'Io abdica al proprio ruolo centrale e dominante nella psiche a favore del Sé, che diventa la guida della personalità. "Lo vediamo apparire, librarsi dalla proiezione inconscia, impadronirsi di noi e, così facendo, passare dall'indistinto stato inconscio allo stato cosciente, dallo stato potenziale a quello attuale (...) è diventato uomo, cioè noi stessi".

Questo processo di progressiva autorinuncia dell'Io a favore del Sé è ciò che Jung ha definito individuazione. Essa tuttavia nell'uomo non raggiunge mai un termine definitivo perché il suo ideale compimento, cioè l'integrazione dell'inconscio nella coscienza, dell'Io nel Sé, è effettivamente impossibile, permane sempre una quota indeterminabile di inconscio. "Non c'è speranza di raggiungere una consapevolezza anche solo approssimativa del Sé, giacché, per quante siano le cose di cui noi possiamo acquistare coscienza, resterà sempre una quantità indeterminata e indeterminabile di inconscio, che appartiene anch'essa alla totalità del Sé. E così il Sé resterà sempre una grandezza a noi sovrastante" (1928a, p. 177). Solo un dio dunque poteva compiere l'ardua impresa dell'individuazione e diventare così un simbolo imperituro di tale processo. Il sacrificio di Cristo rappresenta infatti, per Jung, l'ideale massimo di annullamento dell'Io e rinascita nel Sé.

La posizione junghiana appare per molti versi contrapposta a quella freudiana. Mentre per Freud il figlio, con il suo atto di abnegazione, libera l'uomo dal Super-Io tirannico rappresentato dal padre, diventando dio al suo posto; per Jung, Cristo è il prototipo del Sé che si incarna nella limitata coscienza dell'Io per poi redimerla. Le due concezioni differiscono su più fronti. In Freud l'idea della trasformazione storica è centrale; per Jung, invece, è fondamentale la dinamica archetipica eterna sottostante. Per Freud il sacrificio di Gesù è evento unico e irripetibile, per Jung è simbolo costantemente rinnovantesi¹¹.

¹⁰ Il Sé è inteso da Jung come un'entità trascendente e come tale irrappresentabile. L'autore ricorre volutamente a opposizioni e ambivalenze, come quella di centro e totalità, per esprimere questa insondabilità. Il Sé è "quel "qualcosa" che ci è estraneo eppur vicinissimo, coincide con noi eppure non è da noi conoscibile, è un centro virtuale di costituzione talmente misteriosa che può esigere tutto (...) ed è persino salutare ascoltare questa voce" (Jung, 1928a, p. 233).

¹¹ "I fatti storici sono sì reali, ma fanno conoscere soltanto quel che può fare impressione all'uomo dei sensi ed essere da lui compreso. Ma l'atto della crocifissione è inoltre, anche per chi è esperto dei segreti

Inoltre mentre per Freud il figlio sacrificato dal padre, con il suo atto, opera un rovesciamento di importanza a suo favore, diventando Dio al posto del padre; in Jung il sacrificato (l'io) è effettivamente colui che soccombe al sacrificante (il Sé) che, da questo momento in poi diventa la guida della personalità.

A questo punto una questione si pone immediatamente al lettore: perché la trasformazione deve essere cruenta, deve implicare una morte?.

La dimensione del dolore e del patimento è fondamentale nella crocifissione di Gesù che, come ammette Jung, era “una morte estremamente dolorosa, uno spettacolo infamante e raccapricciante: cominciava con la flagellazione e lo scherno e consisteva per la vittima nel rimanere sei ore appesa alla croce alla quale era inchiodata mani e piedi; non si trattava di una morte rapida, ma di una morte tra gli spasimi, prolungata con arte raffinata. Per di più la crocifissione era una punizione disonorante destinata agli schiavi; il sacrificio è quindi un sommarsi di efferatezze fisiche e morali” (p. 258).

Secondo Jung questa sofferenza innocente e ingiustificata, inaccettabile per la nostra coscienza morale, allora come oggi, ad un certo punto venne compresa con l'idea di punizione. Al successo di questa interpretazione contribuì da un lato l'assimilazione di Gesù ai ladroni, crocifissi accanto a lui; dall'altro l'effetto rassicurante e accettabile che esercitava sulla coscienza dell'uomo l'idea che la morte dolorosa, apparentemente priva di senso, fosse in realtà la punizione per una colpa umana (il peccato originale).

Ma Jung ci conduce fino in fondo a questo ragionamento mostrandone le implicazioni: se ogni punizione deve ricadere sul colpevole, dovremo allora supporre che sia stato Dio, in quanto crocifisso, e non l'uomo, ad essere peccatore. Ma quale può essere stata la colpa di Dio? “Nonostante questa domanda sfiora la bestemmia – dice Jung - l'indubbio carattere punitivo del sacrificio ci costringe a porcela” (p. 259). Jung ricorre alla concezione gnostica per tentare di venire a capo del dilemma. Secondo questi testi il creatore del mondo, identificato con Yahvè, era un arconte inferiore, che dimentico della sua origine dalla dea madre, e sospinto dalla *hubris*, si credette l'unico Dio e mentre si immaginava di creare un mondo perfetto, finì per creare un mondo pieno di dolore. In questo senso “la colpa di Dio poteva consistere nel fatto che egli non aveva dato soddisfazione come creatore del mondo e come re delle sue creature, e perciò dovette essere sottoposto all'uccisione rituale” (p. 260), analogamente al *rex nomeriensis* di frazeriana memoria.

Tuttavia, questa spiegazione, che chiama in causa fattori di ordine morale, per Jung è una razionalizzazione secondaria dettata dal bisogno di spiegare in qualche modo la mostruosità del sacrificio. “Sembra che una coscienza di grado più elevato e più tardo si

divini, un *mysterium*, cioè un simbolo, che esprime un accadimento psichico parallelo nello spettatore” (p. 270). Più avanti Jung afferma poi: “si manifesta una separazione tra l'evento storico, percettibile ai sensi quaggiù sulla terra, e l'ideale processo visionario nel cielo; la croce di legno è da una parte strumento di martirio, dall'altra simbolo luminoso. E' ovvio che il centro di gravità si è spostato verso l'accadimento ideale, riconoscendo così senza volere l'importanza maggiore al processo psichico” (p. 271).

sia trovato di fronte a un'esperienza non meglio motivata e spiegata, e abbia cercato di renderla più comprensibile intessendovi un'etiologia morale" (p. 260). Dunque una qualificazione etica si è sovrapposta a un processo che in origine aveva tutt'altro significato, oscuramente legato alla trasformazione e al rinnovamento. Nello sciamanesimo, ci dice Jung, il neofita accetta la tortura che gli è inflitta, non come castigo, ma come mezzo indispensabile per raggiungere il nuovo status, la sua destinazione ultima¹². In questo senso l'azione cruenta compiuta dalle lame che trafiggono la vittima potrebbero esprimere simbolicamente una delle fasi della trasformazione che gli alchimisti chiamano *divisio*, *separatio* e *solutio* e la psicologia analitica ha inteso come discriminazione e autoconoscenza.

Il processo di individuazione proposto da Jung, si articola infatti in due operazioni principali: la *differenziazione* e l'*integrazione*. Dal punto di vista intrapsichico L'Io si differenzia progressivamente dalle istanze psichiche interne, la *persona*, l'*animus*, l'*anima*, l'*ombra* per giungere poi ad una integrazione delle stesse e al contatto con il Sé. In questo processo, assume un ruolo essenziale il confronto dell'uomo con l'ombra, cioè con quegli aspetti della propria personalità più crepuscolari, inconsci e socialmente deprecabili. Da un punto di vista interpersonale invece, individuarsi significa differenziarsi dall'adesione acritica alle norme collettive e sostituirle gradualmente con credenze che integrino i modelli culturali preesistenti con le proprie personali convinzioni. La differenziazione è dunque propedeutica e indispensabile all'integrazione.

Nel rituale la fase della differenziazione coincide con lo smembramento/uccisione mentre l'integrazione è rappresentata dalla successiva ridisposizione ordinata delle membra sull'altare (cfr. visione di Zosimo), e poi dall'incorporazione nel pasto¹³. "Questo processo psicologico è generalmente riconosciuto come doloroso, per molti addirittura tormentoso; poiché è vero che soltanto attraverso il dolore possiamo avanzare sulla via della presa di coscienza" (p. 261).

Poco oltre Jung, in un caratteristico ribaltamento di posizione, sembra prospettare anche una controparte benefica del sacrificio. "Ma chi esamina e comprende la propria sofferenza senza prevenzioni soggettive conosce anche il "non-soffrire", grazie al suo mutato punto di vista, poiché ottiene un luogo (il luogo del riposo) al di là di tutto ciò che potrebbe coinvolgerlo" (p. 269). Il processo di individuazione dunque, reintegrando le parti della personalità, mentre arreca dolore all'io spodestato, porta contestualmente alla formazione nel soggetto di un luogo franco in cui sottrarsi alla dinamica degli opposti, alle contraddizioni della vita. Il simbolo di questa riunificazione per Jung è quello della croce che, nella particolare disposizione spaziale dei suoi bracci, rimanda alla totalità ordinata che converge in un centro, il Sé. In quel punto di confluenza tra le

¹² "Le malattie, le torture, le uccisioni e le guarigioni sciamanistiche divengono le idee più alte del sacrificio, della riconquista dell'integrità, della transustanziazione e dell'elevazione a uomo pneumatico; in una parola dell'apoteosi" (p. 281).

¹³ In proposito si veda anche la tesi proposta da Destro e Pesce (2002).

molteplici e spesso conflittuali pulsioni e tendenze, l'uomo appare a sé stesso, trova riposo e pace¹⁴.

Il processo di individuazione non è però privo di pericoli. Gli gnostici che avevano intuito il senso intimamente trasformativo della crocifissione, caddero talvolta nella presunzione di superiorità. Negli atti di Giovanni è scritto: "Perciò non ti preoccupare della grande folla e disprezza coloro che stanno al di fuori del mistero!" (cit in Jung, p. 274). "Questo contegno arrogante – dice Jung – corrisponde all'inflazione dovuta al fatto che l'illuminato si identifica con la sua luce, cioè scambia il suo Io per il suo Sé, e crede di innalzarsi al di sopra delle sue oscurità" (p. 274). Il rischio insito nel processo di ricomposizione della coscienza e dell'inconscio e di ricentralizzazione dell'uomo, è che l'Io apparentemente asservito al Sé, riprenda il centro della personalità in modo imprevisto scambiandosi per il Sé, e negando la sua ombra. Effetto di tale rovesciamento sono appunto i sentimenti di disprezzo e biasimo verso chi ignora il mistero, il tipico sentimento di elezione e superiorità rispetto ad altri gruppi o altre fedi o ancora una *imitatio Christi* falsamente compresa, in cui l'io si identifica con il Cristo interiore. Quando ciò accade, dice Jung, "l'io si è perso nel Sé, cioè all'insaputa di sé stesso, con tutta la sua insufficienza e oscurità, è diventato un dio e si crede innalzato al di sopra del suo prossimo non illuminato" (p. 280).

Il processo di *individuazione*, o l'*apoteosi* gnostica, non è dunque priva di ambiguità. Il suo svolgersi prevalentemente nell'intimità dell'individuo e il suo trasfigurare la dimensione reale in quella simbolica, può portare a conseguenze inflattive per la psiche. Proprio a fronte di questo rischio la Chiesa ha posto l'accento sull'interpretazione storica, reale di Gesù. Jung infatti afferma: "La Chiesa non ha dato troppa importanza al Cristo in noi, dandone invece quanto più possibile al cristo che «abbiamo veduto, udito e toccato con mano», cioè all'avvenimento storico, «laggiù a Gerusalemme». Questo è un comportamento saggio che tiene conto della primitività della coscienza di allora come di oggi" (p. 280). L'aggancio al Cristo reale consente di preservare l'alterità di Dio dalle pretese di identificazione avanzate dall'Io. In quanto incarnato Gesù ha condiviso la condizione umana, ma in quanto dio egli rimane radicalmente altro, una meta, un'aspirazione, una tendenza. Inoltre la storicità di Gesù, la sua vicenda unica e irripetibile, mentre fornisce una testimonianza da prendere ad esempio, impedisce all'uomo l'identificazione totale con lui¹⁵. Se all'uomo è riservata una sorte di elevazione (al Regno dei cieli, al rango di dio), essa non può avvenire in vita, ma deve compiersi dopo la morte.

¹⁴ Cfr anche Jung (1916): "A incommensurabile distanza c'è una singola stella allo zenith. (...) Questa stella è Dio e la meta dell'uomo. E' il suo Dio singolo che lo guida. In lui l'uomo giunge al riposo, verso di lui procede il lungo viaggio dell'anima dopo la morte, in lui brilla come luce tutto ciò che l'uomo riporta dal mondo più grande" (p. 463).

¹⁵ Il Gesù storico è il reale contro cui si infrange ogni pretesa di comprensione teorica esauriente, di appropriazione, divoramento e assimilazione, poiché il reale è irriducibile a sé, è incommensurabile.

5. Riflessioni critiche

Nel suo testo sul mistero cristiano, Jung prende in considerazione un tipo specifico di sacrificio in cui un dio immola sé stesso. Si tratta di una situazione particolare perché in questo caso vittima e carnefice coincidono, in modo tale che chi subisce l'azione è la stessa persona che la infligge.

Con Money-Kyrle abbiamo visto che l'aggressività autodiretta e autolesionistica è l'esito di un odio invertito verso il padre. Per Jung invece il sacrificio di sé talora può essere un movimento benefico benché doloroso in quanto apporta trasformazione e rinnovamento. Dunque, da una parte Money-Kyrle ci descrive un dolore ricercato come difesa dall'odio, dall'altro Jung ci presenta un dolore accettato come promotore di trasformazione.

Queste due prospettive apparentemente divergenti e inconciliabili diventano entrambe plausibili quando consideriamo la specificità dei casi reali in cui ci imbattiamo. Ancora una volta dobbiamo richiamarci ai dati in nostro possesso per scegliere la lettura della situazione più accurata e consona e dunque per discriminare tra sacrifici per così dire masochistici e sacrifici individuativi.

I rituali di iniziazione, ad esempio, dove è richiesto al giovane di provocarsi un taglio, una ferita, di sopportare un compito doloroso, implicano un'assunzione volontaria del dolore e rimandano intuitivamente alla rinuncia ad una parte di sé a favore dell'ottenimento di un beneficio più grande, l'acquisizione dello status di adulto. E' una situazione che si presta a essere interpretata sia con l'opzione junghiana, sia con quella freudiana a seconda della specifica costellazione psichica del paziente.

Immaginiamo un caso di "sacrificio" contemporaneo, la donazione del sangue, ed esploriamo le diverse disposizioni d'animo di due donatori:

1. il primo, è appena stato inaspettatamente licenziato sul lavoro, ma nega la rabbia verso l'azienda e prova disperazione, avvilito, senso di colpa per non aver essere stato all'altezza del proprio compito, preoccupazione economica; e va a donare il sangue.
2. il secondo ha appena attraversato un periodo di disoccupazione ma ha appena trovato un lavoro; e va a donare il sangue.

Nel primo caso è più probabile che nell'atto oblativo si insinui una dinamica masochistica. La rabbia verso l'azienda negata dall'Io viene incarnata dal Superio che la rivolge contro il soggetto richiedendogli un'ulteriore privazione. Il soggetto ha interiorizzato l'aggressore e ora si autosomministra un ulteriore "sacrificio" in cui egli è la vittima. L'azione è compiuta inconsapevolmente ed è interpretata come puramente altruistica.

Nel secondo caso il soggetto ha attraversato un periodo di difficoltà dal quale sta uscendo grazie al nuovo lavoro. Decide di fare la donazione che gli costa una certa tensione dovuta alla sua paura degli aghi, ma vi si sottopone perché vuole condividere con altri (che gioveranno del suo aiuto) la circostanza positiva che gli è capitata e pensa

che questa prova sancirà per lui l'inizio di un nuovo corso. Qui il soggetto ha fatto una scelta consapevole dettata sia da uno scopo altruistico, sia da un desiderio di realizzazione personale ed dunque più probabile che si tratti di un'azione individuativa. La situazione di autosacrificio, qui illustrata, si presta dunque ad essere interpretata freudianamente o junghianamente a seconda della costellazione dei fatti reali e degli stati psichici che gravitano attorno all'evento. In ogni caso dobbiamo osservare che l'azione di privazione rimane tra l'individuo e sé stesso e non coinvolge altri esseri viventi.

Quando invece carnefice e vittima non coincidono, come nella massima parte dei rituali sacrificali dell'antichità, entra in gioco la dimensione della relazione con l'altro. Dovremo quindi riconoscere come prioritarie le emozioni di violenza e sopraffazione¹⁶ da una parte, terrore, panico, paura dall'altra, e mettere in secondo piano la lettura simbolica dell'uccisione. Jung stesso, elaborando la concezione rigenerativa del sacrificio si riferiva esclusivamente ai casi di sacrificio di sé, per giunta incruenti, come nel caso del sacrificio cristiano della messa.

Se l'uomo del nostro esempio, dopo aver ottenuto il lavoro, invece della donazione di sangue, andasse a caccia con l'intento di catturare un fagiano, simbolo del suo cambiamento; prima di focalizzarci sull'aspetto simbolico-rigenerativo dell'azione dovremo capire perché il soggetto ha scelto di rappresentare la morte di una parte di sé uccidendo attivamente l'animale. Vi scorgeremo, forse, un desiderio di padroneggiare la sofferenza vissuta in precedenza, infliggendola attivamente ad altri. L'impulso aggressivo dovrà in ogni caso essere "freudianamente" svelato affinché non proliferi sotto la copertura e la legittimazione della trasformazione. Solo successivamente si cercherà l'eventuale quota evolutiva, simbolica dell'azione che potrà centrarsi sull'istanza di rinnovamento insita nella morte di una parte vecchia di sé rappresentata dal fagiano¹⁷.

In altre parole, se l'azione simbolica si esplica ai danni di un altro essere vivente, ci permetteremo di sospettare della sua originaria valenza trasformativa e, solo dopo aver compreso gli effetti dell'azione sul mondo, ci focalizzeremo sul significato psichico per l'inconscio.

Analogamente, nel rito sacrificale cruento, dovremo sempre tener presente la componente ineliminabile dell'uccisione quand'anche sia finalizzata all'espressione di un più alto fine (psichico o sociale). Cercheremo dunque di trattare i simboli senza dimenticare il supporto reale, l'azione umana specifica, dalla quale scaturiscono.

Jung stesso non ignorava i pericoli insiti in una concezione puramente interiorizzata e psichica del simbolo religioso. Il primo rischio è che l'individuo dominato dall'archetipo della sua autorealizzazione perda di vista l'effetto delle sue azioni sul

¹⁶ La differenza tra sacrificio di sé e sacrificio di una vittima si esprime chiaramente nell'abisso che corre tra sofferenza e violenza, l'una subita, l'altra agita.

¹⁷ In ogni caso, sarebbe stato più opportuno interpretare in senso trasformativo un *sogno* di uccisione di un fagiano rispetto ad un'azione reale.

mondo; il secondo rischio è che l'archetipo trasformativo venga falsamente interpretato, dall'Io che se ne appropria, come autoaffermazione, autoesaltazione e provochi una condizione di inflazione dell'Io. Il simbolo sacrificale va dunque costantemente fatto interagire con la realtà, con la storia, affinché possa veramente esprimere il suo potenziale trasformativo.

Se dunque junghianamente il simbolo, in quanto espressione di una intrinseca tendenza spirituale, ci innalza oltre la coattività delle pulsioni e degli istinti, la realtà della condizione umana, freudianamente intesa, ci restituisce la dimensione della nostra limitatezza e finitezza; e in questa dialettica inesauribile si gioca l'impresa di ogni essere umano alla ricerca "dell'infinità più piccola e più intima" (Jung, 1916, p. 462).

Se ci soffermiamo per un attimo a osservare le vie di ricerca che Freud e Jung percorsero dopo la separazione ci accorgiamo di un fatto curioso. Mentre Freud era intento a individuare e delineare la presenza nella psiche della pulsione di morte, una tendenza entropica, disorganizzante di ritorno all'inorganico; Jung formulava invece la nozione di processo di individuazione, un percorso di progressiva unificazione della psiche individuale, sospinto da un fattore d'ordine universale trascendente la coscienza. I due autori, per tanti anni solidali nell'impresa pionieristica di scoperta dell'inconscio, non trovarono accordo su questo punto cruciale: Freud sempre più intento a indagare i recessi involutivi della psiche, Jung sempre più disposto a intravedere una componente di rinnovamento nell'inconscio. Questa divaricazione di prospettive risulta quanto mai evidente nella trattazione che i due autori fanno del sacrificio: nell'uno domina la cruda realtà dell'uccisione (del padre); nell'altro prevale il simbolo della trasformazione. Eppure nell'aspetto, per certi versi compensatorio, di queste scelte divergenti emerge in entrambe il senso dell'insondabilità della psiche: "non è ancora abbastanza chiaro – domanda provocatoriamente Jung - che quando diciamo "psiche" accenniamo simbolicamente all'oscurità più fitta che possiamo immaginare?" (p. 283).

Come già si è detto, il sacrificio è un evento di tale portata reale e simbolica, che la scelta di un unico e unilaterale punto di vista sarebbe comunque incompleto e parziale. I significati diversi e spesso contrapposti che ho cercato di riportare dall'antropologia alla psicoanalisi ribadiscono proprio l'inesauribilità simbolica di questo rito, in cui compaiono, ad un tempo, le più piccole e le più elevate tendenze della psiche umana.

Capitolo 5

IL PANORAMA CONTEMPORANEO DEGLI STUDI SUL SACRIFICIO

Le riflessioni degli psicoanalisti sul tema del sacrificio fornirono nuovi strumenti concettuali e metodologici che vennero adoperati proficuamente anche in altre discipline. La psicoanalisi freudiana e la psicologia analitica junghiana avevano creato una breccia nell'involucro della psiche e aprivano la strada allo studio dei processi interni all'individuo. Le emozioni e i sentimenti umani (soprattutto l'aggressività, la colpa) divennero dati fondamentali per la comprensione della pratica sacrificale, da affiancare allo studio dei fattori sociali, antropologici e all'analisi storica.

Questa nuova prospettiva, d'altro canto, lungi dal dirimere la questione del significato del sacrificio, introduceva ulteriori elementi di complessità. Nelle ricerche sulla messa a morte rituale, come abbiamo visto, la psicoanalisi si confrontava con almeno due opposte e irriducibili tendenze psichiche: l'innegabile espressione della violenza e dell'aggressività nell'uccisione, l'oscuro potenziale rigenerativo, purificatorio che l'uomo traeva dalla rappresentazione della morte¹. In che rapporto stavano queste divergenti tensioni umane? Quale senso poteva emergere da una loro conciliazione?

La riflessione storico-religiosa e antropologica del ventesimo secolo raccolse questa sfida, dando vita a una grande varietà di interpretazioni e a diversi filoni di ricerca, su cui mi soffermerò ora.

¹ La pratica sacrificale contiene in sé questa ambivalenza. Presente pressoché universalmente nel mondo antico, era ritenuta efficace e benefica (propiziava l'acquisizione di un nuovo status, la fondazione di una città, la nascita di un'erba medicinale), ma al contempo doveva provocare alcune perplessità relative alla sua legittimità etica che si evincono dai miti di colpa per l'uccisione. Jung (1942/54) ritiene che l'aspetto benefico del sacrificio sia storicamente prioritario rispetto alle perplessità avanzate su tale pratica, che sarebbero frutto di una coscienza morale posteriore che riflette su di sé.

1. Il sacrificio come fonte di rinnovamento individuale e cosmico: Eliade, Bataille, Caillois

Un prima corrente di studi è andata nel senso di attribuire al sacrificio una particolare potenza ed efficacia, sottolineando la funzione vivificante, salvifica, in altre parole *utile* della morte sacrificale.

Precursore di queste idee fu Joseph De Maistre (1753-1821). Autore, poco apprezzato (a parte certi circoli fascisti) e destinato ad una sorta di *damnatio memoriae*, ebbe però un'influenza decisiva sul pensiero di Bataille, e vale perciò la pena soffermarvisi. Letterato cattolico reazionario nella Francia post-napoleonica, De Maistre, considera la violenza come la suprema e inevitabile legge della vita. «Appena oltrepassate le soglie del regno insensibile – dice evocativamente – vi trovate di fronte al decreto della morte violenta scritto sui confini stessi della vita (...). Non vi è un solo istante in cui un essere vivente non sia divorato da un altro» (De Maistre, 1821, p. 395). Per De Maistre anche l'uomo, fa parte di questo meccanismo di fagocitazione e, in qualità di predatore, «uccide per nutrirsi, uccide per vestirsi, uccide per ornarsi, uccide per attaccare, uccide per difendersi, uccide per istruirsi, uccide per uccidere» (De Maistre, 1821, p. 395). Ma, in base all'equilibrio che governa la vita, tutta questa violenza inferta dall'uomo non può rimanere impunita. Perciò in assenza di predatori più potenti, l'uomo diventa vittima di sé stesso e autore della sua auto-distruzione. La guerra è per De Maistre la modalità, ripugnante allo spirito ma pur sempre accetta, con cui l'uomo paga la sua colpa e offre il suo tributo alla terra che “grida e invoca sangue”. Così l'autore riassume con grande intensità e vividezza il suo pensiero: “Niente resiste, niente può resistere alla forza che trascina l'uomo al combattimento; omicida innocente, strumento passivo di una mano terribile, si tuffa nell'abisso che egli stesso ha scavato: dà e riceve la morte senza sospettare di averla creata egli stesso. Così si attua perennemente la grande legge della distruzione violenta degli esseri viventi, dall'animaletto quasi invisibile all'uomo. La stessa terra sempre intrisa di sangue non è che un immenso altare sul quale tutto ciò che vive deve essere immolato all'infinito, senza misura, senza tregua, fino alla consumazione delle cose, fino all'estinzione del male fino alla morte della morte” (De Maistre, 1821, p. 397). Il conflitto mortale tra gli uomini appare così come l'immensa espiazione del peccato che grava sull'uomo *ab origine* per il fatto stesso di partecipare alla predatorietà della vita.

Rispetto alla guerra, i riti sacrificali assolvono in proporzioni inferiori ma con regolarità alla stessa funzione, auto-ingligersi una violenza espiatoria (direttamente o per interposta persona) al fine di redimersi e ristabilire la giustizia infranta con la violenza. Per de Maistre, non importa che talora possano pagare degli innocenti al posto dei colpevoli perché tutti gli uomini sono per nascita carichi di peccato, dunque tutti gli esseri sono potenzialmente sacrificabili. Il sacrificio pagano è dunque per l'autore un tentativo rispettabile con cui l'uomo precristiano ha cercato di pagare il suo debito, ma destinato a fallire perché la vittima colpevole non è in grado di spezzare il circolo della violenza. L'unico sacrificio capace di liberare l'uomo dal peccato è quello del sangue

“veramente e assolutamente puro”, che, per l’autore, è esemplificato da Cristo. L’innocente che volontariamente paga le colpe degli uomini mette in scacco la logica della violenza e al tempo stesso la esautora. Ma ciò ancora non basta finché sopravvive “la carne colpevole”; essa infatti, in quanto irrorata dal sangue “che è vita” (Lv 17,11), è depositaria e responsabile della colpa e pertanto sarà redenta solo dal suo annientamento. La maledizione sarà infatti definitivamente superata solo quando l’uomo sarà scomparso.

La teoria di De Maistre appare decisamente improntata al tradizionalismo cattolico, ma se ne distacca per la fosca e cupa visione dell’uomo che tratteggia in contrasto con la dimensione di speranza tipicamente cristiana. Come ammette Fabietti (1999), la visione pessimistica di De Maistre (in contrasto anche con l’ottimismo illuministico del contemporaneo Rousseau) anticipò modernamente alcune riflessioni del XX secolo. Il destino della sua opera fu poi quello di alimentare le dottrine fasciste dell’esaltazione della violenza e del sangue, ma questa fu l’utilizzazione che l’epoca moderna fece delle sue concezioni circa la natura umana.

L’idea che nella morte potesse esservi un significato legato al rinnovamento trovò un seguito, di tutt’altro orientamento e impostazione, nella ricerca di Johann Jacob Bachofen sul simbolismo funerario dei popoli antichi (1859). Il giurista svizzero, noto per gli studi sul matriarcato, riscontrò nei riti funerari la presenza di immagini e azioni che rimandavano all’idea di rinascita (ad esempio, l’uovo, l’accoppiamento sessuale rituale).

In ambito antropologico nella prima metà del Novecento l’idea che nella morte sacrificale si celassero valori positivi e benefici fu sviluppata da Frazer e Jensen. Frazer (1914/19), come già accennato, mise in luce il valore della messa a morte come inizio di un nuovo corso. Adolph Jensen (1948) rilevò come spesso la morte violenta raccontata nei miti (i cosiddetti dema) fosse all’origine di aspetti irrinunciabili dell’attualità (un’utile pianta alimentare, un’istituzione, ecc.). Entrambi gli autori adoperarono poi spiegazioni razionalistiche per venire a capo dell’aspetto cruento del rituale. Frazer spiegò il tema della violenza con l’allegoria delle pratiche agrarie, il taglio delle messi, la trebbiatura, ma anche le tecniche di preparazione del prodotto, la pressatura delle olive nel frantoio, la pigiatura dell’uva nel tino per le pratiche di vinificazione ecc. (Chirassi Colombo, 2002, p. 24). Jensen pensò, invece, che il mito del sacrificio primordiale nascesse dall’osservazione che la vita animale/umana, eterotrofa, non può mantenersi se non assimilando sostanze organiche, cioè distruggendo altre vite; «come a dire che la violenza è parte strutturale dell’essere umano» (Chirassi Colombo, 2002, p. 26).

A partire dagli anni Trenta del Novecento, la concezione positiva del sacrificio si accompagnò ad una rivalutazione degli aspetti irrazionali del sacro. Questi temi, in particolare, furono al centro della riflessione di Mircea Eliade e del Collegio di sociologia di Parigi.

Eliade, noto storico delle religioni, concepì il sacrificio come la via maestra all'esperienza del sacro, un sacro ritenuto irrazionale ed ambivalente, inaccessibile al pensiero razionale e comprensibile solo attraverso la sfera emozionale e religiosa. Seguendo Grottanelli (1999, p. 9), possiamo individuare tre principali forme in cui il sacrificio per Eliade assume un valore vivificante e salvifico: il sacrificio cosmogonico che riproduce, in una sorta di palingenesi cosmica, l'atto iniziale della creazione (ad esempio il sacrificio vedico²); il sacrificio come "riscatto culturale del trapasso", che trasfigura la paura della morte in una sua attesa festosa; il sacrificio di costruzione, finalizzato a conferire stabilità e lunga vita alle creazioni umane. In ogni caso la messa a morte rituale si configura come un atto in grado di per sé di sprigionare energie, sortire degli effetti reali, riportare l'uomo ad una diversa modalità di esistenza, ad un mondo più pieno, più vitale e più vero, quello, appunto, del "sacro" (Laffranchini, 2002/2003, pp. 133-34).

In quegli stessi anni alcuni intellettuali francesi, ispirati dai lavori di Sade, Kirkegaard, Nietzsche, e sospinti da una analoga concezione irrazionale del sacro, vollero esplorarne intellettualmente ed emotivamente gli effetti. Il progetto si concretizzò da un lato nella fondazione della rivista *Acephale* (1936) e del *Collège de Sociologie* (1939), dall'altro nella costituzione, all'ombra dell'attività pubblica, di un'omonima società segreta, teatro di attività ancor oggi in gran parte misteriose. Georges Bataille e Roger Caillois furono tra gli esponenti più convinti di questa proposta conoscitiva ed esperienziale segnata dal rifiuto del pensiero razionale e del senso comune, accusati di essere fonti di asservimento, e protesa invece verso una libertà che si configura come ingresso nella verità "mostruosa" dell'esistenza. Traguardo che trova la sua piena realizzazione nel sacrificio cruento, uno dei temi centrali e più discussi delle alterne vicende di *Acephale*. George Bataille, nella sua riflessione sul sacrificio³, riprende alcuni temi cari a de Maistre in una prospettiva però ormai totalmente secolarizzata. Secondo Bataille (1962) il sacrificio è una di quelle azioni umane che eludono la comprensione razionale poiché superano il "limite dell'utile", sfuggono cioè ad un equilibrato soddisfacimento dei bisogni umani. Il fenomeno del *potlâc*⁴ descritto da Boas e Mauss è, per Bataille, un caso esemplare di dissipazione, spreco, dilapidazione, perdita smisurata cosciente e volontaria messa in atto dagli uomini in contrapposizione a uno scambio bilanciato e guidato dal criterio dell'utile e del produttivo. Ma, questa azione mentre scuote e lacera

² Nel Rig Veda (X, 90) è descritto il sacrificio del macantropo cosmico, il Purusa, dal cui smembramento traggono origine i corpi celesti e gli dei. Il pensiero induista ha poi elaborato in maniera pervasiva l'efficacia del sacrificio come azione totale, fondante e vivificante e tutto il ritualismo vedico si basa sulla riattualizzazione di questo primordiale atto creativo (Chirassi Colombo, 2002, p. 35). Sul sacrificio nella tradizione indiana si veda anche Calasso (2010).

³ Bataille (1939-45), *La limite de l'utile*, pubblicato postumo, trad. it. 2000.

⁴ Potlâc è il nome con cui si indicano i rituali di ostentazione in uso presso le popolazioni indiane della costa nord occidentale. Si trattava di gare in cui i partecipanti si sfidavano pubblicamente nella distruzione di grandi quantità di beni considerati "di prestigio", con lo scopo dimostrare e affermare il proprio rango, o di abbassare quello di un rivale (Fabietti, 2001, p. 46).

la coscienza razionale, la trascina oltre sé stessa nella dimensione del sacro e della sua più profonda intimità.

Il rito sacrificale assolve alla medesima funzione: “strappa le cose all’ordine del reale, le strappa alla loro povertà, per restituirle al divino: questo è il compito del sacrificio” (Bataille 1962, cit. in Fabietti, 1999, p. 62). La distruzione della vittima si configura dunque per Bataille come un’azione necessaria a liberarla dalla sua “coseità”, dai legami di dipendenza reali dagli altri oggetti, per innalzarla al mondo del divino e del sacro. Partecipando alla morte della vittima, ovvero alla sua sacralizzazione⁵, l’uomo si libera a sua volta dai legami del mondo sensibile e accede all’intimità, “all’immanenza tra l’uomo e il mondo, tra il soggetto e l’oggetto” (Bataille, 1973, p. 44). Gli effetti di tale rigenerazione coinvolgono sia l’individuo sia la collettività che ne esce rafforzata nei suoi legami e nella comunicazione tra i suoi membri. “Il senso di coesione con quanti si sono scelti a vicenda per condividere la loro grande esaltazione, a rigore è soltanto un messo per intravedere ciò che la perdita significa in termini di splendore e di conquista, tutto quello che il soccombere della vittima implica di vita rinnovata, di rigenerazione, «alleluia» (...). Bisogna almeno una volta aver provato simile eccesso di gioia per sapere fino a che punto in esso si esprima la prodigalità feconda del sacrificio” (Bataille, 1939, p. 422).

La “gioia dinanzi alla morte” è il titolo di una conferenza tenuta da Bataille nel 1939, in cui egli descrive il senso di vertigine che prova l’uomo quando si trova “alle altezze della morte”, pari a “una sorta di potenza che si accresce”; questa gioia incita tutta l’esistenza umana alla grandezza, lo porta a scivolare fuori dalla limitatezza della sua persona e a trovare “fuori di sé” nella realtà più vasta un’intima fraternità con altri uomini (Laffranchini, 2002/2003, p. 136).

Una concezione positiva della morte sacrificale, intesa come funzionale al rinnovamento sociale, e indispensabile al risveglio dell’uomo moderno è presente più implicitamente anche nel pensiero di Roger Caillois. Ne *L’uomo e il sacro* (1950), lo scrittore francese delinea due dimensioni del sacro: un “sacro destro” che assicura il mantenimento e la conservazione sociale mediante proibizioni e divieti, e un “sacro sinistro” o “sacro di trasgressione” che distrugge periodicamente l’ordine per rifondarlo e rinnovarlo mediante i rituali della festa e del sacrificio. Tuttavia nella società contemporanea il declino e il depauperamento simbolico dei riti dissolutivi fa sì che l’istanza della rigenerazione trovi un’altra via di realizzazione. Al posto della festa, e del sacrificio rituale delle società tradizionali, nella contemporaneità è la guerra che rigenera la società distruggendone le parti vecchie e deperate e così salvandola dal logorio della pace.

Il pensiero di questi autori riecheggia alcune intuizioni di Jung, illustrate nel precedente capitolo, più o meno contemporanee. Come si è visto, anche lo psicologo svizzero

⁵ In linea con Hubert e Mauss, la vittima è dunque considerata un intermediario attraverso cui l’uomo può vivere il contatto con il sacro senza morire, senza cioè privarsi della sua realtà vitale.

attribuisce al sacrificio una valenza rigenerativa essenziale per l'individuo, ma mentre i sociologi francesi enfatizzano il momento distruttivo come motore dell'azione trasformativa, Jung lo considera la fase di un processo il cui nucleo propulsivo risiede nel Sé, un principio d'ordine sovraordinato e mirante all'autorealizzazione⁶.

Questa differenza d'accento non va trascurata, anzi a ben vedere risulta determinante. Ciò a cui mira tutta l'opera di Bataille è lo sganciamento del sacrificio dal suo essere semplicemente mezzo per il conseguimento di un fine più grande, come l'aspirazione alla sopravvivenza nell'aldilà o il potenziamento della soggettività, un'operazione opposta a quella junghiana, in cui invece la rinuncia ad una parte (l'io) prelude alla conquista del tutto (il Sé)⁷.

La riflessione di Bataille valorizza massimamente il momento della perdita poiché coglie nell'esperienza del tragico e non nella sua felice risoluzione, il nucleo autentico dell'uomo nuovo, un uomo concepito nietzschianamente come acefalo (da cui il nome *Acephal*⁸), privato dell'ideale del dio padre e al contempo decapitato della sua identità soggettiva, ma antinietzschianamente spinto non dalla volontà di potenza, che lo destinerebbe comunque a un fine, ma dalla volontà di perdita, priva di scopo. Mentre la volontà di potenza, la cui espressione più alta è la guerra, è ancora fondata su una logica eterodistruttiva mirante alla vittoria; la volontà di tragedia si fonda sull'auto-sacrificio ed è l'effetto di un puro "bisogno violento di perdere" (Bataille, 1939-45, p. 263).

Questa nozione richiama immediatamente la *pulsione di morte* freudiana, come tendenza votata al ritorno all'inorganico, ravvisata da Freud solo in una fase avanzata della sua opera (1920) e poi destinata ad alterne fortune tra gli psicoanalisti, ma posta senz'altro al centro della sua riflessione da Jacques Lacan, simpatizzante di *Acephale*, e non solo per il fatto che con Bataille condivise una moglie (Sylvia Maklès). Il punto è che mentre per Freud (e poi per Lacan) la scoperta di una forza demoniaca nell'uomo che lo spinge all' "eterno ritorno dell'uguale" (Freud, 1919, p. 95) è una doverosa ma amara constatazione che pone un ostacolo in più alla guarigione per via psicoanalitica; per Bataille l'intuizione che "la beatitudine scatena all'istante un desiderio più grande e più imperativo della volontà di essere felici: quello di infrangere, di distruggere la beatitudine stessa" si accompagna ad un "riso senza amarezza", una gioia per il fatto che è proprio "in siffatto movimento, (...) (che) l'uomo realizza dentro di sé ciò che fa di lui un uomo" (Bataille 1939, p. 418). L'uomo diventa dunque veramente tale, per Bataille, solo autoannullandosi nella sua psichicità; solo sacrificando il suo *proprium* vitale, identitario ridiventa vero e giunge a compimento. "Chi lo comprendesse – dice Bataille – considererebbe come una festa ritornare alla polvere insensibile" (1970, p. 36). Quanto di più lontano dal benessere inteso in senso freudiano, come adattamento e

⁶ Inoltre come ho già accennato la proposta di Jung riguarda esclusivamente di casi di autosacrificio.

⁷ Come scrive Roberto Esposito, il sacrificio per Bataille "deve sacrificare anche quel meccanismo di recupero – perdersi per riconquistarsi ad un livello più alto – che ha sedotto tutta la metafisica occidentale, da Socrate e Hegel, passando per l'esperienza cristiana" (2008, p. XXXIV).

⁸ Il nome e il simbolo di *Acephale* (un uomo privo di testa che tiene nelle mani un coltello e un fuoco, che ha un labirinto per intestino e un teschio sopra il pube) trassero ispirazione da un'iscrizione gnostico-manichea del terzo, quarto secolo raffigurante un Dio acefalo di origine egizia (cfr. Esposito, 2008).

realizzazione dei compiti di vita, e dall'individuazione junghiana, come definizione e compimento del *proprium* individuale. Una sensazione invece più affine al perturbante (*unheimlich*) di Freud, l'inquietudine che l'uomo prova di fronte a ciò che è familiare e al tempo stesso straniero e in conoscibile; e non dissimile da quell'esperienza del "numinoso" che Jung eredita da Otto e che definisce come un misto di timore e venerazione in presenza del sacro, un *tremendum et fascinans*, pericoloso e dotato di un senso imperscrutabile; un'energia dinamica non originata da alcun atto arbitrario della volontà ma che afferra e domina il soggetto umano. E' proprio questa idea di un "esterno", di un "altro" rispetto al soggetto che si affianca all'estraniamento, travolgimento, disorientamento che l'uomo di Bataille sperimenta di fronte alla morte, un istante di sospensione in cui tutto è travolto e tutto vacilla, e ciò che gli rimane è la sensazione di un movimento verticale, vertiginoso e incessante fuori-di-sé che lo possiede (Bataille, 1939, p. 420).

In questo clima culturale, dominato dal desiderio di superare i limiti dell'umano, non è difficile immaginare che Bataille giunse ad un passo dal concretizzare l'ideale di rinnovamento e solidarietà sacrificale tematizzata nelle sue opere. In proposito non abbiamo che testimonianze incerte ma non mi soffermerò sulle diverse congetture fatte in proposito. Basti sapere che, a quanto pare, durante uno degli ultimi incontri notturni della società segreta, Bataille concepì il progetto di officiare un sacrificio umano per suggellare l'unione del gruppo e riallacciare un legame in via di dissoluzione. E' probabile che fu egli stesso a offrirsi come vittima sacrificale ma nessuno degli altri accettò di essere l'esecutore⁹. Il rito non fu dunque compiuto e anni più tardi Bataille lo definirà una "mostruosa intenzione" (Grottanelli, 1999, p. 96).

Nonostante il ravvedimento, il tentativo fallito di sacrificio umano denuncia la possibilità di un pericoloso passaggio all'atto in cui la forza trasformativa del simbolo sacrificale collassa nel potenziale distruttivo dell'uccisione o del suicidio. Questa pericolosità insita nelle riflessioni dei sociologi francesi è stata segnalata da diverse voci (anche coeve, da Breton a Ginzburg) che hanno accusato *Acephale* di favoreggiamento di idee antidemocratiche e fascisteggianti, ma smentita da altrettante testimonianze che hanno scagionato Bataille dall'accusa di surfascismo¹⁰.

Rimane tuttavia il fatto che la valorizzazione del simbolo sacrificale si accompagna spesso al rischio di una sua strumentalizzazione, nonché quello conseguente, della sua attuazione concreta. Certamente allora anche la proposta junghiana, con la sua lettura rigenerativa del sacrificio di sé, è esposta a questa deriva interpretativa.

⁹ Si tratta di un aneddoto riportato da Caillois (p.142) e su cui la testimonianza di Waldberg getta un po' di luce: «Durante l'ultimo incontro, nel cuore della foresta eravamo solo in quattro, e Bataille chiese solennemente agli altri tre di metterlo a morte, perché quel sacrificio fondando il mito, assicurasse la sopravvivenza della comunità. Questo favore gli fu negato». (p. 296). Ciò dimostra che, nella sua riflessione, Bataille aveva in mente un sacrificio di sé. Come ammette Fornari in proposito, "Bataille era attratto dal sacrificio umano come da un vortice ipnotico, ma per lui l'immolazione umana ha sempre ruotato intorno all'immolazione di sé" (p. 2013, p. 247).

¹⁰ In proposito si veda Esposito, 2008, p. XIX.

Jung dimostra di essere ben consapevole di questa possibilità e ribadisce più volte che concepisce il sacrificio come archetipo, come simbolo di un processo puramente interiore di rinuncia dell'io a favore del Sé. Inoltre egli distingue tra una genuina individuazione (in cui si ha un autentico sacrificio dell'io al Sé) e una pericolosa inflazione (in cui invece è il Sé che si sacrifica all'io). Questi due processi inizialmente simili, perché entrambi proiettati nella dimensione sovraperonale, ad un certo punto divergono. Da una parte si biforca l'inflazione che è un'espansione della personalità che oltrepassa i limiti individuali, un rigonfiamento, per dirla in breve (Jung, 1928a, p. 141). Dall'altra si snoda la via dell'individuazione che è invece un rimpicciolimento, un ridimensionamento delle pretese dell'io. L'individuazione junghiana infatti indebolisce l'etica dell'io fondata sulla speranza della ricompensa, e fa subentrare l'etica transpersonale del Sé che si fonda su criteri indefinibili e si concretizza in un'autentica cura dell'altro. Il contatto con la dimensione collettiva transpersonale per Jung può quindi avere conseguenze molto diverse: arrogarsi un potere su di essa e agire senza considerazione per il prossimo, oppure assumersene faticosamente la responsabilità e concepire l'altro e i suoi bisogni nel proprio orizzonte di vita. Jung vede dunque nell'autorealizzazione un cammino verso un miglior adempimento delle destinazioni e degli obblighi collettivi (1928a, p. 173)¹¹.

I diversi autori riuniti qui sotto un comune filone, ponendosi in continuità ed empatia con la mentalità sacrificale antica, ha valorizzato gli effetti benefici, potenti ed efficaci del rituale sacrificale, talora ricostruendo le motivazioni razionali sottese all'uccisione (Frazer, Jensen), talora ricorrendo alla pratica dell'esperienza emotiva per comprendere il legame irrazionale tra morte e rigenerazione (Eliade, Bataille, Caillois). Il pregio di questa lettura risiede nel fatto che tenta di penetrare la mentalità antica partendo dalle sue stesse categorie di pensiero; il rischio è che una interpretazione concretistica di questo "irrazionale", nonché il suo fraintendimento in senso etero-sacrificale porti ad una violazione dei principi etici (umani e non).

2. Il sacrificio come ritualizzazione/gestione della violenza: Burkert, Girard, Eisler

Un'altra corrente di studi ha invece inteso la pratica sacrificale come una modalità protettiva o riparativa da tensioni umane schiettamente distruttive. L'efficacia del sacrificio consisterebbe quindi, non nell'uccisione in sé e per sé dotata di un senso inafferrabile e salvifico, ma nella sua ritualizzazione, ovvero nella possibilità che la ripetizione regolamentata offre per controllare, gestire, incanalare la pulsione aggressiva. Gli autori riuniti sotto questa pensiero, sulla scia di Freud, cercano di far risalire il culto sacrificale ad un evento antropologico/preistorico inaugurale.

¹¹ Sulla scia del suo pensiero ritengo che un'autentica e benefica relazione con la dimensione sovraperonale/irrazionale sia naturalmente accompagnata dalla responsabilità etica verso gli altri.

Walter Burkert in *Homo necans* (1972), riprendendo la vecchia tesi di Karl Meuli, individua nel passaggio dal primate inizialmente raccoglitore erbivoro alla scimmia cacciatrice (“hunting ape”) il dramma psichico dell’uomo che si vede confrontato con la sua stessa violenza. La prima effusione di sangue di un altro essere vivente, con l’inizio della pratica della caccia, avrebbe cioè prodotto nell’uomo un conflitto traumatico tra l’inibizione biologica alla distruzione della vita, e il sopraggiunto bisogno alimentare. Tuttavia, progressivamente con l’affermarsi della dieta onnivora proprio questa inibizione naturale dovette essere superata attraverso dei dispositivi culturali¹²: per far fronte al senso di colpa sarebbero stati inventati i primi riti, ascrivibili già ai cacciatori del paleolitico, consistenti per lo più in tentativi di negazione dell’atto compiuto e di restituzione simbolica della vittima, con probabili manifestazioni di “lutto” (Laffranchini, 2002-2003, p. 120). Inoltre, per difendersi dall’angoscia dell’uccisione l’uomo conferì un valore sacro all’atto di uccidere e attribuì l’iniziativa dell’azione cruenta alla divinità. Nasceva così una forma rudimentale di religione dalle ceneri degli innumerevoli delitti consumati a dispetto della naturale avversione per essi, e l’uomo divenne “homo religiosus” per tollerare il suo essere “necans”. L’esito di questa esperienza preistorica fu l’istituzione della pratica sacrificale, come reiterazione accettata dell’uccisione e come legittimazione della dieta proteica carnea ormai subentrata. Questa modalità di gestione del conflitto si stabilizzò progressivamente in un meccanismo operativo interno, in una “struttura di senso” capace di vincere l’ansia dell’ambivalenza, e tuttora efficace (Burkert, 1996, p. 79).

Burkert giunse a queste osservazioni da un’analisi dei complessi mitico-rituali della Grecia antica. Particolarmente significativo per l’autore è il racconto della fondazione della festa delle Bufonie, già accennato in precedenza, e trasmessaci nei particolari da Porfirio nel suo *De Abstinencia*. L’origine del rito viene fatta risalire all’atto inconsulto di un contadino che, in un momento d’ira, uccide il suo bove, compagno di lavoro, rompendo così la situazione idilliaca del tempo mitico e inaugurando la pratica sacrificale. L’oracolo, interrogato a causa della carestia conseguente all’atto criminoso, suggerisce di ripetere l’uccisione e di condurre un pubblico processo per individuare il responsabile. Ma alla domanda di colpevolezza tutti i cittadini dichiarano la loro innocenza fino a scaricare la colpa sulla scure che viene quindi gettata da un baratro¹³.

Questo complesso mitico-rituale illustra alcuni dei processi psicosociali ipotizzati da Burkert: la carestia conseguente all’atto, indica che l’uccisione dell’animale, e in modo

¹² Ad esempio assumendo la nuova abitudine alimentare gradualmente. Il professor Giannetto interpreta in modo particolare le indicazioni alimentari successive al diluvio di Genesi 9,3-4 che, in contrasto con il precedente invito a cibarsi di vegetali (Gen 2,29), autorizza a mangiare carne, purché in essa non scorra il sangue. Questa prescrizione poi intesa nel senso di macellare la carne in modo che venga privata del suo sangue (macellazione kasher), potrebbe invece essere letteralmente un invito a cibarsi di carne già morta (priva cioè del sangue), non da uccidere, dunque carogne. Ciò potrebbe documentare una fase intermedia tra la dieta vegetariana e la dieta carnea in cui l’uomo ha iniziato a mangiare altri animali, senza macchiarsi dell’uccisione.

¹³ Si osservi che anche Deuteronomio 21,1-9 espone un rito destinato a scongiurare la ritorsione per un omicidio di cui non si conosca il colpevole, che comprende dichiarazioni di innocenza. In proposito si veda l’appendice.

particolare del bue, il compagno dell'uomo nelle fatiche rurali, doveva essere percepita come un atto particolarmente sacrilego¹⁴ e carico di inquietudine, come si evince anche nel rituale, dall'usanza di cercare l'assenso della vittima prima dell'uccisione. Il misfatto veniva però in qualche modo risolto reiterando l'uccisione ritualmente, e addossando la colpa sul coltello. L'uomo recitava così una commedia dell'innocenza in cui "pur rendendosi conto della profonda negatività dell'uccidere, continuava a farlo scaricando il negato senso di colpa alienandolo da sé, scaricandolo cioè sull'oggetto che egli stesso manovra" (Chirassi Colombo, 2002, p. 32).

L'ipotesi di Burkert è visibilmente e dichiaratamente imparentata con quella di Freud¹⁵. Con lo psicoanalista, Burkert condivide il fatto che il rito sacrificale nasce da un conflitto tra un impulso aggressivo (Freud) – alimentare (Burkert) che spinge all'uccisione e un istinto conservativo che porta l'uomo a riparare e a reintegrare la vittima nella dimensione del sacro. Alla base della società e della convivenza tra uomini vi sarebbe dunque per entrambi gli autori una "colpa" primaria, un'uccisione sanguinaria, avvertita come traumatica e implicante la necessità di una riparazione.

Un cenno doveroso va fatto anche ad un'opera di Robert Eisler meno nota ma decisamente originale, che presenta con il testo di Freud e di quello Burkert numerose affinità. In *Uomo lupo* (1951) Eisler, anticipando Burkert, mette a fuoco il passaggio dalla dieta vegetariana alla dieta carnea. Tale modificazione alimentare, avvenuta, per Eisler, a causa di un'estrema pressione ambientale, si sarebbe realizzata mediante un'identificazione con gli animali predatori. Ad un certo punto cioè – probabilmente alla fine del periodo pluviale - l'uomo naturalmente frugivoro e innocuo, spinto dalla fame, imparò a scimmiettare i comportamenti delle fiere gregarie feroci, in particolare dei lupi, assorbendone le caratteristiche comportamentali (aggressività, gelosia, razzie, stupri di donne, dieta carnivora). Per rendere l'identificazione più realistica l'uomo avrebbe indossato appositi travestimenti di pelliccia (in particolare di lupo), passando così per una fase detta licantropia, come attestano alcuni rituali antichi di travestimento e smembramento (le orge delle menadi, i riti della confraternita marocchina della Isawiyya), nonché numerosi nomi tribali indoeuropei che significano "uomo lupo". Col tempo, a furia di imitare il comportamento di altre specie, l'uomo ne fece una consuetudine. Questo passaggio tuttavia non fu privo di conseguenze etiche e psicologiche. Vissuto come un tradimento della propria natura originaria, un vera e propria "caduta", fece insorgere nell'uomo "il timore permanente del castigo e della punizione" (Eisler, 1951, p. 59), e portò all'istituzione dei riti espiatori volti a esorcizzare i pericoli insiti nella pratica predatoria appena inaugurata. «Sapendo che i loro antenati erano carnivori, gli uomini provarono a placare il loro risentimento per i nuovi stili di vita, invitando gli spiriti ancestrali della tribù a partecipare al pasto della vittima macellata, che diviene un "sacrificio", oppure restituiscono il sangue rosso, che

¹⁴ Così almeno ce lo descrive Porfirio, che dà voce a quel movimento di pensiero filovegetariano di origine orfico-pitagorica che, seppur marginale, fu dai tempi antichi ben presente nell'Antica Grecia.

¹⁵ Burkert 1987, p. 171. Freud e Konrad Lorenz fornirono il retroterra culturale dei suoi studi.

è “la vita”, alla terra, prima di permettersi di mangiare le carni di un animale ucciso» (Eisler, 1951, p. 59).

Le analogie con il pensiero di Burkert sono evidenti. I riti sacrificali sono, per entrambi gli autori, dispositivi culturali con cui l’uomo si difende dall’angoscia derivante dal suo diventare predatore.

Eisler prende invece le distanze da Freud e considera l’uomo come originariamente pacifico, frugivoro, non aggressivo; contaminato solo in un secondo tempo da una degenerazione dei naturali costumi umani. Per giunta egli scorgeva proprio nell’idea di una natura umana benevola e pacifica, la possibilità ottimistica di ritornarvi. E’ invece assente in Freud l’idea di un tempo mitico in cui l’uomo era privo di violenza; anzi l’uomo è per sua natura predisposto alla manifestazione delle pulsioni (ostili, amorose ecc.) e solo i compromessi culturali sanno indirizzarle realisticamente verso mete socialmente utili. Per Freud, infatti, l’uccisione del padre, pur nella sua efferatezza e violenza, non corrisponde alla fine di un ipotetica condizione idilliaca, bensì assume una qualità evolutiva nel consentire ai figli di liberarsi dal giogo paterno e di iniziare una collaborazione egualitaria, segnando così l’inizio del comportamento sociale e morale.

Proprio nel 1972, l’anno in cui Burkert pubblicava il suo *Homo necans*, usciva un altro testo destinato a influenzare decenni di studi sul sacrificio. *La violenza e il sacro* del critico letterario Renè Girard riproponeva il problema dell’origine violenta dei fenomeni culturali e religiosi e trovava nel meccanismo psicosociale del capro espiatorio la chiave di lettura della storia dell’umanità.

La riflessione di Girard prende avvio da un’originale concezione del desiderio umano come imitativo, deputato cioè ad orientarsi solo verso quegli oggetti e mete desiderati da altri. Questa natura mimetica del desiderio porta inevitabilmente l’uomo a entrare in competizione con i suoi simili e a innescare meccanismi contagiosi¹⁶ di aggressività, vendette e ritorsioni, fino a minacciare la sopravvivenza stessa della comunità, una situazione che Girard definisce “crisi mimetica”. Questo rischio viene però evitato quando la violenza potenzialmente disgregativa insita nel gruppo umano trova una modalità di espressione controllata attraverso la sua canalizzazione su una vittima, il

¹⁶ La virulenza e l’intensificarsi delle rivalità mimetiche si spiegano, secondo Girard, con l’idea del “doppio legame”. Sviluppato da Gregory Bateson per spiegare l’origine della schizofrenia, questo meccanismo disfunzionale di comunicazione si basa sulla ricorsività di messaggi contraddittori tra madre e bambino. Applicato alla riflessione girardiana esso può diventare una chiave di lettura del contagio mimetico. Come scrive Giuseppe Fornari: «da un lato il modello del desiderio, con il suo comportamento e la sua stessa esistenza, invia all’imitatore il comando di essere come lui; ma non appena l’imitatore ottempera al comando dell’altro, tanto più imperioso quanto più sottinteso, e gli si avvicina troppo, questo provoca la rivalità, così che il modello lo respinge con un secondo messaggio di segno contrario». A questo punto il soggetto si trova in una morsa immobilizzante perché ciascuna azione che può intraprendere avrà conseguenze negative. «Una volta che l’imitatore si allontana, il suo mediatore torna a lanciare il messaggio iniziale, con un esasperarsi della mediazione mimetica: il modello confermerà sempre più la sua superiorità, l’imitatore si sentirà sempre più costitutivamente inferiore. Il sistema tende di conseguenza al collasso» (Fornari, 2013, p. 55).

capro espiatorio, un oggetto ritenuto sacrificabile, perché marginale e quindi non suscettibile di vendicarsi. «Le comunità trasferivano mimeticamente tutte le loro ostilità su una singola vittima e si riappacificavano sulla base dell'inganno risultante» (Girard 2010, pp. 13-14). In questo frangente opera nuovamente il potere mimetico ma, in contrasto con i suoi precedenti effetti disgregativi, ora lavora a favore della riconciliazione e della riunificazione, poiché spinge l'aggressività disordinata a convergere su un unico obiettivo. Così, dice Girard, "il contagio mimetico collettivo trasforma la violenza devastatrice del "tutti contro tutti" nella violenza terapeutica del "tutti contro uno" (Girard, 2010, p. 14)¹⁷. Il risultato di questo primo trasferimento di aggressività sulla vittima è dunque un secondo transfert, quello di riconciliazione, in cui tutti i membri si riappacificano intorno alla vittima espulsa.

Una volta sperimentata casualmente l'efficacia di questo meccanismo, il gruppo umano continuò a ripeterlo codificandolo in un rito. Il risultato fu l'invenzione della più grande istituzione religiosa dell'umanità: il sacrificio rituale. Nelle religioni arcaiche i divieti proibivano preventivamente tutto ciò che poteva causare una rivalità mimetica, il sacrificio invece arginava terapeuticamente la violenza disordinata, autorizzando una violenza socialmente controllata e accettata¹⁸. Con il tempo il rituale iniziò a operare così efficacemente che il meccanismo vittimario sottostante e la sua finalità riconciliatrice furono obliati e, in virtù del contagio mimetico, mascherati dalla convinzione di colpevolezza della vittima e dalla necessità della sua morte. "Il meccanismo che produceva le religioni era talmente condiviso che la vittima, una volta demonizzata e poi divinizzata, sembrava davvero responsabile della crisi mimetiche come anche della loro felice conclusione" (Girard, 2010, p. 17)¹⁹.

Secondo Girard, in contrasto con le religioni arcaiche, la tradizione ebraico-cristiana, con la sua vocazione storica (non mitica), si schierò contro la mitologia ingannevole dei popoli vicini, che rifletteva e legittimava la prospettiva dei persecutori, per dare invece voce alla sofferenza della vittima²⁰. La Bibbia ebraica e i Vangeli sono infatti, per Girard, gli unici testi religiosi che ribaltano e demistificano il meccanismo vittimario, presentando la vittima come innocente e la folla come colpevole.

Questo capovolgimento di prospettiva, che già si intravede nelle storie dei personaggi biblici (Giuseppe, Giobbe, Susanna) condannati ingiustamente e poi riabilitati²¹, trovò il massimo compimento nella descrizione della morte di Gesù. Rifiutando l'attribuzione di colpevolezza, e ribadendo l'innocenza di Gesù, i Vangeli smascherano il meccanismo

¹⁷ Ciò che cambia è in definitiva l'oggetto verso cui è rivolta la violenza, ma non la sua manifestazione. Così Girard può chiamare questo rimedio per così dire omeopatico "Satana scaccia Satana"¹⁷ (Girard 1999, p. 62) poiché l'antidoto alla violenza mimetica rimane pur sempre una violenza.

¹⁸ Da questo punto di vista dunque le religioni arcaiche, secondo Girard, non furono una causa di violenza, bensì un effetto della violenza e un tentativo di protezione primaria contro di essa (Girard, 2010, p. 16).

¹⁹ Una volta uccisa, la vittima assumeva dunque i tratti divini poiché, avendo posto fine alla crisi mimetica, sembrava responsabile degli effetti benefici prodotti.

²⁰ Aggiungo qui che per Girard nell'universo mitico è annoverata anche la psicoanalisi (1999, p. 150).

²¹ «Il divino non è più vittimizzato. Per la prima volta nella storia dell'uomo il divino e la violenza collettiva si allontanano l'uno dall'altra» (1999, p. 161).

vittimario e il suo fallimento (ovvero l'impossibilità di eludere la violenza con i riti); e, al contempo, offrono un nuovo modello di vita nella figura di Gesù. Per Girard, egli offrendosi spontaneamente alla morte rovescia la vendetta in perdono e orienta la violenza sacrificale al servizio della libertà e dell'amore. Il sacrificio di Gesù prospetta così una modalità non elusiva bensì trasformativa, e dunque innovativa, di gestione delle crisi mimetiche: la riconciliazione personale e la concordia con il prossimo. La logica antimimetica della carità e dell'amore sostituisce la logica della rivalità (Fornari 2013, p. 122).

La lettura di Girard, per certi versi sbilanciata nella valorizzazione della "novità" cristiana, prospetta però, diversamente da altri autori, anche la possibilità di un superamento del meccanismo violento, sul modello dell'azione di Gesù.

Burkert, connotando implicitamente la pratica della caccia come acquisizione irrinunciabile, non prospetta alcun reale superamento se non quello parziale di padroneggiare, controllare l'angoscia della colpa attraverso il rito. Per Eisler, come abbiamo appena visto, un superamento della violenza è possibile ma solo in un ritorno all'originaria natura innocua. Per Freud, la pulsione aggressiva può essere al massimo mitigata dalla pulsione di vita o contenuta e incanalata verso mete socialmente utili mediante la sublimazione, uno dei meccanismi di difesa più evoluti. L'individuo può infatti neutralizzare la componente aggressiva della pulsione e poi indirizzarla verso un'occupazione che trova una valorizzazione a livello sociale, come l'attività artistica o la ricerca intellettuale, oppure trasformarla nell'opposte tendenze alla compassione e all'altruismo, e così esprimere costruttivamente l'energia psichica. Ma più spesso la pulsione aggressiva è semplicemente tenuta a freno dalla riprovazione sociale. In questo caso, il venir meno di condizioni sociali contenitive, come avviene nella guerra, determina il riaffiorare impetuoso delle pulsioni represses²².

Molto diversa è anche la concezione dell'uomo che sostanzia il pensiero degli autori. Mentre per Burkert l'uomo è biologicamente inibito all'uccisione di altri esseri viventi e di conseguenza dispone di un rudimentale senso morale che gli suscita la colpa, per Girard, l'uomo arcaico è sospinto integralmente dall'aggressività mimetica, non prova rammarico per le vittime prescelte su cui scarica l'ostilità, ed è più interessato alla salvaguardia della comunità, che alla tutela della sua specie. Il costante riferimento dell'azione dell'uomo arcaico guardiano è la coesione sociale²³, valore difeso anche a costo di danneggiare un proprio simile; mentre il fine che muove l'uomo di Burkert è il superamento della lacerazione interiore tra le sue opposte tendenze innate. Curioso è il fatto che il pensiero di Freud nel corso della sua evoluzione parta da una opzione simile a quella girardiana del conflitto tra principio di piacere e principio di realtà e approdi ad

²² L'evoluzione psichica infatti comporta sì il passaggio a fasi superiori di sviluppo, ma anche il sussistere in modo latente delle fasi precedenti, che possono ripresentarsi e determinare una nuova involuzione e regressione. Una completa estirpazione di tali tendenze è dunque impossibile.

²³ Ugualmente, Robertson Smith e poi la sociologia durkheimiana pongono l'accento sulla funzione coesiva, aggregativa del rituale sacrificale.

una visione più simile a quella di Burkert, dove il conflitto coinvolge l'interiorità stessa dell'individuo, tra pulsione di vita e pulsione di morte (Freud, 1920).

3. Lettura culinaria e lettura contrattualistica del sacrificio

Alla lettura del sacrificio come incentrato sulla violenza e sull'uccisione si è poi contrapposta una tendenza a negare – almeno negli studi sul mondo greco – l'importanza dello spargimento di sangue e a interpretare il gesto sacrificale come un semplice aspetto del preparare e consumare carne (Grottanelli, 2002, p. 31). I maggiori esponenti di questa tesi, Detienne e Vernant (1979), sottolineano la dimensione culinaria dell'atto sacrificale tralasciando volutamente altri aspetti come l'offerta, la rinuncia, lo spargimento di sangue; aspetti, a loro avviso, sopravvalutati dagli studiosi, troppo inclini a proiettare le idee cristiane di rinuncia e abnegazione su semplici fenomeni di fruizione di un bene. Questi autori puntano a desacralizzare la pratica sacrificale nella Grecia antica e a collegarla ad una funzione alimentare e politica. Da un lato infatti il sacrificio era l'unica modalità istituzionale di consumare carne, dall'altro, in quanto rito comunitario, esso formalizzava le demarcazioni sociali. Secondo gli autori infatti, le modalità di spartizione della vittima, dopo l'uccisione, riflettevano la visione dell'organizzazione sociopolitica: ad Atene, ad esempio, una volta prelevati i pezzi di prima scelta, cioè la porzione particolare accordata a coloro che avevano un "onore" o una "dignità" particolari, il resto era oggetto di una divisione egualitaria (Detienne 1979, pp. 18-19).

La lettura culinaria dei due studiosi francesi, tesa a restituire letteralità all'azione sacrificale e a negare l'importanza dell'uccisione, va tuttavia incontro ad una serie di criticità legate alla presenza nei miti greci, come in quello già citato delle Bufonie, di stati psicologici (colpa, malessere, timore della ritorsione) che possono originare solo dalla consapevolezza dell'atto violento implicato nel sacrificio. In proposito rimando all'interessante argomentazione di Grottanelli (1999, p. 31).

Infine un'altra corrente di studi che prende le mosse da Tylor, ha posto l'accento sulla dimensione contrattualistica del sacrificio. In questa prospettiva l'uccisione della vittima è posta in secondo piano e ritenuta funzionale alla creazione del rapporto con la divinità. Gli autori che accolgono tale interpretazione si dividono poi sulle modalità e sui significati attribuiti allo scambio: può essere uno scambio mercantile del tipo *do ut des* (Tylor, 1871), una transazione ritualizzata (Hubert e Mauss, 1898), un'offerta generosa di sé a Dio, senza speranza di ricompensa (Van der Leew, 1933), oppure un'offerta per ripagare un debito preesistente e incolmabile (Gusdorf, 1948; Lacan 1973). I meccanismi dello scambio sacrificale, sono in grado di esprimere istanze etiche complesse e di assolvere perfino funzioni quali il riscatto della colpa o la rimozione dell'impurità (Grottanelli, 1999, p. 24).

Questa ampia rassegna bibliografica mostra da un lato che il dibattito sull'origine e sul significato del rito sacrificale è assai vivace e sfaccettato, dall'altro che, a seconda della prospettiva teorica/metodologica adottata dagli autori, si moltiplicano le proposte interpretative. Per poter ottenere informazioni più certe e attendibili è pertanto opportuno rivolgersi ora allo studio di un caso ben atteso di sacrificio: i rituali e le concezioni sacrificali dell'Israele antico, e dopo di ciò vagliare nuovamente le ipotesi teoriche alla luce dell'analisi storica.

PARTE II
STORIA DEL SACRIFICIO NELL'ISRAELE ANTICO

Capitolo 6

RITI E CONCEZIONI SACRIFICALI PRESSO I POPOLI DEL VICINO ORIENTE ANTICO

Prima di procedere con la ricostruzione storica del sacrificio in Israele, ci sembra opportuno dedicare una parte del lavoro alla disamina delle principali prassi sacrificali dei popoli che vissero a stretto contatto con gli Israeliti o ne condivisero gli stili di vita e lo spazio geografico: i Babilonesi-Assiri, gli Ittiti, i Cananei, gli Egizi, e successivamente gli Arabi pre-islamici.

1. I Babilonesi-Assiri

Popoli composti di stirpe sumera e semitica, i Babilonesi e gli Assiri abitarono la regione della Mesopotamia dal IV millennio a.C. al 538 a.C., quando il paese divenne provincia persiana.

G. Furlani (1928/29) ha svolto in tempi non recenti una celebre ricostruzione della civiltà babilonese e assira che costituisce ancor oggi un punto di riferimento indispensabile per qualsiasi esposizione sull'argomento. Partendo proprio da questa, cercheremo di delineare i culti e le concezioni sacrificali in uso nell'antica civiltà della Mesopotamia. L'assenza di documenti religiosi distinti per epoche storiche ci impedisce di fornire una presentazione diacronica del materiale, tuttavia la tendenza conservatrice della religione, nonché l'uniformità delle fonti in nostro possesso ci spinge a ritenere che le variazioni della religione e del culto nel corso della storia non siano state sostanziali né dal punto di vista della forma, né del contenuto¹.

¹ Furlani (1930) scrive in proposito: "La religione babilonese e assira dimostra, come altre manifestazioni dell'antica civiltà della Mesopotamia, spirito conservatore tanto nella forma quanto nel contenuto. Lo spirito religioso non sembra aver cambiato molto durante i tre millenni e più, lungo i quali possiamo seguire più o meno bene le sue manifestazioni. Cambiano gli dei, scompaiono quelli che prima erano i più adorati, ne sorgono nuovi, diventano preminenti quelli che prima erano dei locali del tutto secondari, s'importano dall'estero nuove figure divine, ma lo spirito religioso resta quasi lo stesso: i riti non variano molto, le stesse pratiche per indovinare il futuro che si facevano ai tempi di Hammurabi, si mettono in opera nel periodo neoassiro. Quando conosceremo meglio la religione stessa e avremo abbondanti documenti religiosi per tutti i periodi, potremo scorgere un cambiamento, che allo stato attuale delle ricerche non possiamo che supporre o abbozzare soltanto nelle sue linee più generali" (in *Enciclopedia Treccani*).

I Babilonesi-Assiri attribuivano una grande importanza al rituale sacrificale, non fosse altro per il fatto che nella loro mitologia, l'uomo era stato creato proprio allo scopo di macellare per gli dèi. Secondo *L'Enûma Eliš*, il poema cosmogonico babilonese, Marduk aveva creato il genere umano, impastandolo con il sangue del Dio ribelle Qingu ucciso, allo scopo di liberare gli altri colleghi divini da ogni lavoro e servizio. Da quel momento l'uomo avrebbe pensato a tutto, e gli dèi sarebbero stati assolti da ogni faccenda gravosa. La vita umana si configurava quindi come doppiamente sacrificale: perché nata dal sangue di un dio ribelle ucciso e perché destinata ad espiare una colpa non sua con il servizio sacrificale agli dèi.

Poiché il culto era innanzitutto connotato come un servizio agli dèi, esso si realizzava concretamente in una presa in cura delle divinità: dall'alimentazione ai lavaggi quotidiani, dalla vestizione allo svago, in modo da renderne confortevole l'abitazione terrestre sotto ogni aspetto.

I sacrifici, cruenti e incruenti, avevano un ruolo di primissimo piano poiché fornivano il cibo alle divinità e ne assicuravano la benevolenza. Sull'altare venivano poste le vivande e, come in una tavola imbandita, il dio era invitato a sedersi e mangiare. La vittima più comune del sacrificio cruento era probabilmente il montone dato che il suo ideogramma divenne il determinativo della parola indicante il sacrificio in genere (Moraldi, 1956, p. 9); le vittime erano allevate in riserve alle dipendenze dei Templi e sgozzate giornalmente.

L'immolazione non avveniva davanti al Dio ma era delegata ai cuochi del tempio che macellavano e cucinavano le pietanze lontano dagli sguardi delle divinità, e poi davano ai sacerdoti sacrificatori solo quelle parti che erano da porsi davanti agli dèi. Dobbiamo perciò ipotizzare che le fasi dell'uccisione e dello smembramento non fossero così importanti e significative nell'economia complessiva del rito, ma solo azioni accessorie e finalizzate alla preparazione dei cibi.

Il sacerdote aveva il compito di presentare l'offerente al dio, enunciare il motivo dell'offerta, lodare le qualità della vittima, talvolta sondare le preferenze culinarie del dio e poi invitarlo ad accostarsi al tavolo, sedersi e mangiare (Moraldi, 1956). L'apice del rito era il pasto, inteso nella sua materialità, come alimento che teneva in vita e compiaceva gli dèi. Nulla della vittima era bruciato sull'altare nei sacrifici ordinari (De Vaux, 1964, p. 421). Secondo Furlani, i Babilonesi-Assiri si immaginavano realmente che gli dèi mangiassero e bevessero; "era un fatto naturalissimo che non aveva bisogno di spiegazioni" (1932, p. 351). Le liturgie tacciono di quanto avveniva dei cibi deposti sulla tavola del Dio, ma erano i sacerdoti a smaltire le offerte di cibarie. Il pasto del dio era accompagnato da prostrazioni e preghiere che dovevano vivificare e dare efficacia agli atti del culto e consistevano per lo più in formule di esaltazione allo scopo di propiziare e, all'occasione, pacificare degli dèi a cui si tributava l'omaggio dei beni.

Sebbene il nutrimento degli dèi fosse la principale finalità del sacrificio tra gli assiri-babilonesi, e con ciò fosse esaltata la dimensione oblativa e alimentare dell'offerta sacrificale al dio, vi era, accanto a ciò, un complesso sistema di riti sacrificali a scopo

purificatorio, apotropaico, catartico in cui gli aspetti cruenti (uccisione e combustione), marginali nell'offerta alimentare, avevano un ruolo di primo piano e avvenivano, infatti, sulla scena del rito.

Una buona parte dei sacrifici di questo tipo era propriamente indirizzata ad allontanare minacce di ogni genere, contagio, malattia, stregonerie, spiriti maligni. Una classe di sacerdoti specifica, gli *āšipu*, erano depositari delle tecniche terapeutiche atte a questi scopi e il loro intervento seguiva uno schema in cui si susseguivano tre azioni simboliche: individuare la causa del malessere tramite appositi strumenti di divinazione (investigazione); mettere in atto rituali conformi al caso specifico, destinati ad allontanare i demoni o i malefici (fase negativa: allontanamento); infine accattivarsi gli dèi propizi ed ottenerne la protezione per il fedele (fase positiva: riavvicinamento).

Per una semplice purificazione potevano bastare abluzioni o aspersioni con acqua. L'idea sottostante era che il liquido scendendo sul corpo del penitente si impregnasse delle sue sozzure, peccati, malattie, impurità e le lavasse via. L'acqua così contaminata doveva poi essere raccolta e gettata in aperta campagna, in modo che il male fosse riassorbito dalla terra.

Quando non bastava un'abluzione si poteva ricorrere ad un vero e proprio sfregamento con olio, burro, acqua o il sangue di una vittima, sull'oggetto o sul luogo impuro (rito del *kuppuru*). L'uso più interessante di questa procedura era in occasione della festa del nuovo anno. Il sacerdote principale (*urigallu*) effettuava una purificazione del tempio con acqua e incensieri; poi il macellaio del tempio uccideva un capro e, con la carcassa dell'animale, un secondo sacerdote sfregava le pareti del Tempio. Dopo di ciò la testa dell'animale era gettata nel fiume e la carcassa portata lontano in aperta campagna.

La logica simbolica di questo rito sembra essere purificatoria e apotropaica: il sangue detergeva le pareti impregnando di impurità la carcassa dell'animale, poi quest'ultima era gettata in un luogo non-civilizzato (la campagna, le profondità della terra, un fiume) dove si supponeva abitassero i demoni. E' interessante notare che il sacerdote principale che officiava (*urigallu*) era impossibilitato ad assistere a questa fase sotto pena di divenire inabile a proseguire il rito del nuovo anno; mentre il sacerdote che aveva compiuto lo sfregamento (*māšmašu*) e i suoi inservienti restavano fuori dalla città per un certo tempo poiché erano diventati impuri. L'intera procedura doveva essere particolarmente delicata dal momento che implicava un contatto con le forze maligne e doveva richiedere particolari accorgimenti.

Altre pratiche di culto cancellavano l'impurità trasferendola su un oggetto e poi bruciandolo: il sacerdote *āšipu* ricopriva di ingiurie e scherni un elemento distruttibile come cipolle, datteri, grano, lana, dopodiché lo bruciava nel fuoco. Ogni traccia di cenere doveva scomparire in aperta campagna o nel fiume.

Quando invece non si trattava di una semplice impurità ma di un malessere fisico o psichico che affliggeva un uomo, il sacerdote *āšipu* ricorreva a rituali più complessi e talora particolarmente cruenti allo scopo di invitare il demone responsabile del malessere a prendere un'altra dimora.

Tra i numerosi riti trasmettitori uno dei più significativi era il seguente: un porcellino da latte era posto accanto al corpo del malato; poco dopo veniva ucciso, il cuore estratto e posato sul cuore del malato, il sangue sparso attorno al letto, poi le membra dell'animale appoggiate una ad una in corrispondenza di quelle dell'uomo. Infine il malato era purificato con acqua del fiume *Apsu* e i resti del porcellino insieme a 14 pagnotte erano bruciati. Il testo ci informa sulla funzione di questo rito e recita proprio: "dà il porcellino in sua vece. Fa che la carne sia come la sua carne, e il sangue come il suo sangue, e che essi (i demoni) lo accettino; che il cuore sia come il suo cuore e che essi lo accettino, che possa essere in sua vece; che il porcellino possa essere un sostituto per lui. Lo spirito cattivo, il cattivo spirito si allontani, uno spirito benevolo un benevolo genio sia presente" (trad. di Moraldi, 1956, p. 19).

In questa invocazione si mescolano due concezioni: una che mira a trasferire sul maialino ogni malessere per poi eliminarlo attraverso la combustione (rito di trasmissione); e un'altra in cui al demone è attribuito un crudele spirito di vendetta che esige la morte o la sofferenza di una vita per essere placato (rito di sostituzione vicaria). Fondendo le due concezioni, l'atto intendeva complessivamente deviare la punizione demoniaca del malato sull'animale, inducendo un'assimilazione tra i due con la disposizione delle membra del porcellino sull'uomo. Se il rito aveva successo, il demone ingannato scagliava la sua punizione sul maialino liberando l'uomo dal malessere. L'atto di combustione dell'animale doveva infine decretare simbolicamente sia la distruzione dell'influsso demoniaco assorbito dal porcellino, sia esemplificare la punizione che la vittima sostitutiva pativa al posto dell'uomo.

Un rito analogo era officiato in caso di pericolo di vita: si introduceva una capretta ingiungendo al malato di tenerla strettamente abbracciata; si sgozzava la bestia in questa posizione, si vestiva la vittima con gli indumenti dell'uomo, mentre quello si affrettava ad allontanarsi, e la si seppelliva con le opportune cerimonie come se il malato fosse morto. Le divinità infernali, giocate da questa sostituzione, si ritenevano così soddisfatte (Moraldi, 1956 p. 21). Anche in questo caso il fulcro simbolico del rito era l'identificazione dell'uomo con la vittima animale e il conseguente trasferimento del male dall'uno all'altra. Il funerale fittizio doveva sancire l'esecuzione della punizione e soddisfare così vicariamente il demone.

In passato alcuni autori (E. Dhorme, B. Meissner, G. Boson, cit. in Moraldi 1956, p. 29n) erano propensi a scorgere in questi rituali un meccanismo di espiatione vicaria penale: alla divinità offesa per un peccato umano, si offriva una vittima animale sostitutiva per placare la sua collera. Alcuni elementi del rito però sembrano contraddire questa posizione. La vittima non è infatti menzionata come dono di riscatto per un peccato ma è considerata piuttosto alla stregua di un contenitore/sostituto in cui travasare il male; la sofferenza patita dall'uomo con la malattia fisica o con il disagio interiore non è formalmente legata ad una mancanza o colpa umana bensì al capriccio del demone, inoltre lo scopo del rito sembra quello di ingannare la controparte demoniaca più che soddisfarla. Moraldi a sua volta fa notare che la vittima non è offerta agli dèi benevoli ma ai demoni, e dunque la sostituzione non avrebbe valore espiatorio bensì catartico, apotropaico. L'idea centrale sarebbe cioè quella di restituire il male al

suo autore, di distruggerlo oppure di mandarlo ai nemici, agli dèi infernali a alla dimora dei morti. “Non è il Dio che rode la carne dei penitenti, bensì i demoni. (...) Agli dèi ci si rivolge con la preghiera, con i Salmi di penitenza, mentre agli spiriti maligni, avventatisi sull’uomo, viene dato un boccone prelibato di cui sono ghiotti. (...) I demoni sono sciocchi (...) e basta una semplice immagine per ingannarli” (1956, pp. 29-30). De Vaux (1960, p. 421) conclude che non si trattava di sacrifici espiatori bensì di “sacrifici di sostituzione” dove l’animale costituiva il sostituto o il vicario dell’offerente.

Complessivamente dunque i riti erano sostanziati dall’idea che vi fossero forze demoniache avverse all’uomo che andavano dirottate su altre prede e vittime.

La presenza di dèi e demoni aventi caratteristiche e intenzioni diverse (benevole o malevole) forniva ai Babilonesi-Assiri una relativa chiarezza sul modo di rappresentare la realtà e di muoversi nel mondo; il principio era piuttosto semplice: allontanare entità malevole e attirare entità benevole.

L’uso del sangue nei riti

Aspersioni con il sangue sono menzionate solo per i sacrifici a scopo purificatorio/catartico, mai per le offerte alimentari. Nel rito del nuovo anno, prima menzionato, lo strofinamento della carcassa del capro sulle pareti del tempio doveva lasciare abbondanti tracce di sangue; inoltre in occasione della purificazione del palazzo del re erano effettuate aspersioni di sangue sugli stipiti della porta. Nelle cure dei malati talvolta il sacerdote *āšipu* sgozzava un agnello e faceva colare il sangue sul corpo dell’interessato, oppure con un coltello di silice incideva la fronte del paziente per far sgorgare il sangue. Complessivamente, il sangue sembra avere per lo più proprietà detergenti, purificatorie e terapeutiche. Solo in alcuni casi, come il rito del porcellino, appena illustrato, il sangue poteva assumere la funzione di sostituzione della vita umana con quella animale; tale ipotesi sarebbe corroborata dalla frase “il sangue per il suo sangue” che accompagnava l’aspersione sul malato.

Un uso interessante del sangue è quello che veniva fatto nella città mesopotamica di Mari all’inizio II millennio a.C. I testi rinvenuti² ci fanno conoscere diversi accordi tribali stipulati attraverso un rito di sangue che prevedeva un’incisione sulla pelle dei due contraenti e la mescolta del sangue così sgorgato. Il rito esprimeva concretamente la parentela acquisita (cfr. 2 Sam 21,2) e poteva talvolta coinvolgere centinaia di persone di entrambe le parti qualora si volesse estendere la parentela a tutti i convenuti. Il vincolo di sangue sanciva l’obbligo di aiuto reciproco, per esempio, in caso di aggressione³, ed era coadiuvato da matrimoni tra le due parti.

² In proposito si veda Liverani M. (1988), *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Laterza, Roma, 2009, pp. 372-402.

³ Nella antica città di Mari si usava offrire il “sacrificio dell’asino” per stipulare alleanza sia tra re che tra gruppi tribali; alle fasi preparatorie (negoziati, discussione, definizione di un trattato) seguiva il sacrificio vero e proprio, infine erano svolti i riti conclusivi (giuramenti, libagione comune da una medesima coppa, scambio di doni). Il sacrificio dell’asino era così essenziale che l’espressione sacrificare l’asino equivaleva a siglare un accordo (cfr. Deiana, 2006).

Oltre a sancire l'alleanza e il legame parentale tra clan, i riti di sangue nei patti potevano avere anche valore imprecatorio. Un testo assiro che accompagnava il sacrificio di un ariete in occasione di un patto, recita: "questa testa non è una testa di ariete, ma la testa di Mati'ilu (...). Se il suddetto pecca contro le clausole (di questo trattato), come questa testa viene staccata, sia staccata la testa del suddetto (...)" (De Vaux, 1960, p. 421).

In sintesi abbiamo trovato che le aspersioni di sangue accompagnavano solo taluni sacrifici cruenti a carattere purificatorio e avevano per lo più funzione lustrativa e detergente; mentre in pochi casi il sangue dell'animale poteva essere un sostituto della vita dell'uomo. Inoltre aspersioni di sangue erano praticate in occasione di patti, sia allo scopo di creare parentela tra le parti, sia con valore imprecatorio come minaccia della sorte del trasgressore del patto.

Sacrifici umani

L'archeologia ha portato alla luce a Ur sei tombe "reali" (o di personaggi eminenti) sumeriche in cui insieme al defunto vi è un nutrito seguito di guardie, servitori e donne. Si è ipotizzato che il corteo funebre fosse sepolto (vivo?) insieme al defunto per provvedere a tutti i suoi bisogni anche nell'aldilà. Due testi di epoca assira testimoniano la pratica dell'inumazione congiunta: nel primo, un sostituto del re è messo a morte insieme alla sua dama di corte⁴; nel secondo la fidanzata del re, viene murata nella tomba del suo compagno⁵.

Siamo poi a conoscenza di casi in cui di fronte a una minaccia imminente sul paese, il re veniva sostituito con un reggente temporaneo⁶; questi doveva attirare su di sé tutte le sventure, preservando il vero re. E' discussa la sorte che spettava al sostituto una volta esaurita la sua funzione: alcuni ritengono che fosse messo a morte, altri che fosse come presso gli Ittiti semplicemente allontanato (De Vaux, 1964, p. 55).

Non sembra invece praticato il sacrificio di bambini se non eccezionalmente nel periodo in cui sono attestati casi simili in Israele (VIII sec); il che fa pensare all'influenza dei Fenici (De Vaux, 1964, p. 56).

2. Gli Ittiti

Popolazione di origine indoeuropea, gli Ittiti si stabilirono in Anatolia a partire dal II millennio a.C. costituendo una civiltà autonoma e fiorente per tutta l'età del bronzo fino all'invasione dei popoli del mare (1200 a.C. circa). Depositari di usi, tradizioni e lingua indoeuropei, essi assimilarono ben presto elementi dalla vicine civiltà: dalle divinità

⁴ Harper R.F. (1896), *Assyrian and Babylonian Letter*, n° 437, The University of Chicago Press, Chicago.

⁵ Ebeling E. (1931), *Tod und leben nach den vorstellungen del Babylonier*, Walter de Gruyter & co., Berlin.

⁶ Labat R. (1945-46), "Le sorts des substituts royaux en Assyrie au temps des Sargonides", in *Revue d'assyrologie*, 40.

sumeriche, ai miti e culti babilonesi. Furlani (1936) ha redatto un testo di riferimento in italiano per la religione degli Ittiti a cui attingeremo oltre alla sintesi di Moraldi (1956)⁷. Anche presso gli Ittiti il sacrificio si configurava come un servizio agli dei, di cui il re era il principale responsabile e depositario. Egli solo poteva sacrificare direttamente, come attesta il suo appellativo “servo degli dèi”, mentre gli uomini comuni dovevano ricorrere all’intermediazione di sacerdoti specializzati.

Il rito sacrificale consisteva propriamente nella collocazione dei cibi e delle bevande sulla tavola del dio, cui seguiva l’elogio dell’offerta da parte del sacerdote e la presentazione dell’offerente e dei suoi desideri. Le offerte alimentari potevano essere vegetali (pani, formaggio, miele, verdure, primizie ecc.) o animali. Per i sacrifici cruenti le vittime dovevano essere senza difetti e, se femmine, assolutamente integre. I preferiti erano animali domestici: il manzo e l’agnello, poi pecore, capretti, maiali, uccelli. Il sangue delle vittime si faceva scorrere in appositi vasi ma non ne è ben chiaro l’uso: secondo Furlani (1936) era conservato per le cerimonie lustrative; mentre secondo Dussaud (1945), come espressione dell’anima dell’offerente, era versato nella parte centrale del rito sacrificale.

Non si offriva quasi mai tutta la vittima ma soltanto le parti più prelibate e queste quasi sempre cotte (bollite o arrostate), rarissimamente crude. Il resto della vittima era forse oggetto di un convivio sacro (Moraldi, 1956, p. 35).

Come presso i Babilonesi-Assiri, l’offerta alimentare era senza dubbio la più importante e assolveva a vari scopi: pacificare il cuore del Dio, ottenere grazie e aiuti, invocare il perdono e la liberazione dai mali, detergere da impurità.

Per la teologia Hittita gli dèi erano santi e in possesso del massimo grado di purezza. Sotto di essi si collocava il re a cui gli dèi avevano delegato l’amministrazione del mondo e la cura stessa degli dèi. In qualità di garante dell’ordine il re, concentrava in sé il benessere del suo paese ed era perciò sottoposto a riti di purezza altamente scrupolosi. Se infatti capitava qualche infortunio sul paese era segno che il re era diventato impuro a causa di qualche inavvertenza nel culto e gli dèi erano adirati. I riti prescritti restituivano al re la purezza e ripristinavano lo stato di santità interrotto.

Al di sotto del re, i sacerdoti e tutto il personale addetto al culto seguivano speciali norme di purezza; infine il popolo si sottoponeva a riti di purificazione solo in determinate circostanze (ad esempio la malattia). Per allontanare l’impurità erano di uso comune lavaggi con acqua, bagni, aspersioni, unzioni, sfregamenti, passaggi attraverso porte di fuoco. Si facevano anche nodi con lana colorata su varie parti del corpo allo scopo di purificarle. Oppure l’impurità poteva essere trasmessa su altri oggetti o si pregavano gli dèi di accettare come sostituti animali, figure e anche persone.

Vi erano poi dei casi in cui la situazione sfavorevole era attribuita non ad uno stato di impurità, bensì e delle mancanze o trasgressioni riconosciute. In tal caso erano necessarie una confessione preliminare in cui il penitente descriveva minuziosamente la mancanza commessa, mettendo in risalto le attenuanti, e una preghiera in cui l’orante

⁷ Furlani G. (1936), *La religione degli Ittiti*, Zanichelli, Bologna.

implorava la cessazione della pena, esibendo lo stato di afflizione e miseria in cui versava (Götze, 1957).

Diversi testi mostrano di interpretare le situazioni penose non soltanto facendole risalire al capriccio dei demoni ma riconoscendo anche una responsabilità umana nello stato di cose. Tuttavia sembra che l'ammissione di colpevolezza sia fatta quasi sempre a posteriori quando cioè una sofferenza fisica o una sventura esterna si è impossessata dell'uomo. Ciò fa pensare che i casi in cui si ricorreva all'implorazione di benevolenza fossero disgrazie o sofferenze imprevedibili e non colpe morali. L'assunzione di responsabilità appare così più come una modalità di esercitare un controllo psicologico su situazioni di disgrazia indipendenti dall'uomo, che un riconoscimento di colpa per azioni moralmente trasgressive (ad es. furto, adulterio ecc.).

In ogni caso la semplice preghiera non era sufficiente a placare il dio; veniva quindi offerto un sacrificio di cibarie vegetali tra quelli prescritti in questi casi: sacrificio di compensazione/risarcimento, multa per un delitto, espiazione (Moraldi, 1956, p. 39).

Non sappiamo esattamente a quale delle azioni rituali gli Ittiti attribuissero maggiore efficacia (se alla confessione e alla preghiera o alle offerte alimentari), ma è chiaro che gli aspetti magico-rituali, più dell'intima penitenza, avessero successo nel rabbonire gli dèi. Sappiamo che il re Mursilis, trasgredì un giuramento e fu perciò colpito da afasia. Il testo non ci dà notizie di eventuali penitenze mentre ci informa minuziosamente sui riti magici necessari a liberarlo dal male: un atto di divinazione per individuare la divinità offesa, un bagno purificatorio, l'astensione temporanea dalle relazioni sessuali, il sacrificio totale di un bue adornato con le insegne regali. Il sacrificio del bue poteva rappresentare la distruzione per mezzo della combustione del sostituto del re, oppure essere un'offerta al dio offeso (Moraldi, 1956). Anche nei testi ittiti, il sacrificio assumeva la duplice la funzione di dono riconciliatorio alla divinità offesa e di eliminazione del male attraverso l'immolazione e la combustione.

Sostituzione e trasmissione stavano alla base della logica sacrificale ittita, analogamente a quanto illustrato per i Babilonesi-Assiri. I due meccanismi erano molto simili, con qualche piccola differenza. La sostituzione prevedeva delle azioni specifiche volte a garantire l'identificazione tra l'individuo e il suo sostituto. Siamo a conoscenza di un caso in cui un prigioniero fu vestito con gli abiti regi, unto come un re, incoronato e invocato con il nome del sovrano. Il prigioniero venne poi rilasciato con l'idea che si fosse caricato di tutti i malanni che gravavano sul re (Vieyra cit. in Moraldi, 1956, p. 40).

Il meccanismo di trasmissione era invece particolarmente evidente nei riti dei capri emissari. Quando nel paese di Hattu infierivano malattie o disgrazie, talora li si imputavano alla venuta nel paese di un dio straniero, nemico dei sudditi del re. Allora si prendeva un montone, gli si poneva sulla testa una ghirlanda intessuta con lana colorata e lo si spingeva sulla strada che portava al paese nemico, mentre era recitato uno scongiuro per notificare alla divinità straniera che le si aveva dato un montone per la pace con il paese di Hattu. Poi si dava da mangiare ai cavalli che avrebbero portato via il dio straniero su un carro e si pregava il dio di andarsene. Il rito terminava con vari

sacrifici e l'offerta di cibi abbondanti (pane, vino, formaggio, frutta) per il viaggio (Furlani 1934). Anche in questo caso si nota una sovrapposizione di valenze e significati: il montone era infatti allo stesso tempo un dono che doveva spingere il dio a ritirare la sua collera dal paese e un rappresentante del Dio stesso di cui era inscenata la dipartita. In ogni caso, come per i Babilonesi-Assiri, lo scopo principale dei riti era l'allontanamento del male.

Riti di sangue e sacrifici umani

Furlani ritiene che il sangue fosse utilizzato prevalentemente come liquido con proprietà purificatorie e lustrative. Oggetti destinati al culto erano infatti spalmati di sangue per assicurarne la perfetta purezza; unzioni con il sangue erano fatte anche per quegli oggetti divenuti impuri dopo essersi rotti sotto un influsso negativo. Se, per esempio, durante le doglie, si rompeva la sedia della partoriente, era segno che la donna non era pura. Per ovviare alla situazione, si sacrificavano due uccelli davanti alla donna e con il loro sangue si spalmava la sedia. Talora è prescritta anche la vestizione di un agnello con i simboli della partoriente (abito rosso, berretto, ghirlanda, anelli) ma non è specificato quale sorte spettasse all'animale così addobbato.

In un rituale per la purificazione del Tempio, il sangue era versato ai due lati della porta per scongiurare l'ingresso di demoni (Götze cit. in Moraldi, 1956 p. 226). Aveva pertanto anche una funzione apotropaica (cfr. il sangue pasquale, Es 12,7).

O. Masson (1950) ritiene che il sangue di uomini uccisi di morte violenta avesse presso gli Ittiti particolari virtù profilattiche. Quando l'esercito era battuto da un nemico doveva articolare un complesso rituale culminante nel passaggio attraverso una porta cosparsa di pezzi delle vittime sacrificali. Questa era probabilmente intesa come una sorta di zona di assorbimento che si impregnava delle cattive influenze liberando l'esercito dalle impurità e dai malanni da cui era contaminato, ridonandogli il favore degli dèi e la vittoria.

Pare che il sangue dei sacrifici non fosse mai bevuto ma venisse raccolto in un catino e poi adibito per cerimonie a scopo lustrativo. In ogni caso non troviamo menzione alcuna di un uso del sangue come offerta vicaria alla divinità. Esso è piuttosto un liquido dotato di proprietà detergenti, usato come antidoto contro impurità e peccato.

Per quanto riguarda il sacrificio umano, possiamo supporre, seguendo Moraldi (1956, p. 103), che esso in alcune circostanze particolari fosse praticato. L'usanza di scegliere un sostituto del re per convogliare su di esso tutte le potenziali disgrazie, poteva esitare facilmente nella messa a morte dell'uomo, al termine della sua funzione. Così anche l'uso di passare attraverso le membra dei nemici uccisi in battaglia mostra il valore centrale attribuito al sangue umano. Ad ogni modo nella maggior parte dei riti, si preferiva sostituire l'uomo con una vittima animale.

Brevi notazioni riassuntive

Gettando uno sguardo complessivo su questi due popoli rileviamo che i Babilonesi-Assiri e gli Ittiti presentano affinità religiose marcate, caratterizzate dal comune ricorso

a pratiche magiche, scongiuratorie, propiziatriche. In entrambi i popoli la funzione principale del sacrificio è quella di alimentare la divinità, con l'offerta di pietanze vegetali e animali. In questi casi, l'atto dell'immolazione della vittima, prescritta al di fuori della vista del dio, è talmente marginale da far dubitare che si possa parlare strettamente di sacrificio; si tratta piuttosto di offerte di cibarie, spesso anche puramente vegetali, con funzione donativa.

L'immolazione e la combustione hanno invece un ruolo più importante nei sacrifici a scopo purificatorio, catartico, apotropaico. Qui, come abbiamo rilevato, l'animale assolveva a vari scopi: (I) opportunamente abbigliato poteva rappresentare un sostituto del malato che catalizzava su di sé la punizione; (II) allontanato o bruciato poteva simbolicamente rappresentare la sconfitta e l'allontanamento del demone irato; (III) talvolta la vittima poteva anche servire da dono di risarcimento per il dio danneggiato; infine, (IV) il sangue scaturito dall'uccisione aveva il potere di purificare oggetti e persone divenute impure o allontanare influenze demoniache. Le funzioni appena delineate non erano sempre definite e distinte, più spesso si combinavano insieme in un unico rito, creando le ambiguità di significato che abbiamo segnalato. Ciò nonostante siamo propensi a ritenere che nella maggior parte dei casi, il movente principale del rito fosse quello apotropaico, purificatorio, catartico, caratterizzato cioè dall'espulsione del male e dal suo temporaneo ritorno alla sua origine. L'ipotesi del Dussaud (1945) che la vittima rappresentasse simbolicamente l'anima del peccatore meritevole di morte si può intravedere solo in alcuni rari casi, ma risulta complessivamente poco coerente con la teologia dei due popoli che, basandosi sull'origine demoniaca del male, raramente era generatrice di un forte senso di colpa e del bisogno di una punizione redentiva. Anche le accorate preghiere ittite cui abbiamo accennato, miravano, attraverso l'esposizione di attenuanti e richieste di benevolenza, alla cessazione della pena, più che all'assunzione di responsabilità.

Per quanto riguarda nello specifico, i sacrifici e i riti di espiazione/purificazione rileviamo che in entrambi i popoli essi erano utilizzati, senza particolari variazioni, indifferentemente per espriare trasgressioni riconosciute o inadempimenti involontari, per purificarsi dal contagio dell'impurità, per guarire dalle malattie, per allontanare cattivi spiriti, per stornare incantesimi ostili.

Tutte queste diverse situazioni dovevano apparire praticamente equivalenti agli occhi dell'uomo babilonese-assiro e ittita: esse provocavano invariabilmente conseguenze nefaste e dolorose ed erano perciò accomunate dalla stessa origine, a cui andavano rispedite. Come fa notare Labat "la concezione di peccato dei babilonesi è l'inverso della nostra. Per noi ciò che importa è la volontà del peccatore e la causa del peccato, per i babilonesi il male è generato dal peccato, gli effetti del peccato sono il male (non la causa o l'intenzione). Per essi il peccato non è l'intenzione di fare il male, né la cattiva azione ma le conseguenze nefaste e dolorose di questa azione cattiva. Di qui il motivo di considerare il peccato come un miasma, un fluido cattivo, dotato di vita misteriosa, che sopravviveva all'atto che l'aveva causato" (1939, p. 324).

3. I Cananei

Così sono denominati gli abitanti che precedettero gli israeliti nella terra di Canaan e vissero con essi in Palestina influenzandone massicciamente le concezioni e le prassi religiose.

Per uno studio approfondito sull'argomento, oltre alle citazioni bibliche non sempre affidabili, disponiamo dei preziosi testi ugaritici rinvenuti nel 1929 dagli scavi nell'odierno Ras eš-Šamrah. Si tratta di testi risalenti al XIV sec a.C. che, pur nello loro frammentarietà e nelle divergenze di interpretazione, costituiscono una solida base di dati per sviluppare l'argomento. In questa breve sintesi, ci rifaremo prevalentemente alla trattazione di Moraldi (1956).

A capo del culto vi era il re, cui seguivano gerarchicamente il capo dei sacerdoti (*rb khnm*), dodici famiglie di sacerdoti (*khnm*), un gruppo non ben determinato di persone consacrate (*qdšm*) e poi cantori, danzatori e danzatrici (*šrm*). Tutti contribuivano al corretto andamento delle cerimonie ma le funzioni principali, offrire sacrifici e praticare la divinazione, erano riservate ai sacerdoti.

I sacrifici piuttosto frequenti comprendevano sia offerte alimentari incruente (olio, latte miele, grasso, pane, frutta, cereali, primizie; e libazioni di vino), sia sacrifici cruenti di bestiame grosso o minuto: manzi, pecore, capre e colombi, ma anche animali selvatici come stambecchi e gazzelle.

I testi⁸ menzionano diverse procedure sacrificali le cui denominazioni ricalcano quelle utilizzate dall'Antico Testamento o vi corrispondono praticamente: *olocausto*, rad. *šrp* – in ebraico la stessa radice significa “bruciare”; *sacrificio*, rad. *dbh* – in ebraico la radice *zbh* significa “macellare”; *sacrificio di comunione* rad. *šlmm* – stessa radice in ebraico; *sacrificio votivo* rad. *ndr* – stessa radice in ebraico. Infine un sacrificio designato dalla radice *kll* che sembra avere nei testi ugaritici funzione espiatoria – la radice *kll* è utilizzata nell'Antico Testamento solo raramente per indicare un *sacrificio intero* (Dt 33,10; 1 Sam 7,9; Sal 51,21; Dt 13,17).

Difficile tuttavia è la ricostruzione precisa dei rituali sacrificali. E' noto che talvolta il fedele mangiava e beveva davanti alle divinità e si abbandonava a pratiche sessuali orgiastiche volte a incitare, in una forma di magia imitativa, la produttività dei campi. Anche la prostituzione sacra praticata nei Templi principali serviva a rafforzare la divinità e mantenere attive le grandi forze della vita⁹ (Fohrer p. 64). I riti erano probabilmente accompagnati da preghiere, inni e miti recitati con musica e canto (testo 52), e talvolta da manifestazioni più appariscenti come deliri, incisioni sul corpo e

⁸ Si tratta in questo caso delle Tariffe di Cartagine e Marsiglia, testi posteriori a quelli rinvenuti a Ras eš-Šamrah. Ne parleremo più diffusamente nel capitolo 7.

⁹ Per Ugarit in realtà non ci sono attestazioni di prostituzione culturale. Albertz ritiene che la caratterizzazione della religione Cananea come religione della fertilità sia in gran parte una caricatura frutto della pruderie protestante (Albertz, p. 140).

spargimenti di sangue per attirare l'attenzione delle divinità (1 Re 18,28¹⁰; cf. Lv. 19:28; 2I:5; Dt. I4: I; Ger. I6:6 ; De Vaux, 1960, p. 56).

Quanto alle funzioni dei sacrifici, ve ne erano delle più svariate: prestare omaggio agli dèi (testo 1)¹¹, offrire cura e sostentamento alimentare delle divinità (testo 51), propiziare un'impresa (testo K 1) assicurare fertilità e abbondanza dei raccolti (testo 52), nonché richiamare in vita una divinità (testo B A)¹². Alcuni testi parlano poi di sacrifici collettivi di espiatione. Il testo 2 espone i sacrifici e le oblazioni offerte dagli abitanti di Ugarit al padre degli dèi, El, per ottenere il perdono dei peccati e la liberazione e la salvezza dai nemici. Il passo lacunoso fa però ben intendere che vige una concezione simile a quella già illustrata per Babilonesi-Assiri e Ittiti: la sventura era conseguenza di una trasgressione etica o culturale perciò i peccati andavano confessati ed espiati per riconquistare il favore degli dèi.

Il testo 9, purtroppo molto frammentario, descrive sacrifici cruenti a carattere pubblico officiati in presenza del re per ottenere il perdono dei peccati. Il sangue doveva avere una funzione specifica dato che è espressamente menzionato. Da notare, per la concordanza con il rito del *kippur* ebraico, è il fatto che tale cerimonia aveva luogo nel mese di *Tišri*, probabilmente all'inizio del Nuovo Anno.

I miti e le leggende di Ugarit forniscono qualche indicazione sul senso da attribuire ai sacrifici cananei.

Alla base della mitologia ugaritica vi era la concezione naturalistico-agrafia della lotta tra lo spirito fecondatore della primavera e quello distruttivo dell'estate. Così le divinità maschili principali El (Padre, creatore, sovrano), Ba'al, (figlio di El e fecondatore della natura), Mot (figlio di El e dio della messe estiva e autunnale, nonché dio degli inferi) oltre ad avere un ruolo legato alla gerarchia familiare (figlio, padre, ecc), impersonavano una fase del ciclo stagionale e del lavoro agricolo. Le grandi divinità femminili avevano prevalentemente carattere cosmico, mentre le molte divinità locali rappresentavano per lo più forze ed elementi naturali (sorgenti, tempesta) ed erano detti complessivamente Ba'alim e Astarot (p. 48). Gli dèi potevano assumere all'occorrenza anche forma animale (prevalentemente toro o giovenca).

La mitologia fiorita intorno a Ba'al racconta di due imprese decisive compiute dal Dio per stabilire l'ordinamento cosmico. Lo scontro con Yam (Mare) per la successione al trono divino di El, segna l'avvento della regalità di Ba'al e la subordinazione delle forze ignote degli abissi, recuperate però come elemento indispensabile della vita e dell'armonia cosmica (Scarpi, 1998, p. 32). Nel conflitto con Mot (Morte), invece, Ba'al esce sconfitto dal duello, e viene inghiottito nella gola di Mot, dove rimane come morto, finché Anat, sua sorella e consorte, annienta il suo assassino. Liberato dal

¹⁰ Gridarono a gran voce e si fecero incisioni, secondo il loro costume, con spade e lance, fino a bagnarsi tutti di sangue.

¹¹ La numerazione dei testi segue Gordon C.H. (1947), *Ugaritic Handbook*, Pontificium Institutum Biblicum, Roma.

¹² In esso sono elencati i numerosi sacrifici offerti da Anat ad El per ottenere il ritorno in vita di Ba'al, suo fratello e marito.

nemico, il corpo del dio è seppellito con i dovuti onori, ma dopo qualche tempo Ba'al resuscita, restituendo alla terra, resa sterile dalla sua assenza, fertilità e produttività. La vicenda ha fine solo dopo che Mot, a sua volta risorto, dichiara la sua sudditanza a Ba'al che d'ora in avanti potrà regnare incontrastato.

Mentre la sconfitta di Yam segna la vittoria dell'ordine sulle forze del caos e dà simbolicamente inizio alla civiltà umana, le sorti di Ba'al nel conflitto con Mot, la discesa negli inferi, la sepoltura e la resurrezione, illustrano allegoricamente le fasi del ritmo stagionale e inseriscono simbolicamente la realtà della morte in un sistema ordinato e armonico in cui vita e morte si susseguono ciclicamente. Il sacrificio e, in generale tutto il sistema religioso ugaritico, doveva essere impregnato di questa concezione. I riti sacrificali sono infatti sempre connotati positivamente, e assumono il senso di un'azione umana conforme dal ritmo naturale e cosmico che impone la morte come preludio di rinascita (cfr. Jung, cap. 3). Assente è invece la componente genuinamente espiatoria: i testi non esprimono mai una visione negativa dell'immolazione come punizione vicaria per una trasgressione, o come mezzo per placare la collera di un Dio¹³. Come ammette Moraldi anche "nei miti di uccisione di Ba'al, Aqht e Mot non si vede alcun elemento sacrificale, né espiatorio ma riti diretti al regolare mantenimento del corso delle stagioni. Rituali forgiati sul tema dell'uccisione del patrono di un settore di cultura che, risorgendo, sarà causa di nuovo vigore e vita. Tali divinità sono infatti forza naturali divinizzate e i rispettivi miti e leggende sono ricalcate sul tema generale della lotta e del ritorno: morte, resurrezione, vita e non hanno nulla a che vedere con l'espiazione" (1956, p. 61).

Estremamente rare sono anche le idee di sostituzione e trasmissione, centrali invece presso i Babilonesi-Assiri e gli Ittiti. L'unico caso in cui compare velatamente una tale concezione si trova nel ciclo di Ba'al, dove, su suggerimento della dea del sole, Ba'al traveste il figlio nato dall'unione con una giovenca, con i suoi abiti in modo che Mot sia ingannato.

Si tratta comunque di attestazioni isolate che stupiscono per la loro esiguità soprattutto se comparate alla massiccia presenza nei testi babilonesi e ittiti. Pressoché assenti sono anche riferimenti a demoni incolleriti e placati da sacrifici, né è adottata una specifica terminologia per indicare sacrifici destinati a togliere il peccato, la cui peculiarità, se vi era, doveva dipendere più dalle variazioni rituali contingenti che da un deliberato programma teologico. Se ne può provvisoriamente ricavare che né il peccato né le purificazioni avessero particolare importanza presso i Cananei.

Non è chiaro se e in che misura fossero praticati i sacrifici umani nella religione Cananea: i testi di Ugarit non contengono alcuna allusione alla pratica dei sacrifici di bambini ma l'Antico Testamento li presuppone (Lv 20,1-5; Dt 12,31; 19,9). Si è soliti rilevare che sacrifici umani sono attestati a Cartagine fino al IV sec. a.C. ma la trasposizione di questi dati alla Palestina è tutt'altro che semplice. L'archeologia, d'altro

¹³ Contra Contenau (1949) secondo cui nei sacrifici di guarigione da malattia, la vittima diventava il sostituto dell'offerente, caricandosi degli effetti della collera divina e stornandoli così dal fedele. Ma come ammette Moraldi questa asserzione non trova riscontro nei testi (1956, p. 60).

canto, non ha fornito prove indiscutibili. Gli scheletri di bambini rinchiusi in anfore trovate in alcune città potrebbero essere una modalità di sepoltura praticata in casa e non un'offerta sacrificale, come sembrerebbero indicare l'assenza di tracce di ferite o di combustione sulle salme rinvenute e il tipico corredo funerario rinvenuto contestualmente.

E' pur vero che alcuni testi rinvenuti a Ras eš-Šamrah potrebbero contenere allusione a sacrifici umani. Il trattamento che la dea Anat riserva al nemico di Ba'al, Mot – smembrato con la spada, diviso, bruciato sul fuoco, schiacciato dal mulino, sparso per i campi e cibo per uccelli rapaci – ricorda i passaggi del ciclo agricolo e potrebbe essere una spiegazione mitica del rinnovamento annuale della vegetazione per opera dell'uomo; ma anche la trasposizione mitologica di un'azione rituale che si compiva all'interno del culto: un sacrificio umano per assicurare la fertilità (De Vaux, 1964, p. 57).

Secondo De Vaux (1960) anche l'episodio biblico dell'esecuzione dei discendenti di Saul da parte dei Gabaoniti, discendenti del popolo cananeo, (II Sam 21,1-14), potrebbe essere un atto religioso in relazione alla fertilità. Nel racconto sette discendenti di Saul vengono messi a morte per risarcire un torto commesso da Saul contro i Gabaoniti. Non è però chiaro quanto il racconto documenti un'antica pratica o abbia un valore puramente didascalico.

4. L'Antico Egitto

Non potendo fornire in questa sede una trattazione esauriente della religione egizia, ci focalizzeremo esclusivamente sulle concezioni e le prassi sacrificali.

Il culto degli dèi era ufficialmente riservato al re, che, in qualità di figlio di dio, era unico e vero sacerdote. Nelle raffigurazioni sui templi, è infatti sempre il faraone a compiere il rito davanti alla divinità, ma le esigenze concrete di un tale oneroso compito rendevano necessario delegare ad una classe specializzata di sacerdoti l'esercizio ordinario del culto nel tempio.

A partire dal Medio Regno abbiamo notizie circa il rituale giornaliero per la divinità. Si cominciava con il risveglio del Dio, poi un lauto pasto, una vestizione con stoffe colorate, l'unzione con l'olio, fino ai pasti del mezzogiorno e della sera.

L'uccisione della vittima e tutte le operazioni preliminari di macellazione non avvenivano davanti alla divinità, che riceveva invece le pietanze già pronte, cotte o crude. Talora il sacerdote poteva effettuare un'immolazione simbolica levando una scure sul cibo e significando così il passaggio delle offerte all'altro mondo dove potevano beneficiarne gli dèi (cfr. Hubert e Mauss 1899, cap. 1). Gli alimenti venivano lasciati in parte davanti al *naos* e poi prelevate e distribuite al personale del Tempio, solo il pane era lasciato fino a sera (Zecchi M. in Pernigotti S., 2004, p. 154).

Quella alimentare era pressoché l'unica funzione per la quale veniva officiato un sacrificio nell'Antico Egitto. Secondo Kees (1941) progressivamente a questa usanza culinaria si sovrapposero significati simbolici collegati alla mitologia Egizia. La

prevalenza di animali selvatici provenienti dal deserto come offerte alimentari, ha fatto pensare Kees che si sia gradualmente innestata un'equivalenza tra animali selvatici e dominio di Seth, e sia così invalsa l'usanza di ucciderli in quanto nemici di Horus e del paese. I banchetti a base di selvaggina servivano perciò ad incrementarne la potenza vitale del faraone secondo la ben nota formula per cui mangiare significa anche incorporare la potenza delle vittime. Così si spiegherebbe anche perchè gli animali domestici ebbero sempre una parte così secondaria nel sacrificio egizio: essi appaiono sempre raramente e sempre come l'offerta di chi non ha potuto fare di meglio. A ciò fanno eccezione l'asino e il maiale che, almeno in bassa epoca, furono considerati animali sethiani, incorporazione di Seth (Kees, cit. in Moraldi 1956, p. 66). Moret (1908) ritiene invece che l'immolazione rara di animali domestici (sacri) sia il residuo di una più antica pratica di sacrificio del Dio a cui solo dopo si sostituì il sacrificio dei *nemici* del dio.

Vi sono poi altri studiosi come Junker (1910/11, cit in Moraldi 1956, p. 67) che considerano la valenza simbolica dell'annientamento del male originaria quanto quella dell'alimentazione. Il re era qualificato non come colui che provvedeva agli dèi ma come "terribile annientatore dei nemici". Il banchetto dunque era sempre anche un pasto cannibalico in cui ci si appropriava delle prerogative della vittima e una vittoria contro le forze ostili del caos. L'olocausto attestato in Egitto solo dalla XVIII dinastia aveva infatti il significato di totale distruzione del nemico del dio, ed era compiuto non su altari ma per terra.

Sullo sfondo di molti sacrifici cruenti egizi, vi erano dunque i concetti dell'eterna lotta tra luce e tenebre, tra il sole Ra e il serpente Apopi e i miti di Seth e Osiride-Horus.

L'idea della vittoria sulle potenze ostili e la rinascita che ne derivava erano aspetti centrali della religione egizia, tanto da essere elaborati in due grandi cicli mitologici, quello di Ra e quello di Osiride. Il primo, descriveva il periglioso viaggio nella *Duat* che ogni notte Ra doveva compiere per risorgere il mattino seguente: forze malefiche di ogni genere e in particolare il gigantesco serpente Apopi tentavano di sbarrargli la strada e di impedirgli di terminare il suo cammino. Ma alla fine Ra riusciva sempre a trionfare sui nemici e a rinascere il giorno seguente¹⁴.

La vicenda di Osiride divenne invece particolarmente popolare dal Medio Regno. Succeduto al padre Geb, Osiride regnava con saggezza sugli dèi e sugli uomini. La popolarità di Osiride rese però geloso il fratello Seth che ordì un complotto per ucciderlo: con un tranello Seth fece entrare Osiride in una cassa di legno, qui lo rinchiuso, e lo gettò nel Nilo. La compagna Iside, disperata, si mise in cerca del corpo del consorte e alla fine lo trovò imprigionato in una colonna di legno presso il re di Byblos. Recuperato il corpo di Osiride dopo un attento lavoro di intaglio nel legno, Iside lo riportò in Egitto e qui, secondo alcune versioni del mito, riuscì a concepire il figlio Horus ricorrendo alle sue arti magiche. Il corpo fu però lasciato incustodito e Seth lo trovò e lo tagliò in 14/16 pezzi che sparpagliò per tutto l'Egitto. Iside dovette quindi

¹⁴ Nell'Antico regno la vicenda di Ra nel mondo sotterraneo rappresentava il modello di rinascita astrale del faraone che avrebbe affrontato il viaggio periglioso per raggiungere l'aldilà.

cominciare una ricerca ben più lunga. Alla fine con l'aiuto della sorella Nefti, riuscì a rimettere insieme tutti pezzi del Dio, tranne il fallo che era stato mangiando da un pesce ed era quindi irrecuperabile. Impietosito dai pianti di Iside, Ra inviò il dio Anubi sul corpo di Osiride e questi ricompose le membra e le avvolse in bende di lino, creando così la prima mummia. Iside in forma di nibbio volò poi sul corpo del marito e gli infuse l'alito di vita. Da quel momento Osiri si ritirò nel regno dei morti di cui divenne signore. Una volta cresciuto poi Horus scatenò una guerra personale contro lo zio Seth per vendicare il padre, al termine della quale si riappropriò del trono.

A partire dal Medio regno, nei testi dei Sarcofagi, le vicende di Osiride divennero il modello del destino dell'uomo dopo la morte, offrendogli una garanzia di ricomposizione del corpo e di rinascita. Nelle iscrizioni funerarie il defunto era infatti indicato come Osiri + il suo nome.

La destinazione finale del defunto non fu comunque mai stabilita in maniera univoca e le due versioni, il destino solare e quello osiriano, continuarono a coesistere, anche se assumerà più importanza la visione di una dimora permanente nel regno di Osiri.

Le due divinità così diverse per qualità, Ra, il dio del sole splendente, Osiri, il dio dei morti, trovavano quindi un punto di incontro e di identificazione nel mondo sotterraneo. Entrambi gli dèi conoscevano infatti una rinascita sotterranea indispensabile all'universo degli uomini: "Ra e la sua ricomparsa garantivano la rinascita quotidiana del mondo che vive grazie ai raggi solari; la resurrezione di Osiri garantiva la sopravvivenza dei defunti" (Zecchi M. in Pernigotti S., 2004, p. 140). I due dèi sono infatti spesso associati insieme in un'unica divinità raffigurata iconograficamente come una mummia con testa di Ariete.

L'idea della rigenerazione era assolutamente centrale nella cultura dell'Egitto antico. Come noto, gli Egizi dedicarono gran parte della loro produzione architettonica, artistica e letteraria a definire, comprendere, favorire il destino di sopravvivenza nell'aldilà più che ogni altra popolazione vicina. Ma ciò che ci deve interessare relativamente al nostro tema è che l'idea della rinascita era sì associata al mondo sotterraneo e alla morte, ma non era mai ritualizzata attraverso un sacrificio. Il rito sacrificale non attualizzava la vicenda della resurrezione ma quella della sconfitta dei nemici. Ciò ci fa intuire che il fedele nel sacrificio non vedesse mai rappresentata una mortificazione di Sé ma l'annientamento del nemico.

Per quanto riguarda i riti di purificazione, non sembra che essi comportassero né sacrifici di espiazione, né aspersioni con il sangue. Era invece utilizzata l'acqua, l'incenso e il sale. Grande importanza avevano le purificazioni del re e dei sacerdoti, in genere accompagnate dalla depilazione, dal taglio delle unghie e dei capelli. I fedeli invece usavano immergersi nelle sorgenti del Nilo e partecipare ai Misteri di Osiride. A partire dal Medio Regno con la democratizzazione dell'aldilà divennero frequenti le purificazioni funerarie. Esse consistevano in libazioni sulla tomba e lavaggi di statuette raffigurative. Si riteneva infatti che l'acqua reidratasse e ridonasse linfa vitale al corpo smembrato, ucciso, disseccato, privo di umori vitali, restituendogli la sua integrità. E' quindi l'acqua e non il sangue nella cultura dell'Antico Egitto a possedere una virtù

vivificatrice. Le purificazioni comportavano la liberazione dalle impurità corporali così come da ogni forza cattiva (“da tutto il male che è in me”) e la purezza era una qualità inscindibilmente fisica, culturale e morale.

Un ruolo di primo piano era svolto dalle incensazioni. Esse avevano sia una funzione apotropaica di allontanamento degli influssi demoniaci, sia una funzione di contatto con la divinità. Nel periodo più antico infatti l’incenso era detto “sudore che traspira dal corpo degli dèi” e la sua combustione era il segno manifesto della presenza del dio.

Un analogo simbolico del sacrificio di espiazione si può forse trovare nel rito funerario del *tekenu*: in certe scene funerarie è raffigurato un fagotto, talora sormontato da una testa umana, ricoperto di pelle di animale che viene trascinato nella necropoli dove probabilmente seguiva la sorte di animali e prigionieri nubici: uccisione per combustione in una fossa (Moraldi 1956, p. 70). L’interpretazione della scena è controversa ma gli studiosi sono concordi nel vedere nel *tekenu* un sostituto del morto, destinato a caricarsi delle cattive azioni del morto e ad attirare le potenze negative distogliendole così dal vero corpo del defunto (Kees 1936, cit in Moraldi, 1956, p. 71); oppure come simbolo di un misterioso rito di rinascita del defunto attraverso la pelle di un animale (Maspero 1894 e Lefebure 1904, cit. in Moraldi, 1956, p. 71).

Un altro testo, il Libro della Vacca Celeste, potrebbe invece testimoniare velatamente l’idea di un sacrificio sostitutivo alla vendetta di sangue. Ra, infuriato verso gli esseri umani che avevano ordito un complotto contro di lui, invia la dea Hathor a sterminare il genere umano. Ma, assunte le sembianze di una leonessa, Hathor/Sekhmet inizia la sua impresa con una tale violenza che Ra ne è turbato e decide di fermarla con uno stratagemma. Mescolando oca rossa a birra e dandole l’aspetto del sangue riesce a far ubriacare la dea e a placarla. Gli uomini sopravvissuti alla strage vogliono allora dimostrare la loro gratitudine al Dio uccidendo dei nemici ma questi li ferma offrendo in cambio un sacrificio e dicendo loro: “i vostri crimini vi sono perdonati perché il sacrificio esclude l’esecuzione del colpevole”. La frase sembra implicare l’idea di una sostituzione tra l’uomo e l’animale. Tuttavia, come fa notare Moraldi, “non pare che questo testo abbia influenzato il concetto fondamentale di sacrificio presso gli egiziani e neppure che esso derivi da una speciale speculazione sacrificale” (1956, p. 72).

L’idea di espiazione non sembra avere avuto una grande rilevanza nell’antico Egitto e certamente non fu collegata ai riti sacrificali. Peccati e impurità erano eliminati con abluzioni, fumigazioni, pellegrinaggi, partecipazione ai misteri di Osiride, dichiarazioni di innocenza. Solo a partire dal nuovo regno negli ambienti avanzati estranei al culto ufficiale si fece strada una concezione del peccato come frutto di responsabilità personale: il peccato irrita la divinità ma può da essa venire perdonato, se riconosciuto e ammesso. Non era però al sacrificio o ad altri riti del genere che si ricorreva per ottenere il perdono, ma esclusivamente sulla misericordia e bontà degli dèi, invocati con ardenti preghiere e con l’aperta confessione della propria miseria e dei propri peccati.

In sintesi, Cananei e Egizi dimostrano una notevole originalità nel significato attribuito ai sacrifici dovuto alla specifica mitologia che li accompagna. Tra i Cananei il sacrificio

ebbe sempre una valenza positiva di offerta per l'ottenimento di benefici o vantaggi, era dunque un mezzo di relazione con la divinità. E' probabile che i riti sacrificali fossero legati anche alla pervasiva idea di fertilità che dominava il culto cananeo, in quanto datori di morte che prelude alla rinascita.

Presso gli Egizi invece la dimensione dell'uccisione dei nemici ebbe progressivamente il sopravvento sulla funzione letterale dell'alimentazione degli dèi. Ciò costituisce un'interessante specificità rispetto agli altri popoli del vicino Oriente antico perché dimostra che essi riconoscevano una forma di violenza nell'uccisione sacrificale e sentivano il bisogno di razionalizzarla come trionfo sulle forze del male.

Si intravede un aspetto espiatorio nei sacrifici cananei di perdono dei peccati, ma dai pochi testi frammentari di cui disponiamo, la vittima non era intesa come sostituto dell'offerente, né la divinità appare visibilmente incollerita; il sacrificio sembra essere piuttosto un'offerta per acquisire i favori della divinità e il sangue, a parte il già citato testo lacunoso, non sembra giocare un ruolo determinante come presso Babilonesi-Assiri e Ittiti. E' probabile che l'idea dell'uccisione sacrificale fosse riassorbita nella concezione del ciclo naturale e non richiedesse ulteriori spiegazioni. Le pratiche magiche e purificatorie erano presenti ma non sembra che abbiano coinvolto il sacrificio in modo sostanziale.

Non si è trovato alcun caso di sacrificio di espiazione nell'Antico Egitto, sebbene le nozioni di trasgressione, punizione siano state tematizzate dal secondo periodo intermedio, e poi articolate nell'idea del giudizio divino e raffigurate nella celebre immagine della psicostasia nel Nuovo Regno. Ma anche in questo caso non si può parlare di espiazione in senso stretto poiché il defunto giunto al tribunale non era tenuto ad ammettere le sue colpe ma a recitare una doppia confessione negativa e a contestare qualsiasi imputazione a suo carico.

Pratiche magiche erano conosciute e ampiamente utilizzate ma anch'esse non si servivano del sacrificio ma prediligevano la parola (preghiere, orazioni, suppliche ecc.).

5. Gli Arabi pre-islamici

Un breve approfondimento merita anche il sacrificio presso gli **arabi preislamici**. Sebbene le informazioni in nostro possesso non ci consentano una ricostruzione compiuta dei rituali e del significato ad essi attribuito, citeremo alcuni dei rilievi più significativi, a partire dall'esposizione del De Vaux (1960).

Presso gli Arabi settentrionali, geograficamente i più vicini agli israeliti, erano praticati sacrifici cruenti agli dèi, di preferenza negli accampamenti, al di fuori dei santuari, a carattere prevalentemente familiare.

Per l'Arabia centrale siamo a conoscenza di sacrifici animali compiuti davanti alle massebe, pietre rizzate, che potevano avere forma più o meno umana e rappresentavano le divinità. La vittima era sgozzata, la carcassa sfregata sulla stele e il sangue incanalato in una fossa. Il sacrificatore era l'offerente stesso che mangiava poi la carne con tutta la famiglia; mentre nessuna porzione era bruciata sull'altare. Le vittime erano animali

domestici (pecore, buoi, cammelli) e la sostituzione con un animale selvatico (la gazzella) era considerata frode verso la divinità (De Vaux, 1960, p. 423).

La più avanzata civiltà dell'Arabia meridionale vantava invece un sistema rituale più articolato con santuari e altari. Molto praticati erano i sacrifici cruenti di montoni e tori (ma anche selvaggina come gazzelle e leopardi) immolati sull'altare chiamato *mdbht*, l'equivalente dell'ebraico *mizbēah* (De Vaux, 1960, p. 423). Frequenti erano anche libazioni, offerte di profumo e incensazioni. Mentre dubbia è l'attestazione della combustione parziale e totale della vittima.

La finalità principale dei riti sembra essere quella di comunione e di compartecipazione come ha notato da Robertson Smith; mentre risultano pressoché assenti sacrifici per nutrire le divinità. Il rito dello sfregamento con il sangue potrebbe indicare una sua proprietà purificatoria ma ciò non è mai dichiarato espressamente.

In sintesi le poche informazioni a nostra disposizione ci consentono di intravedere un'affinità con i rituali israelitici (di cui parleremo approfonditamente in seguito) ma non ci permettono di spingerci molto oltre. De Vaux esclude l'ipotesi di una derivazione del rituale israelitico da quello arabo ma ammette contatti culturali frequenti nonché una comune matrice di nomadismo pastorale che avrebbe informato entrambi i rituali (De Vaux, 1960, p. 424).

6. Note conclusive

Volendo tracciare un quadro complessivo delle pratiche sacrificali del vicino oriente antico potremmo così sintetizzare i dati fino ad ora ricavati.

Osserviamo innanzitutto che quando il sacrificio aveva una finalità alimentare di nutrimento degli dèi (e indirettamente dei sacerdoti) presso i popoli che abbiamo considerato, uccisione e macellazione/preparazione della carne non facevano parte del rituale in senso stretto e avvenivano in appositi luoghi atti alla macellazione. Il senso principale del rito era il sostentamento degli dèi al fine di ottenere la benevolenza e prosperità. Quando invece la vittima era destinata al pasto comunitario degli uomini (Arabi preislamici), uccisione e macellazione avvenivano sulla scena del rito la cui finalità precipua era quella di fornire alimento all'uomo e di incrementare i legami sociali e politici. In nessuno dei due casi la vittima era bruciata o incenerita come omaggio alla divinità.

Quando l'obiettivo del rito era quello di togliere l'impurità o uno stato di malessere impersonale, oggettivo, il sacrificio era finalizzato prevalentemente all'ottenimento del sangue, quale liquido abrasivo, purificatorio, detergente particolarmente efficace (Babilonesi-Assiri, Ittiti, Arabi preislamici, forse Canenei). Tuttavia la stessa funzione poteva essere svolta anche da altri elementi con l'acqua e l'incenso.

Se invece lo stato di impurità/malessere del soggetto aveva a che fare con un demone che si era appropriato del soggetto e andava scacciato, la fase del sacrificio più importante era quella dell'incenerimento, dell'interramento o dell'allontanamento (capri

emissari¹⁵). Il senso principale era quello di far tornare i demoni alla loro dimora o di annientarli con il fuoco.

Quando invece lo stato di malessere si inseriva in una relazione con una divinità o un demone, che si riteneva incollerito o offeso, di norma, se il partner relazionale era una divinità benevola era sufficiente una semplice offerta incruenta quale riparazione (sacrificio di cibarie presso gli Ittiti); quando il referente era invece un demone, poteva essere necessaria anche una vita come risarcimento (rito del porcellino presso Babilonesi-Assiri).

Infine il sacrificio, quale atto di uccisione e di consumo delle carni dell'animale, poteva anche evocare la distruzione dei nemici del paese (Egizi) e l'incorporazione delle loro virtù mediante il pasto.

Per chiarezza si osservi la seguente tabella riassuntiva:

Finalità	Rito	Senso
Alimentare gli dèi	Uccisione, macellazione cottura non fanno parte del rito	Offerta, sostentamento degli déi, ottenimento di vantaggi
Alimentare gli uomini	Uccisione e macellazione rientrano tra le procedure del rito	Rafforzare sé stessi e rinsaldare i legami
Togliere impurità	Aspersioni/fumigazioni con vari elementi: acqua, incenso, sangue	Detergente, abrasivo
Allontanare i demoni	Rara uccisione, più frequente: interramento, allontanamento fisico (capri emissari), incenerimento	Far ritornare i demoni da dove sono venuti, distuggere influenze negative.
Risarcire una divinità offesa	Offerta alimentare incruenta	Dono come riparazione
Placare un demone irato	Offerta di una vita animale	La vita animale al posto della vita umana
Annientare i nemici del re e del Dio (Egizi)	Focus su uccisione e consumo della carne	Annientare simbolicamente nemici del Faraone e incorporarne le virtù.

¹⁵ In quest'ultimo caso, mancando l'uccisione, non si potrebbe parlare in senso stretto di sacrificio.

Capitolo 7

IL SACRIFICIO TRA I NOMADI ISRAELITI

Con il seguente capitolo iniziamo l'analisi storica del sacrificio in Israele, partendo dalle usanze e dalle prassi delle tribù nomadi e seminomadi. La scarsità di dati documentari in nostro possesso ci spinge ad avvalerci di analisi comparative, di alcune fonti bibliche opportunamente sfrondate dalle redazioni tardive, nonché dei contributi di altri studiosi¹.

1. Cenni storici

La storia primitiva degli Israeliti ebbe inizio con le grandi ondate migratorie che tra III e il II millennio a.C. videro diverse popolazioni di origine semitica spostarsi dal deserto siriano-arabico alla fertile fascia di terra della Palestina, passando attraverso la Mesopotamia. Il nucleo più corposo di quelli che avrebbero poi formato il popolo di Israele raggiunse e si stabilì nel territorio coltivato trans- e cis-giordano insieme ad altre tribù arabee e loro affini, ammoniti, moabiti, edomiti, nel corso della cosiddetta quarta ondata (1400-900 a.C.). Dal punto di vista etnico e linguistico questo gruppo era quindi arameo, ma ben presto accolse al suo interno elementi culturali molto variegati.

I patriarchi erano probabilmente giunti in Palestina durante una migrazione precedente e possedevano una cultura già incline alla sedentarizzazione; mentre gli israeliti usciti dall'Egitto sotto la guida di Mosè, potevano essere imparentati con stirpi arabe ed essere quindi di origine non aramea (Fohrer, 1969). All'inizio della storia di Israele non vi era quindi un gruppo di tribù etnicamente omogeneo e chiuso ma un intreccio variegato di clan e tribù da cui si formò a poco a poco il popolo israelitico con l'inclusione di altri elementi, non da ultimo cananei.

Il nomadismo come modo di vita e di rapporto con il mondo e con dio, segnò profondamente la cultura e religione israelitica, configurandosi a poco a poco come un ideale di sobrietà spirituale che sarà a lungo preservato e rilanciato in opposizione ai culti esuberanti dei popoli stanziati. Anche dopo l'insediamento sul suolo di Canaan, infatti, il popolo ebraico continuò ad avvertire ispirazioni nomadiche. L'istituzione del

¹ Per la compilazione di questo capitolo mi sono avvalsa dei testi di Albertz (1992), De Vaux (1960; 1964), Fohrer (1969), Marx (2005), Merlo (2009), Moraldi (1956), Oesterley (1937), Rowley (1950) e altri (vedi bibliografia). Le traduzioni dei testi in lingua straniera sono di chi scrive.

levitismo, formato inizialmente da sacerdoti itineranti, mantenne una popolazione errante tra le tribù sedentarie; il gruppo dei recabiti (IX-VI sec.) visse volontariamente ai margini della civiltà della città, attenendosi ad uno stile di vita nomade (Ger 35); più tardi i profeti trovarono nella vita nel deserto un ideale di purezza della vita religiosa e di fedeltà all'Alleanza di cui auspicarono un ritorno come ad un'età dell'oro² (Ger 2,2; Os 2,16-17; 13,5; Am 2,10). La religione di Israele va quindi compresa, come ammette Loisy, all'interno di questa specifica matrice di vita che impone strutture sociali religiose e comportamenti particolari: "in quanto religione di nomadi, differisce non solo dalle religioni che hanno una mitologia dotta e un culto complicato, come quella di Babilonia e Ninive, ma anche dalle religioni in onore presso i fenici, dediti alla navigazione e al commercio, o presso le popolazioni sedentarie e agricole della Palestina e si avvicina invece alla religione o alle forme di religione che erano in onore presso gli arabi, prima dell'islam" (Loisy, 1901, p. 49).

Secondo la ricostruzione della maggior parte degli studiosi (Fohrer, 1969; De Vaux 1964), gli israeliti primitivi non erano cammellieri né conducenti di carovane, bensì nomadi con bestiame minuto che vivevano soprattutto in territori semidesertici e in steppe. Le loro condizioni di vita dovevano essere simili a quelle dei patriarchi: tribù che si spostavano lungo itinerari puntellati da luoghi di abbeveramento e rifornimento d'acqua (pozzi) ma già inclini all'acquisto di terre per assicurarsi una primitiva agricoltura. Si tratta dunque di seminomadi che sotto l'influsso dei paesi agricoli erano in via di sedentarizzazione³.

Qualche informazione circa l'organizzazione sociale dei nomadi lo troviamo nei racconti biblici relativi ai patriarchi e rifacendoci alle usanze nomadi di altri popoli.

La famiglia era l'unità portante dell'economia e della vita sociale e religiosa. Intesa nell'accezione più ampia che consisteva nel capofamiglia, le mogli, le figlie non sposate, i figli con le loro mogli e i loro bambini, essa garantiva la protezione per non essere vessati, rapinati, umiliati o uccisi. Più famiglie che vivevano ordinariamente nello stesso luogo componevano un clan (la *mišpāhāh*). L'unione dei clan che si ritenevano discendenti dallo stesso capostipite costituiva la tribù.

E' opportuno rimarcare che i membri della stessa tribù si ritenevano uniti al loro dio come ad un padre di famiglia e imparentati tra loro (I Sam 20,29; 2 Sam 19,13), attraverso un legame di carne ed ossa (Gdc 9,2), a tal punto che una colpa o un merito individuale potevano ripercuotersi su tutti i membri del gruppo e anche sulle generazioni future (Es 20,5; 2 Sam 21,1). Anche dopo la sedentarizzazione questo sentimento di solidarietà parentale e di continuità transgenerazionale persistette a lungo, forgiando il rapporto dell'uomo con dio.

Due fondamentali norme di vita erano la larga ospitalità – che comprendeva il dovere per l'ospitante di difendere l'ospitato (Gn 18,1-8; 24,28-32), poiché quest'ultimo era

² Secondo Dt 26,5, già in epoca monarchica la preghiera che accompagnava l'offerta al Tempio recitava "Mio padre era un arameo errante", a memoria dell'antica epoca nomade.

³ Secondo De Vaux, i protoisraeliti potrebbero non aver conosciuto una precedente fase di nomadismo puro (De Vaux, 1964, p. 14).

considerato temporaneamente membro del clan e ne godeva quindi i diritti (Gn 19,8; Gdc 19,23) – e il perseguimento del proprio diritto facendosi giustizia da sé, soprattutto con la vendetta del sangue (Gn 4,23). Con essa, l'indebolimento della forza vitale di un clan in seguito al ferimento o all'uccisione di un suo membro veniva compensato con l'analogo indebolimento del clan colpevole (Fohrer, 1969, pp. 28-34). Tale istituzione, in una società non centralizzata, aveva anche la funzione preventiva di scoraggiare gli individui ad azioni di violenza e sopruso.

2. Patrimonio religioso antico

Non è facile stabilire quali concezioni e prassi religiose appartengano a questo periodo primitivo della storia di Israele. Si è soliti riconoscere nell'Antico Testamento, malgrado la redazione tarda di alcune sue parti, retaggi e sopravvivenze di un'epoca più antica (De Vaux 1960, Oesterley 1937). Altre informazioni vengono ricavate dalla comparazione con altre tribù semitiche nomadi, aventi affinità di ceppo e di stile di vita. Si tratta di un lavoro minuzioso di ricostruzione storica, letteraria e di senso su cui non sempre gli studiosi trovano accordo. In questa sede cercheremo di delineare le concezioni e le prassi generalmente accettate e le questioni più controverse.

Concezione di Dio

Alcuni autori (ad esempio Nielsen, 1904, Lods 1930, Oesterley 1937), rifacendosi ai culti degli arabi preislamici e ad alcuni passi dell'Antico Testamento, ipotizzano che in epoca nomade fosse praticato un culto a un Dio lunare e che esso contemplasse sacrifici. I principali indizi a sostegno di questa tesi sono i seguenti. Una divinità maschile lunare, Sin, era adorata come patrono e capo del pantheon a Ur, città sumerica, da cui partì Abramo, e, secondo Gs 24,2; 24,14, fu venerata dagli stessi antenati del patriarca. L'Antico Testamento allude a culti astrali (sole, luna, segni zodiacali/costellazioni), proibiti dalla legge di Giosia, in 2 Re 23,5 e pare che lo stesso Giobbe, vedendo brillare il sole e la luna nei cieli, fu tentato di portarsi la mano alla bocca per un bacio di adorazione (Gb 31,26-28). Secondo Oesterley, se tali culti resistettero fino alla riforma deuteronomica dovevano avere una antichissima tradizione. Ciò sarebbe attestato anche dall'uso del calendario lunare, dall'importanza di alcune antiche festività legate alla fase della luna (la pasqua nella notte di luna piena; una festa indetta da re Saul in coincidenza con la luna nuova, 1 Sam 20,5), e dalla sfarzosità e dalla ricchezza dei sacrifici offerti nei noviluni, superiori a quelli del sabato (Nu 10,10; 2 Cr 2,4; Sal 81,3; cfr. Is 1,13-14).

Lods, partendo dalla constatazione che il dio lunare Sin era adorato dagli antichi arabi ritiene che “la luna e certe stelle abbiano giocato un ruolo importante in diverse epoche della religione e nelle credenze magiche dei nomadi semiti, cosa che potrebbe in parte dipendere dal fatto che nel deserto i viaggi sono intrapresi di preferenza prima dell'alba, sotto la protezione della stella della notte” (1930, p. 237).

Altri autori (ad es. J. Henninger, 1950) respingono l'ipotesi di un'antica divinità astrale, poichè non supportata da sufficienti evidenze testuali. Effettivamente, sebbene le indagini comparative abbiano riscontrato un culto lunare presso altri nomadi semiti, gli indizi biblici in proposito sono esigui. In età monarchica sono attestate credenze e culti astrali ma non è chiaro se siano originarie della religiosità israelitica e si siano sviluppate sotto l'influenza assira. Anche l'importanza del ciclo lunare presso gli israeliti, come testimoniano le feste dedicate alle fasi, non ci consente però di identificare con certezza un'antica divinità lunare.

In una fase più recente del periodo nomade, quello delineato nei racconti dei patriarchi e prossimo alla sedentarizzazione, la concezione di Dio si configura in stretta connessione all'orizzonte e alle necessità della vita familiare dei nomadi. Le designazioni più antiche di Dio, "Terrore di Isacco" e "Potente di Giacobbe" (Gn 31,42; 49,24) fanno pensare a divinità strettamente legate al clan patriarcale in cui erano adorate. Fohrer (1969) osserva che i nomi propri in uso nell'Israele antico e presso i Semiti occidentali (poi caduti in disuso) erano spesso formati dal nome *El* affiancato da appellativi parentali, padre, fratello ecc. (ad esempio: Eliab, "il mio dio è padre"), e ciò permette di cogliere la particolare configurazione familiare del rapporto dei proto-israeliti con Dio. E' dunque probabile che nell'epoca primitiva ogni clan adorasse un proprio Dio con cui intratteneva una relazione personale privilegiata e mediata dall'antenato fondatore del culto. Non ci risulta che questa diversità nella designazione di Dio rappresentasse un motivo di ostilità tra famiglie. Secondo Albertz (1992) ciò si spiega considerando che la concezione funzionale di Dio, in cui il dio era qualificato in base ai benefici che apportava alla vita dell'uomo, permetteva di equiparare gli dèi dei clan sulla base degli identici effetti che producevano. E' probabile dunque che l'adorazione del dio familiare fosse monolatrica, ma priva dell'esclusività e dell'intolleranza tipiche della più tarda religione jahvistica.

I racconti dei patriarchi ci permettono di gettare un po' di luce sui tratti caratteristici degli dèi dei clan. Il loro compito era innanzitutto quello di accompagnare le tribù nelle peregrinazioni in terre spesso desolate e straniere, offrire la protezione e la vicinanza sollecitata di un familiare o di un antenato, soprattutto in caso di aggressioni da parte di gruppi più numerosi e forti. Secondo Albertz non si trattava però di un vero e proprio aiuto militare, bensì della ricerca di nuove opportunità per il gruppo (Gen 26,22; 26,28; 31,53). "Del resto, come le famiglie nomadi erano troppo piccole per potersi difendere militarmente, così anche l'intervento del loro dio era assolutamente non bellicoso" (Albertz, 1992, p.65).

Tabù e usanze magiche

Al patrimonio religioso primitivo gli studiosi sono soliti attribuire alcuni divieti e usanze magiche.

Fohrer (1969) annovera come primitivi i tabù alimentari che vietavano di mangiare animali non cacciati o macellati dall'uomo (Lv 17,15; Ez 44,31), animali impuri come il maiale (Lv 11,7) e specifiche parti di animali come il sangue e forse il grasso (Lv 3,17).

Altrettanto arcaici erano i tabù legati al sangue, che in quanto umore corporeo ed espressione della potenza della vita (Lv 17,14), era ritenuto sacro per eccellenza e dunque inaccessibile all'uomo; le più severe restrizioni riguardavano infatti proprio l'impiego e il contatto con esso (Gn 9,3-4).

Antichi erano anche i tabù legati alla malattia e alla morte: il divieto di contatto con i cadaveri, la segregazione del lebbroso; e alla vita e alla generazione: tutta la sfera sessuale, coito, polluzione, mestruazioni. Originariamente il fuoco (Gn 38,24), l'acqua (Lv 15,13), il sangue (Lv 8,15), forse le ceneri di animali (Nm 19,1-10) erano utilizzati come strumenti di purificazione in caso di trasgressione.

Le ragioni di tali divieti non vengono spiegate nemmeno nei testi più tardi, ad eccezione del tabù del sangue di cui parleremo più diffusamente al capitolo 9. Se alcuni, come il divieto di cibarsi di animali già morti, possono avere motivazioni igieniche-sanitarie, altre sembrano giacere su basi propriamente emotivo-simboliche legate alla manipolazione dei simboli di vita e morte (tabù del sangue, tabù sessuali e del contatto con i cadaveri), altre ancora risultano invece di difficile comprensione (differenziazione tra animali puri e impuri). Al capitolo 9 si esamineranno in proposito le ipotesi avanzate da alcuni studiosi.

Un altro tabù risalente all'epoca nomade potrebbe essere il *hērēm* "anatema" (Fohrer, 1969), cioè il divieto di portare a casa propria gli idoli, l'oro e l'argento sottratti ai nemici (Dt 7,26) e l'obbligo di bruciarli nel fuoco (Gs 7,26). Questa usanza, legata probabilmente alle razzie dei nomadi, doveva avere originariamente un significato apotropaico, di allontanamento e distruzione delle influenze demoniache che si credevano abitare negli oggetti appartenuti ai nemici. Scopo della combustione era verosimilmente quello di impedire ai demoni dei vinti di vendicarsi sui vincitori. Solo più tardi, nella cornice del monoteismo jahvista, assunse il significato di una prova di fedeltà a Jahvè rispetto agli altri dei pagani, e agli idoli.

Gli israeliti conoscevano poi formule e usanze magiche già prima di arricchirle con le pratiche cananee, babilonesi-assire ed egiziane. E' difficile stabilire con certezza cosa risale all'epoca primitiva. Fohrer annovera "l'uso magico dell'abbigliamento o del bastone (Mosè, Elia, Eliseo), la credenza nel malocchio e il potere magico della mano (2 Re 5,11)" (1969, p. 36). Di massima efficacia era poi la parola, pronunciata quale benedizione o maledizione (Gn 27,27ss; 48,15ss; Gdc 5,12) anche dall'uomo comune.

Credenze funebri e culto degli antenati

Erano certamente praticati riti funebri di qualche tipo. Il già citato divieto di toccare il cadavere fa pensare ad un antico timore nei confronti dello spirito del morto⁴; ma altri riti, ad esempio bagnare con le lacrime il corpo del defunto, rilevato da Canney (1926), avevano lo scopo di procurare ai morti nuova forza vitale, e sarebbero dunque motivati da una fiducia nella benevolenza del defunto⁵.

⁴ Rhode (1890/94) ha sviluppato questo tema per la Grecia classica.

⁵ Anche Fohrer (1969, p. 35) ha messo in luce questa ambivalenza nel trattamento dei defunti: rinvigorirli o scacciarli.

L'importanza attribuita alle tombe degli avi e delle ave nelle storie dei patriarchi mostra la presenza di legami affettivi e solidali tra i membri viventi della famiglia e i loro antenati e fa pensare ad un primitivo culto degli avi. Tuttavia, secondo Albertz (1999), sarebbe stato in via di estinzione già nell'epoca dei patriarchi poiché mancano indizi di una cura regolare dei morti, sul modello di quella che troviamo in Mesopotamia. Gli stessi *terafim*, statuette/immagini di antenati, citati in diversi episodi dell'Antico Testamento, vengono trattati con un certo distacco umoristico e scarsa sacralità tanto che Rachele vi si può persino sedere sopra per nasconderli (Gn 31,34). E' quindi probabile, conclude Albertz, che "il rapporto personale con il dio dei padri, aveva ridotto ai minimi termini l'importanza degli avi divinizzati, limitati alla funzione di assicurare la continuità familiare, di servire da oracolo e da guaritori" (p. 70).

La Circoncisione

L'Antico Testamento fa risalire la pratica della circoncisione fino al periodo della schiavitù in Egitto ma non ai patriarchi; con un'interruzione durante l'esodo e una nuova ripresa con l'insediamento in Canaan (Gs, 5,2-9) (Loisy, 1901, p. 73). Del resto l'impiego della selce per l'asportazione del prepuzio sembra indicare una notevole antichità del costume (Gs, 5,2-9). La medesima usanza si trova presso i Moabiti, gli Edomiti, e gli Egiziani; ma non presso i Babilonesi, gli Assiri i Filistei, e neppure, a quanto pare presso i Cananei, e i Fenici (Gen 34,14; Ezech 32,30).

Poiché comportava un'effusione di sangue, originariamente la circoncisione poteva essere un rito di iniziazione che sanciva la raggiunta virilità e l'ingresso nella vita della tribù; o quello di una consacrazione per il matrimonio (Gn 34,14ss) (Fohrer, 1969).

E' probabile però che già anticamente essa venne ad indicare un segno di appartenenza al popolo⁶. Un episodio è significativo in proposito. Mosè, assalito da Jahvè nel deserto, viene liberato dall'intervento di sua moglie Sefora che, avendo circonciso il loro giovane figlio con una silice, e avendo posto il lembo di carne tolto al fanciullo sui genitali del marito, può legittimamente affermare di Mosè: "Sposo di sangue tu sei per me", cioè fecondo (Es 4,24-25). Questo episodio abbastanza oscuro potrebbe alludere ad un'anticipazione della circoncisione, dall'adolescenza ai primi anni di vita, così da segnare fin da subito l'ingresso del neonato nel popolo di Israele e dunque arricchire la discendenza, oppure, secondo altri autori (ad esempio Loisy p. 72), il racconto potrebbe contenere il residuo di una pratica magica di protezione contro i demoni: la circoncisione sarebbe cioè una specie di omaggio di sangue fatto al dio-demone allo scopo di prevenire o stornare la sua collera e la sua vendetta.

3. Riti sacrificali

⁶ Nel codice sacerdotale la circoncisione è presentata come il segno dell'Alleanza che esiste tra Dio e i discendenti di Abramo (Gn 17,10-14), alleanza inscritta nella carne che dà diritto all'appartenenza al popolo eletto di Jahvè, e costituisce un'iniziazione al culto nazionale.

Origine del rituale

E' opinione comune che le tribù israelitiche già prima dell'insediamento in Canaan conoscessero e praticassero riti sacrificali di qualche genere. I testi profetici che sembrano negare questo asserto (Amos 5,25; e Geremia 7,22) esprimono un enunciato teologico piuttosto che rispecchiare una realtà storica⁷. Anche il titolo del famoso testo del Dussaud, "Origini cananee del sacrificio israelitico", non deve trarre in inganno. L'autore non nega l'esistenza dei sacrifici tra i nomadi semiti ma ritiene che la configurazione definitiva del sistema sacrificale israelitico nel periodo post-esilico si sia modellato interamente su quello cananeo, conservando poco o nulla dell'antico rituale nomade. La stessa posizione è sostenuta da Pedersen (1953) e Hyatt (1947), i quali, sulla base delle corrispondenze linguistiche tra i termini indicanti i vari tipi di sacrificio nella religione dei cananei e in quella israelitica, giungono alla conclusione che la maggior parte dei rituali israelitici furono derivati dalle usanze cananee⁸, benchè esistesse già un semplice culto sacrificale presso i nomadi.

Altri autori riconoscono invece un'originalità del sacrificio israelitico che si sarebbe conservata anche in seguito alla commistione con le pratiche cananee.

De Vaux ritiene che il sacrificio di pasqua (*zebah pesah*) risalga senz'altro al periodo nomade⁹ e contenga delle specificità (aspersioni di sangue, divisione delle carni) che si conservarono anche dopo. L'olocausto (*'ōlāh*), il sacrificio di comunione (*zebah, š'e lāmīm*) e il sacrificio di purificazione/espiazione (*hāṭṭa't e 'āšām*), invece, si sarebbero sviluppati successivamente all'insediamento in Palestina¹⁰. W. Robinson (1942, p. 249)

⁷ Secondo Loisy (p. 80), l'asserzione di Amos secondo cui gli Israeliti nel deserto non offrivano sacrifici (Am 5,25), più che valere nel suo contenuto letterale, indica che ai tempi di questo profeta non era nota una legislazione mosaica sui sacrifici. Inoltre è probabile che il regime sacrificale praticato nell'VIII secolo fosse improntato ai costumi cananei e non conservasse che poche tracce di quello praticato dagli antenati nomadi. Anche Rowley (1950) ammette che è molto difficile dare valore letterale ai passi di Amos e Geremia (p. 79). Fohrer afferma: "Si usava certamente offrire sacrifici nonostante le opinioni diverse espresse in Ger 7,22 e nell'interrogazione, forse deuteronomistica, di Am 5,25" (p. 90). La frase di Geremia sarebbe una presa di posizione contro la tendenza comune in epoca monarchica ad attribuire la fondazione del culto sacrificale a una rivelazione divina (p. 225). Più possibilista invece De Vaux (1964) che torna su una sua precedente affermazione (1960) secondo cui i profeti criticavano soltanto il formalismo del culto sacrificale dei loro contemporanei, e ne dà una interpretazione più letterale: gli israeliti nel deserto – come dicono Amos e Geremia - non avrebbero conosciuto né il sacrificio di comunione (*zebah*), né l'olocausto (*'ōlāh*), ma altri tipi di sacrificio. Così anche Dussaud (1921) secondo cui le affermazioni dei due profeti indicherebbero che il sistema sacrificale dell'VIII sec. era stato interamente improntato agli usi cananei (p. 155).

⁸ Pedersen (1953, p. 317): "La nostra conoscenza del culto fenicio-cananeo è ormai sufficiente a legittimare la conclusione che la gran parte delle pratiche sacrificali israelitiche sono state apprese dai Cananei". Analogamente J.P. Hyatt (1947, p. 28): "Le scoperte e le ricerche più recenti hanno confermato la convinzione che il sistema sacrificale ebraico era prevalentemente di origine Cananea".

⁹ "Bisogna certo tener fermo che gli israeliti seminomadi hanno praticato i sacrifici cruenti: si tratta di un costume di pastori attestato molto anticamente in Arabia; ma non sapremo mai quali precisi riti fossero allora praticati" (De Vaux, 1960, p. 416).

¹⁰ Interessante in proposito è l'ipotesi del De Vaux (1964, pp. 46-48). Secondo l'autore il sacrificio di comunione e l'olocausto, presenti presso Cananei, Moabiti e Aramei, ma anche presso i Greci potrebbero avere un'origine comune in una antica civiltà presemitica diffusa nel bacino del mediterraneo prima

ritiene che le offerte di comunione (*zēbah*, *š^elāmîm*) siano più antiche dell'insediamento in Canaan, mentre l'olocausto (*'ōlāh*) sia di derivazione Cananea. H. Rowley (1950, p. 81) sostiene che il sacrificio israelitico derivi da un retroterra semitico che si sviluppò in modo originale nei diversi popoli. Gli israeliti avrebbero conosciuto alcuni rituali sacrificali all'ingresso in Canaan, ma ne assunsero altri di origine cananea durante il periodo della sedentarizzazione¹¹.

A. Lods (1930, p. 324) si spinge invece ad affermare che tutte le principali forme di sacrificio poggiano su antiche forme di sacrificio precedenti l'insediamento. Perciò scrive: "Il sistema sacrificale israelitico, nelle sue parti essenziali, non sembra essere né un'invenzione dello Jahvismo, e nemmeno un prestito dai cananei e nemmeno una creazione del clero giudaico ai tempi dell'esilio. Per la maggior parte esso deriva da un antico bagaglio premosaico di pratiche religiose semitiche".

Rileviamo dunque che, pur differenziandosi sul peso attribuito all'influsso dei riti cananei su quelli israelitici, tutti gli autori sono concordi nell'ipotizzare un antico sacrificio tra i nomadi israeliti. Per quanto ci riguarda siamo inclini ad adottare la prospettiva del De Vaux, ritenuta da molti la più convincente, secondo cui su un originario sacrificio nomade si siano innestate, dopo l'insediamento in Palestina, altre e più complesse procedure sacrificali.

Svolgimento dei riti e significati

Una volta accertato che i nomadi praticavano una qualche forma di culto sacrificale rimane da capire in che modo e con quali finalità fosse celebrato. Anche in questo caso le poche fonti a disposizione creano una notevole varietà nelle proposte degli studiosi, ma cercheremo di trattare sinteticamente le ipotesi principali.

Il culto dei primi clan israelitici doveva essere molto semplice: vi erano sacrifici di animali, offerti di solito dai capi dei clan, prevalentemente su alture. Come ammette Fohrer (1969) è improbabile che ci si servisse di altari dal momento che non li troviamo neppure presso altri popoli semitici nomadi e sono una caratteristica dei santuari stabili.

dell'installazione degli Elleni e dei Cananei. Alcune affinità terminologiche potrebbero avvalorare questa ipotesi (βωμός = gr. luogo sopraelevato, altare e *bâmah* = luogo elevato; μύζα = pani d'orzo e *maššah* = pani non fermentati; μώμος = colpa, vergogna e *m'ûm* = difetto. Il vino che gioca un ruolo nei sacrifici greci, cananei e israeliti ha un nome comune in due gruppi: οἶνος e *yayn*). Secondo De Vaux dunque, prima dell'insediamento in Palestina, gli israeliti seminomadi avrebbero conosciuto un solo tipo di sacrificio, il sacrificio di pasqua, lo *zēbah pesah*, che aveva le sue migliori analogie nel sacrificio degli antichi arabi. Dopo l'insediamento, gli israeliti avrebbero adottato anche l'olocausto e il sacrificio di comunione, rimodellandoli però sulla base delle loro antiche usanze: il carattere di un pasto condiviso con la divinità, tipico del sacrificio di comunione cananeo e della *thysia* greca, fu sostituito dalla scelta di parti prelibate da offrire a Jahvè nei sacrificio *š^elāmîm* degli israeliti e soprattutto i riti di sangue, che non esistevano nei sacrifici cananei, né nei sacrifici greci, divennero un elemento essenziale di tutti i riti.

¹¹ Secondo Rowley, le forme di sacrificio citate nel Levitico, che concordano con quelle cananee, non sono presentate come una rivelazione di Mosè sul monte, ed è quindi probabile che la loro origini dati a prima di Mosè (Rowley, 1950, p. 80).

E' invece possibile che ci fossero, come in Palestina, pietre e alberi sacri che rappresentavano le divinità (p. 43).

Sacrifici di offerta

Non è chiaro se l'offerta alimentare al Dio fosse in uso già in tempi remoti. Lods (1930) ipotizza che carni sacrificali fossero abbandonate su una pietra o roccia come dono al dio. Tra i sacrifici di offerta di epoca nomade Oesterley (1937) annovera il sacrificio dei primogeniti del bestiame, sacrifici di iniziazione, sacrifici di propiziazione alla vigilia delle battaglie e sacrifici di ringraziamento in caso di vittoria. Tra le offerte alimentari annovera la carne, ma anche prodotti vegetali, frutti del deserto, come datteri e fichi. Ritiene poi verosimili le libazioni di acqua, latte e sangue e le unzioni con il grasso animale. Si tratta però di ricostruzioni congetturali. Veniamo invece ai riti sostenuti da evidenze testuali.

Sacrifici in occasione di patti

La fonte J in Genesi 15 descrive un rito unico nell'Antico Testamento. Il testo non è certamente originario ma si fonda probabilmente su una tradizione molto antica (Caquot, 1962). In questo racconto Jahvè, di fronte al lamento di Abramo per la mancanza di prole, gli dà istruzioni su come preparare un singolare rito che sancirà un patto tra i due. Abramo sacrifica diversi animali e dispone le membra di una parte di essi in modo da formare uno stretto passaggio, poi durante la notte appaiono un forno fumante e una torcia accesa che attraversano il vicolo formato dalle parti di animali divisi. L'intera scena sarà per Abramo garanzia di prosperità e discendenza.

La struttura del rito ricorda le cerimonie di approvazione di patti in uso del vicino oriente antico che prevedevano talvolta l'uso delle membra di animali sgozzati (cfr. cap. 5). Può darsi quindi che un sacrificio del genere fosse praticato anticamente tra le tribù israelitiche. Quanto al significato del rito, un valore imprecatorio è documentato nella stele di Sfire, un trattato di alleanza aramaico concluso nel XVIII secolo a.C, fra il re Mati'el d'Arpad e il re Ktk: "*E allo stesso modo in cui è tagliato questo vitello, sia tagliato Mati'el e siano tagliati i suoi grandi*". Anche Geremia spiega l'usanza della divisione delle vittime come un avvertimento della sorte che spetterà ai trasgressori del patto: smembrati dai nemici o cibo di animali selvatici (Ger, 34,18ss). La divisione delle vittime in due potrebbe però anche alludere alla spartizione di compiti tra i due contraenti, per l'osservanza del patto.

Sacrificio dei primogeniti

Più volte nell'Antico Testamento Dio rivendica i primogeniti per sé, sia tra i capi di bestiame sia tra i bambini ma i testi sono ambigui nell'indicare la sorte di questa proprietà di Jahvè (Es 13,2). Il codice Elohistico (Es 22,28) si attiene al principio generale senza ulteriori spiegazioni: "i primogeniti dei tuoi figli li darai a me"; il codice Jahvista (Es 34) invece esplicita la differenza di trattamento tra i primogeniti di uomini e di animali. Per gli animali è prescritto un riscatto in denaro oppure l'uccisione (Es 34,20), mentre i bambini maschi possono essere riscattati con una tassa fissa (Nu 8,15ss; Es

13,13; 34,20), oppure sostituiti con la consacrazione di un Levita (Nu 3,12; 3,40-45; 8,16-19). Certamente all'epoca della redazione dei testi, i primogeniti degli uomini erano riscattati mediante una somma in denaro (Es 30,12) e non uccisi¹²; non è però chiaro che cosa celasse tale prescrizione nei tempi addietro.

Alcuni autori hanno interpretato le leggi bibliche che prescrivono il riscatto dei primogeniti degli uomini (Es 13; 22; 34) come un affievolimento, addolcimento di un costume antico che imponeva di sacrificarli. Secondo Oesterley (1937) i sacrifici di primogeniti furono anticamente praticati presso gli israeliti ma non divennero mai una regola generale per tutti. Essi erano l'attuazione estrema del principio per cui la morte violenta conferisce energia vitale alla divinità. In quanto primi nati infatti erano simbolo di vitalità, energia e freschezza e il loro sacrificio doveva rinnovare e rinvigorire la vita di Dio che ne beveva il sangue. S.H. Hooke (1938) ritiene che l'istituzione dell'usanza dell'agnello pasquale sia fatta come superamento/sostituzione del reale sacrificio dei primogeniti umani. L'autore giunge a questa considerazione da Esodo 22,28-29¹³ e dal confronto con i riti mesopotamici già citati in cui il maialino e l'agnello sono sostituiti dell'uomo. Cazelles (1946) ha proposto che la circoncisione abbia sostituito l'offerta sacrificale dei primogeniti (Es 22,28-29). All'ingresso in Canaan i legislatori israeliti avrebbero regolato sia l'offerta dei prodotti della vigna, sia l'offerta dei primogeniti, attenuandone la brutalità¹⁴. Anche E. Dhorme ritiene che "se posteriormente le esigenze del dio sono state ridotte soltanto al primogenito degli animali, primitivamente anche il primogenito della donna era incluso nella legge generale" (cit. in Moraldi 1969, p. 102). Di parere del tutto contrario è De Vaux (1964) che ritiene questa tesi insostenibile. I primogeniti infatti godevano di una tale considerazione tra gli israeliti (Gn 49,3)¹⁵, da rendere inverosimile una loro immolazione. Come documentano le storie dei patriarchi, già in epoca nomade, il primogenito aveva un ruolo preminente rispetto agli altri fratelli, in quanto espressione della continuità del clan, e simbolo di una nuova dinastia. A lui, assieme al padre, spettava il compito di aiutare materialmente i fratelli e di essere per essi un esempio di obbedienza e chi non era in grado di adempiere ai compiti che la tradizione gli assegnava poteva vendere, donare o perdere per volere del padre, la propria primogenitura a favore di uno tra i suoi fratelli (Gn 25,31-32.; Gn 48,14). Anche Moraldi (p. 106) sostiene che non ci siano prove sufficienti a favore di un'usanza stabile del sacrificio di primogeniti tra i nomadi israeliti. Egli ammette occasionali sacrifici di bambini tra VIII e il VII secolo su influenza dei costumi cananei, ma tale pratica, secondo l'autore, non divenne mai un'istituzione (cfr. cap. 8).

¹² Tale usanza era interpretata come una ricompensa a Jahvè per la liberazione dalla schiavitù in Egitto e per la misericordia usata verso gli israeliti (Es 13,2-12),

¹³ "Il primogenito dei tuoi figli lo darai a me. Così farai per il tuo bue e per il tuo bestiame minuto: sette giorni resterà con sua madre, l'ottavo giorno lo darai a me".

¹⁴ In effetti Es 4,22ss designa Israele come il primogenito di Dio, a lui consacrato, ma la connessione tra circoncisione e sacrificio di primogeniti non è mai esplicitata, e quando è adombrata (come in Es 4,22) sembra più essere il frutto di una tradizione posteriore.

¹⁵ "Ruben, tu sei il mio primogenito, il mio vigore e la primizia della mia virilità, esuberante in fierezza ed esuberante in forza!"

Si potrebbe pensare invece che un'antica usanza di sacrificare i primogeniti del bestiame, come offerta di ringraziamento e garanzia di nuova prosperità, si sia estesa, con l'insediamento in Canaan e l'istituzione di un culto stabile, anche ai primogeniti degli uomini ma non nei termini di un'uccisione, bensì come riscatto monetario che avrebbe decretato simbolicamente la proprietà di Jahvè su tutte le cose e assicurato concretamente un introito fisso ai templi. La destinazione a Dio dei primogeniti presuppone infatti una concezione di Dio già complessa e avanzata, che emerge progressivamente in età prestatatale e soprattutto in età monarchica, in correlazione alla costruzione dei primi luoghi di culto. La prescrizione potrebbe pertanto non celare un'antica pratica cruenta e brutale, ma essere invece un corollario teologico della concezione del Dio israelitico che si va affermando dall'insediamento in Palestina, come sovrano del mondo e reggitore dei destini, che esige una parte per sé per ogni bene umano e un'obbedienza incondizionata. Il riscatto in denaro della vita umana o l'offerta dell'animale sarebbero perciò atti simbolici di riconoscimento della sovranità di Dio e della soggezione umana, che pur appropriandosi dei beni terreni cede simbolicamente una parte del suo guadagno a colui cui tutto appartiene.

4. Il sacrificio di pasqua

Delle varie tipologie di sacrificio codificate in epoca post-esilica, solo il sacrificio pasquale (*zebah pesah*) è ritenuto dalla maggior parte degli studiosi (Rowley 1950, De Vaux 1964, Oesterley 1937, Pedersen 1953, Dhorme 1937, Dussaud 1921)¹⁶, come risalente all'età nomade. Solo in pochi negano anche questo asserto, post-datando l'origine della festa all'insediamento in Canaan (Engnell 1952, Vincent 1937, Hooke 1938)¹⁷. Gli indizi della sua antichità sono però talmente numerosi da consentirci di accettare la prima ipotesi senza troppe difficoltà. Ne illustrerò sinteticamente alcuni punti seguendo l'argomentazione del De Vaux.

La prima attestazione ufficiale della celebrazione della pasqua (II Re 23,21-23) è tardiva e risale alla riforma di Giosia (648-609), ma già Esodo 12,21 presuppone l'esistenza di un sacrificio pasquale anteriore alla sedentarizzazione, che veniva offerto nel deserto (Es 3,18; 5,3; 8,4), non richiedeva la presenza di un altare, né l'intervento di un sacerdote.

Il rito nella sua forma definitiva era il seguente (Es 12): *nella prima notte di luna piena di primavera*, in ciascuna famiglia al crepuscolo si sgozzava un animale di bestiame

¹⁶ Rowley (1950) afferma che la pasqua era praticata già prima dell'ingresso in Palestina. Pedersen (1953) ritiene che il sacrificio della pasqua fosse inserito in una festa popolare che santificava il primogenito del bestiame già prima dell'immigrazione, e che successivamente si fuse con una festa agricola Cananea che santificava le primizie dell'orzo. Dello stesso parere sono anche Dhorme (1937) e lo Dussaud (1921).

¹⁷ Secondo Engnell (1952), si tratterebbe di una festa comune ad altri popoli del vicino oriente antico, tipica di sedentari, dal momento che la prescrizione vuole che il sangue sia asperso sugli stipiti di porte di case (non tende). A Vincent (1937) ritiene che la pasqua sia una festa agricola della primavera; Hooke (1938) la considera una festa del nuovo anno. Analogamente Segal (1963) ritiene che la pasqua sia un rituale derivato da una cerimonia del nuovo anno che era osservata dagli israeliti che erano in Egitto.

minuto, montone o capro. La vittima doveva essere maschio, senza difetto, e nata entro l'anno. Con il suo sangue, raccolto in un catino, si ungevano gli stipiti e i montanti della porta di casa. La vittima era poi arrostita sul fuoco tutta intera e consumata con pani non lievitati e erbe amare. Nessun osso della vittima doveva essere spezzato e nulla doveva essere lasciato fino al giorno dopo, il rimanente andava bruciato. Si mangiava con i fianchi cinti, i sandali ai piedi e un bastone in mano.

E' da notare innanzitutto che animali di piccola taglia (pecore, capre), benché fossero impiegati per i sacrifici anche in epoca successiva, erano il bestiame tipico dei pastori seminomadi israeliti. Il modo in cui la vittima veniva cotta¹⁸, arrostita sul fuoco tutta intera e non bollita in pentola (l'unico caso in tutto l'Antico Testamento), fa pensare che si tratti di un'usanza di nomadi che non disponevano dell'attrezzatura da cucina. Anche il condimento di erbe amare si può far risalire ad un'antica consuetudine nomade, adottata tuttora dai beduini, per insaporire i cibi¹⁹. Infine il costume indicato per la celebrazione del rito, la cintura, i sandali e il bastone erano il tradizionale abbigliamento del nomade.

La prescrizione di aspergere il sangue della vittima sulla porta di *casa* e non sulla tela delle dimore provvisorie dei nomadi, elemento addotto a sostegno dell'origine sedentaria della pasqua, può essere però spiegata come un adattamento testuale successivo per rendere credibile lo scenario della vita in Egitto. Inoltre, come specifica De Vaux, al tempo dei patriarchi gli israeliti avevano già qualche abitazione stanziale, accanto alle tradizionali tende.

Analizziamo ora nel dettaglio alcune caratteristiche fondamentali di questo atto religioso.

Il termine *zebah* con cui è denominato il sacrificio pasquale, dalla radice *zbh*, è il termine più antico e più comune per indicare l'immolazione rituale di animali; dalla stessa radice deriva anche il termine *mizbēah*, "altare". E' menzionato pressoché sempre per indicare una macellazione a scopi alimentari anche profani (1 Sam 28,24). Alcuni hanno ipotizzato che il termine implichi anche un particolare tipo di procedura immolatoria caratterizzata dal taglio della gola e dalla fuoriuscita del sangue dalla carotide della vittima. Ne concludiamo che il significato del termine contemplava al suo interno sia uno specifico riferimento all'immolazione e al pasto carneo, sia alla raccolta del sangue destinato ad altri riti.

Tra le prescrizioni riguardanti l'uccisione vi è l'ordine di non spezzare le ossa della vittima (Es 12,46; Nm 9,12), per il cui significato si ricorre volentieri alle pratiche di altri popoli semiti. Presso gli arabi ad esempio questa disposizione è indicata per il sacrificio che celebra un nuovo nato: la vittima è mantenuta integra allo scopo di

¹⁸ Secondo Oesterley, la prescrizione di cuocere la carne (Es 12,8-9) potrebbe essere un indizio del fatto che anticamente era consumata cruda, con il sangue ancora caldo, allo scopo di appropriarsi delle qualità vitali insite nella vittima appena uccisa.

¹⁹ Altri hanno pensato che le erbe rappresentino l'amarezza del soggiorno in Egitto; o abbiano una virtù apotropaica, o assicurino la purità del pasto pasquale.

propiziare la salute dei bambini. Basandosi su questi dati, alcuni autori ritengono che il senso della prescrizione israelitica fosse quello di assicurare che le ossa dei partecipanti al pasto e dei loro animali non si rompessero nel corso delle loro peregrinazioni (ad esempio, Lods, 1930, p. 215). Henninger (1950), ricorrendo anche a testi biblici che designano le ossa come una parte essenziale dell'uomo e la sede del suo principio vitale (2 Sam 19,13; Salmi 34,21; Salmi 31,11; Lam 3,4), ritiene che le ossa fossero considerate come il supporto dell'anima: nel mantenerle intatte si assicurava la rinascita o la sopravvivenza dell'animale o dei partecipanti al sacrificio. Di opinione simile è Oesterley (1936), secondo cui le ossa erano preservate intatte perché contenevano un liquido vitale che non poteva essere disperso. Noth (1962) crede invece che l'usanza abbia una valenza coesiva: l'integrità delle ossa della vittima manteneva e vivificava l'unione familiare e di clan (Gn 2,23; 2 Sam 19,13). Una spiegazione più semplice è quella offerta dal Dussaud (1921) secondo cui l'interdizione di spezzare le ossa aveva per scopo di far rispettare l'obbligo di arrostitire la vittima tutta intera: ciò impediva che fosse cotta in pentola come negli altri sacrifici di comunione o olocausti.

Le aspersioni di sangue sono, secondo De Vaux, originarie del rito nomade²⁰. Esse deriverebbero da un patrimonio religioso semitico, conservatosi anche nei riti arabi, che attribuisce al sangue un potente valore apotropaico²¹. I beduini recentemente sedentarizzati della regione del Kerak ungono tuttora le loro case – prima le loro tende – con il sangue di una vittima, per preservare dalle disgrazie quelli che vanno ad abitare nelle nuova casa o tenda. Del resto il valore apotropaico delle aspersioni è documentato anche nella configurazione più tarda del rito (Es 12), in cui il sangue, spalmato sugli stipiti e sull'architrave della porta, serve a tenere lontano lo sterminatore (Es 12,23)²². Non abbiamo però alcuna informazione precisa sul perché proprio al sangue fosse attribuita questa proprietà apotropaica, profilattica. Possiamo immaginare che l'uccisione della vittima e lo spargimento di sangue fossero una esemplificazione simbolica di ciò che spettava ai nemici oppure che il sangue in quanto vita (Lv 17,11) fosse una sorta di antidoto contro i pericoli mortali. Oesterley (1937, p. 137) ipotizza che il sangue fosse un dono fatto al demone per ingraziarsi i suoi favori²³.

²⁰ Oesterley (1937, p. 100-101) ritiene che le aspersioni di sangue non appartenessero al rituale nomade ma fossero una primitiva usanza semitica indipendente.

²¹ Dello stesso parere è Gray (1925), "La funzione apotropaica del rituale di sangue della pasqua è chiaro" (p. 364).

²² Interessante è notare che l'Antico Testamento non è preciso nel designare l'identità dello sterminatore: Dio stesso (Es 12,13 P; 12,12; 12,13; 12,29) o un inviato che dio tratterrà solo davanti alle porte degli israeliti (Es 12,23 J). Questa ambiguità, oltre a dipendere da diverse redazioni, testimonia la difficoltà di articolare una situazione in cui il dio unico diventa responsabile anche di ciò che prima spettava ai demoni, o entità malevole.

²³ Secondo l'autore, i sacrifici che prevedevano l'offerta di sangue, si basavano sull'idea che la divinità lo bevessero per fortificarsi e rinnovarsi. La vittima uccisa liberava la sua vitalità nel sangue e la rendeva disponibile per la rigenerazione della divinità e dei partecipanti al rito che ne mangiavano la carne. Il senso era lo stesso del bere il sangue del nemico vinto in battaglia, appropriarsi della sua forza e delle sue qualità, come se la vita fosse un principio indistruttibile e trasmissibile.

La vittima arrostita era poi consumata dai partecipanti in un pasto. Esodo 12 parla di una o più famiglie che si riunivano per condividere l'agnello, ma è probabile che nel periodo nomade, al banchetto partecipasse l'intero clan. Nulla è detto del significato del sacrificio e della condivisione del cibo. Secondo una nota interpretazione (Pedersen 1953, Dhorme 1937), la pasqua sarebbe stata originariamente un sacrificio del primogenito del bestiame²⁴, che veniva *offerto* alla divinità come ringraziamento per l'anno passato e auspicio di fecondità per l'anno nuovo²⁵. Secondo G. Beer (1911) la vittima macellata e mangiata era identificata con lo stesso dio del bestiame a cui era dedicato il rito. Partendo da tale considerazione, Oesterley (1937), riprendendo la classica tesi di Robertson Smith, ritiene che anticamente lo scopo fosse quello di unirsi alla divinità e di acquisirne la potenza. Secondo Loisy (1920) invece il pasto serviva a rinsaldare i legami tra i partecipanti al rito, ma non con la divinità, dal momento nessuna parte della vittima era riservata a Dio.

La pasqua era celebrata il quattordicesimo giorno del primo mese dell'anno (Es 12,2; Lv 13,5; Nm 28,16; Ez 45,21), in corrispondenza della prima luna piena di primavera. Si tratta dell'unico rito dell'Antico Testamento prescritto in orario serale: la vittima era immolata al crepuscolo, mangiata durante la notte, e gli avanzi bruciati prima dell'alba. Alcuni studiosi già citati (Nielsen 1940, Robinson 1942, Oesterley 1937) spiegano la scelta di questo periodo dell'anno rifacendosi ai culti astrali e in particolare al culto della divinità lunare. La pasqua sarebbe originariamente un sacrificio offerto al Dio lunare per propiziare la crescita del bestiame, un tributo che i popoli pastori rendevano a Dio per la benedizione del cibo, analoga all'offerta delle primizie per i popoli agricoltori (cfr. Oesterley, 1937). Così, la prescrizione di consumare la carne prima dell'alba sarebbe legata alla necessità di festeggiare finché la luna (ovvero il dio) è visibile in cielo.

De Vaux preferisce una spiegazione più semplice: la pasqua sarebbe una festa notturna di nomadi pastori celebrata nella notte di luna piena, perché più luminosa. Essa doveva svolgersi tra i due momenti chiave della vita nel deserto: il tramonto, il momento in cui il bestiame rientra dal pascolo (Gn 34,7) e la famiglia si riunisce per il pasto; e l'alba, il tempo in cui si riparte per i pascoli e si leva il campo per una nuova tappa.

Seguendo il De Vaux si può immaginare che in primavera, alla vigilia della transumanza verso i pascoli estivi, viaggio che avrebbe comportato pericoli, incertezze, rischi per uomini e bestiame, questi pastori nomadi cercassero di proteggersi dalle

²⁴ Secondo De Vaux però questa ipotesi è contraddetta dal fatto che l'offerta dei primogeniti e la pasqua sarebbero temporalmente incompatibili. La pasqua infatti aveva una data fissa, mentre la legge sui primogeniti prescrive di sacrificarli l'ottavo giorno dalla nascita (Es 22,28-29). Ben pochi animali, o proprio nessuno, avrebbero potuto rispettare entrambe le indicazioni temporali. Inoltre Es 12,5 che specifica le caratteristiche della vittima, non avrebbe omesso tale qualificazione se fosse stata essenziale per il sacrificio (1964, p. 11).

²⁵ Secondo Oesterley, per i nomadi il primo requisito di sopravvivenza era possedere greggi e mandrie: perciò alla divinità della fertilità era dovuto un tributo affinché essa garantisse la fecondità e perciò ne aumentasse il numero.

potenziali avversità con un rito propiziatorio. Il sangue della vittima immolata era asperso sulle tende per allontanare le potenze malvagie che minacciavano il viaggio, da un certo punto in poi personificate nella figura del distruttore. L'idea del viaggio è impressa anche nell'abbigliamento (caso unico nell'Antico Testamento): fianchi cinti, sandali ai piedi e bastone in mano, il tradizionale abito dei pastori nomadi (Es 3,5; Es 4,2). Al rito propiziatorio seguiva il banchetto comunitario, un momento di convivialità in cui gli uomini rinsaldavano i legami familiari e si preparavano al viaggio dell'indomani.

Il rito si conservò anche dopo la sedentarizzazione, ma il suo stretto legame con la vita nomade lo mise probabilmente in secondo piano rispetto ad altre feste agricole che rispecchiavano meglio lo stile di vita degli uomini ormai stanziali. Probabilmente fino alla riforma di Giosia, la pasqua continuò ad essere celebrata in famiglia, soprattutto in quelle regioni dove si conservava una tradizione pastorale²⁶. Le nuove condizioni di vita e l'affermarsi dello Jahvismo mutarono però gradualmente il senso del rito, che manteneva intatta la sua fisionomia esteriore. Da un certo momento in poi, esso infatti compare sia nello Jahvista, sia nel codice sacerdotale come commemorazione di un evento storico essenziale, la fuga dall'Egitto per mano di Jahvè, salvatore di Israele²⁷. Il temibile distruttore, personificazione delle minacce del viaggio, venne riassorbito nella figura di Jahvè, che esercita la sua sanguinaria vendetta solo contro gli egiziani, risparmiando gli israeliti; il termine *pesah*, dalla radice *psh* (lett. essere storpi, saltellare), venne spiegato come indicante l'azione di Dio che risparmia, passa oltre le case degli israeliti segnate dal sangue delle vittime pasquali (di qui anche l'etimologia del termine inglese, *passover* "passare oltre")²⁸; il viaggio periglioso dei nomadi divenne la fuga dall'oppressore; e il costume dei nomadi di affiancare alla carne il pane non lievitato fu il simbolo dell'imminenza e della fretta di partire (Es 12,11; 12,39). Mentre mutava così profondamente la cornice storico-religiosa in cui si celebrava il sacrificio di pasqua, l'antico rito conservava però il ricordo della vita dei nomadi e, al contempo, riattualizzava quello scenario simbolico così universalmente noto all'essere umano, in cui l'allontanamento delle forze maligne e il rafforzamento della coesione familiare e tribale, è speranza di vita, prosperità e salvezza.

6. Note conclusive

²⁶ Fohrer (1969, p. 111) ritiene invece che la pasqua cadde in disuso dopo l'occupazione del paese e che solo la legge deuteronomica fece rivivere l'antica consuetudine legandola alla festa degli azzimi e con la motivazione storica dell'esodo.

²⁷ E' probabile che in questo periodo, alla performance del rituale, si sia affiancato il racconto drammatizzato della liberazione (Rogerson 1980) che leggeva in una nuova luce il patrimonio primitivo.

²⁸ Secondo De Vaux (1964) è però difficile accettare questa interpretazione che è semanticamente forzata e che è legata alle circostanze particolari della pasqua in Egitto.

La parziale oscurità in cui è avvolta questa epoca della storia di Israele rende difficile una ricostruzione precisa del culto sacrificale tra i nomadi. L'analisi che abbiamo svolto ci consente tuttavia di delineare alcuni punti fermi che cerchiamo qui di riassumere.

I nomadi israeliti non avevano certamente un sistema sacrificale sviluppato e un culto istituzionalizzato come quello dei vicini regni mesopotamici ma già praticavano una forma di sacrificio semplice, denominato con il termine *zēbah*, contrassegnato dall'immolazione di una vittima animale, dalle aspersioni di sangue, e dal pasto comunitario. Se accettiamo tale ricostruzione allora, dobbiamo ammettere che i principali elementi del rito sacrificale erano già parzialmente definiti. L'uccisione aveva certamente un ruolo di primo piano, sia perché, come abbiamo illustrato, il luogo di culto per eccellenza, l'altare (*mizbēah*), derivava dalla radice designante l'immolazione cruenta (*zbh*), sia perché l'offerta prescritta era una vittima animale e non vegetale. Le offerte incruente di erbe amare sembrano essere soltanto un accompagnamento al pasto carneo. Le aspersioni di sangue si presentano anch'esse, stando alla ricostruzione appena svolta, come originarie del rito nomade, probabilmente derivanti dal patrimonio culturale semitico²⁹. La loro finalità schiettamente apotropaica la si inferisce sia dalle affinità con medesimi usi del sangue presso i Babilonesi-Assiri e gli Arabi pre-islamici, sia dalla configurazione posteriore del rito, dove il sangue spalmato sugli stipiti della porta doveva tenere lontano lo sterminatore. Il sangue tuttavia, quale fluido vitale per eccellenza si prestava a veicolare molteplici significati; così in occasione di riti di alleanza esso poteva essere utilizzato anche come strumento che sanciva l'acquisita parentela, o come simbolo della minaccia spettante al trasgressore. Infine il pasto sacro costituiva l'ultimo atto del sacrificio, con cui la famiglia riunita condivideva la carne dello stesso animale e rinsaldava i legami familiari e di clan.

Non è invece menzionata né l'offerta di una parte specifica della vittima a Dio, né l'incenerimento di quest'ultima. Possiamo supporre che la rimozione del sangue dalla carne fosse già praticata, come testimoniano le aspersioni, e che il grasso si sciogliesse durante la cottura delle carni, evocando più tardi l'idea dell'offerta a Dio. Tuttavia la mancanza di dati espliciti circa le parti spettanti a Dio, ci fa supporre che la finalità del dono non fosse prioritaria nell'antico rito. Nemmeno la combustione delle vivande, come offerta bruciata per Jahvè, è menzionata nel rito di pasqua e fu pertanto con ogni probabilità appresa dai Cananei.

Quanto al significato arcaico del rito, le opinioni degli studiosi divergono. Chi considera principale il rito di sangue (Da Vaux), attribuisce al sacrificio un significato eminentemente apotropaico, di allontanamento delle influenze negative e attrazione di forze positive; chi invece si focalizza sull'immolazione del primogenito del bestiame (Henninger), considera la pasqua con un rito propiziatorio di fecondità; chi ancora vede nel pasto comunitario l'apice e la specificità del sacrificio (Oesterley), lo interpreta di preferenza come un rito di comunione tra gli uomini e con Dio.

²⁹ De Vaux ritiene che le aspersioni di sangue a scopo apotropaico potrebbero essere un'originalità dei semiti, dal momento che si riscontrano presso i Babilonesi-Assiri e presso gli arabi presilamici, ma non presso gli Egizi, e probabilmente nemmeno presso i Cananei.

L'argomentazione del De Vaux, circa la centralità delle aspersioni di sangue, ci è parsa la più convincente dal momento che il rito nella sua forma più sviluppata ha una funzione apotropaica e che riti con analogo significato sono stati riscontrati presso diverse popolazioni arabe, nonché presso i Babilonesi-Assiri.

Complessivamente però siamo propensi a ritenere che il rito seguisse uno svolgimento che comprendeva sia la fase negativa di espulsione/allontanamento del male attraverso il sangue, sia una fase di riavvicinamento/ricongiungimento mediante il pasto comunitario. Del resto l'idea di eliminare il male e di interiorizzare il bene è tipica delle prime fasi dello sviluppo psichico in cui l'Io per difendersi dall'angoscia estrolette le tendenze aggressive originarie e poi se ne difende tramite l'allontanamento o la scissione, mentre preserva internamente le parti buone che andranno a costituire l'oggetto interno buono. Le due finalità non sono dunque in contrasto ma possono costituire due passi di un unico processo destinato a produrre il benessere individuale e la coesione sociale quale condizione indispensabile per la sopravvivenza della tribù nel deserto. Anche Loisy (1901) ritiene che originariamente il sacrificio avesse una duplice funzione: quella propiziatoria e quella della comunione: l'una originata dal timore e destinata a placare le paure, l'altra originata dalla fiducia e finalizzata ad appropriarsi attivamente delle prerogative divine. Con l'insediamento in Canaan avrebbe preso il sopravvento la funzione propiziatoria pur conservandosi anche quella della compartecipazione.

Mentre la finalità apotropaica e quella comunitaria non abbisognano necessariamente di un sistema religioso sviluppato e di un'entità divina ben definita e sbalzata, la pratica dell'offerta presuppone già una relazione interpersonale tra l'uomo e il suo Dio, mediata dallo scambio di doni e favori. Siamo convinti pertanto che la funzione oblativa diventi più rilevante man mano che la religione e la teologia israelita si complessificano e giungono a maturazione.

Benchè dunque la funzione dell'offerta non ci è parsa pregnante in questo antico rito di pasqua, non escludiamo che il sacrificio pasquale fosse compiuto simbolicamente alla presenza di una divinità lunare. I nomadi/seminomadi israeliti si spostavano in aree semidesertiche, spesso di notte (Lods, 1930) e certamente la volta celeste nella sua accogliente forma e nella sua limpidezza tipica dei paesaggi desertici, doveva accompagnare intimamente la vita di questi uomini, scandendo tempi e spazi, fornendo una guida nella notte, meravigliando con la sua immensità.

Capitolo 8

STORIA DEI SACRIFICI IN ETA' PRESTATALE

1. Cenni storici

Alla fine del XIII sec. a.C. il declino delle grandi strutture politiche della regione del Mediterraneo Orientale e del Vicino Oriente (Egitto, Ittiti e Regno di Mitanni)¹ creò le circostanze favorevoli per l'affermarsi di altri popoli. Le città dei cananei raggiunsero l'indipendenza, i filistei occuparono la pianura costiera, per gli ebrei si aprì la possibilità di divenire stanziali.

Forse già intorno al XIV secolo i clan dei patriarchi si stanziarono progressivamente in Canaan (Gn 12ss). Più tardi, prevalentemente nel XIII secolo avvennero altre quattro ondate migratorie che coinvolsero la gran parte degli israeliti e sono corrispondenti alle quattro tribù primitive discendenti dalle moglie di Giacobbe e dalle loro schiave (Lia, Zilpa, Rachele e Bila). L'occupazione della Palestina da parte degli israeliti non avvenne ad opera dell'intero popolo sotto una guida unitaria (Gs 5,12), ma attraverso l'insediamento successivo di singole tribù o di nuclei di tribù durante un lungo periodo di tempo (Fohrer, 1969; Soggin, 1968).

L'insediamento, nella sua prima fase, si svolse per lo più in modo pacifico e senza imprese militari spettacolari. I nomadi che provenivano dal deserto non disponevano di armi con cui poter affrontare gli eserciti delle città, perciò dovettero insediarsi in aree deserte o poco popolate ai margini delle zone abitate. Più che segnato da imprese eclatanti dunque (Gdc 3,11), questo periodo fu caratterizzato da un duro lavoro bonifica, disboscamento, semine e raccolti.

Più tardi però, quando gli insediamenti si furono consolidati e la popolazione crebbe, iniziò la seconda fase del processo di sedentarizzazione che spinse le tribù di Israele verso le zone di valle, con i pascoli migliori e le superfici coltivabili più fertili. Il Libro

¹ Alcuni studiosi hanno parlato di "collasso dell'età del bronzo" (Drews, 1992), per indicare il rivolgimento epocale che ebbe luogo a partire dalla fine del XIII secolo a.C. in seguito alla diffusione della tecnologia di lavorazione del ferro. Tra il 1206 e il 1150 a.C. il declino dei regni micenei, dell'impero ittita in Anatolia e Siria, e del Nuovo Regno egiziano in Siria e Canaan, portarono alla nascita dalle culture di villaggio isolate del Medioevo ellenico e del Vicino Oriente antico.

di Giosuè ci informa che talvolta questi eserciti occasionali riuscivano a conquistare una città ben difesa o a scacciare la sua popolazione. Ma più spesso subivano sconfitte (Nm 13-14; Gdc 4,3-13) o ottenevano la vittoria con astuzie e inganni (Giosuè 6, 1-20; Giud 7,19ss; Gdc 7,22). Che ci siano stati duri combattimenti lo dimostra anche il fatto che le tribù di Ruben, Simeone e Levi furono quasi completamente sterminate e che la tribù di Dan (e probabilmente anche quella di Neftali) a causa della preponderanza cananea e filistea non riuscì a consolidare la propria posizione nella regione collinosa della Cisgiordania e dovette cercare nuove sedi nel nord (Fohrer, 1969, pp. 66-67).

Dopo l'insediamento stabile, l'organizzazione nomade delle tribù subì dei cambiamenti: le famiglie e i gruppi di clan si stabilirono in zone vicine e si trasformarono in leghe locali e distrettuali. Così mantennero una coesione interna, non più fondata sulla appartenenza al clan, ma sulla contiguità di località e di territorio. Ciò rese possibile la mescolanza tra le tribù e l'accoglimento di famiglie anche straniere nel nucleo originario degli israeliti.

Frattanto un altro gruppo di nomadi asiatici stabiliti in Egitto, forse nemmeno di origine aramea, intorno al XIII sec a.C. visse un'esperienza straordinaria di liberazione sociale e politica che segnò in maniera indelebile la storia e la religione dell'antico Israele.

E' un fatto storico accertato² che gruppi di nomadi asiatici, definiti nei documenti egizi, *'apiru*, transitarono in Egitto e furono impiegati nell'edilizia tra il 1500 – 1200 a.C. Certamente il lavoro duro e obbligatorio a cui erano stati assegnati rappresentava per le tribù nomadi una insostenibile oppressione. La situazione mutò quando l'Egitto, minacciato ai confini negli anni 1234-1230 a.C., non fu più in grado di arginare la fuga di gruppi ribelli. Un leader, forse il Mosè biblico, in qualità di capo ispirato da Dio, riuscì a catalizzare l'insoddisfazione degli israeliti e a dare vita ad una epica impresa di liberazione che, dopo alcune peripezie, ebbe successo. Il risultato insperato fece sorgere nel popolo l'idea di essere assistito da un Dio potente e miracoloso, denominato *Jahvè*, un Dio con cui forse Mosè era entrato in contatto durante la sua permanenza nel paese di Madian (Es 3,2ss). Il racconto dell'Esodo ci informa poi che la schiera di Mosè nel suo viaggio verso la Palestina fece tappa a Kadeš e poi al monte di Jahvè che nell'Antico Testamento è chiamato Sinai (J), monte di Dio (E) oppure Horeb (Dt) dove fu stabilito definitivamente il rapporto tra Jahvè e i suoi adoratori. L'itinerario proseguì attraverso la Transgiordania, dove Mosè morì prima del 1200, e poi in Cisgiordania dove il gruppo fu assorbito dal gruppo di tribù della Palestina centrale. Da lì la religione di Jahvè si diffuse fra gli israeliti già sedentarizzati (Fohrer, 1969, p. 80).

La schiera di Mosè e la religione mosaica giunsero in Palestina quando le tribù israelitiche avevano cominciato da tempo il processo di sedentarizzazione (Fohrer, 1969). La nuova fede fu accolta fin dall'inizio dalle tribù centropalestinesi e da lì si diffuse alle altre tribù israelitiche: o per un processo rapido dovuto alle vittoriose

² E' molto difficile stabilire cosa sia avvenimento storico e cosa materiale leggendario. Mi atterrò in questo alla ricostruzione del Fohrer (1969).

campagne militari nel nome di Jahvè (narrate nel libro di Giosuè), o per una più lenta diffusione da clan a clan e da luogo a luogo, grazie anche all'attività missionaria dei leviti. Questo processo si concluse sostanzialmente intorno alla metà del secolo XII a.C.

2. Patrimonio religioso e culturale dello jahvismo

Gli israeliti portarono in Palestina le loro religioni di clan. Si trattava di culti semplici che necessitavano probabilmente dell'edificazione di piccoli santuari, con altari non sfarzosi forse su indicazione di Es 20,24-26. Gli dèi dei clan vennero progressivamente associati a questi santuari e le divinità nomadi si trasformarono in divinità locali (Fohrer, 1969). Gli israeliti ottennero inoltre l'accesso ad alcuni santuari cananei ed ereditarono prassi culturali e i cicli di leggende dei loro vicini. Mentre i culti persistettero più a lungo, caddero rapidamente nell'oblio le saghe inerenti ai riti nomadi, che non avevano ormai alcuna relazione con il territorio. Gli dèi dei clan furono identificati con lo stesso El e ciò diede avvio all'accoglimento da parte degli israeliti di svariati aspetti e contenuti della religione Cananea, i quali più tardi, in seguito all'identificazione di El con Jahvè, passarono nello Jahvismo. Il processo di assimilazione cominciò quindi molto presto, prima ancora che gli israeliti palestinesi conoscessero la religione di Jahvè (Fohrer 1969, p. 68).

2.1 Concezione di Jahvè

Analogamente ad altri dèi dei clan, Jahvè non era legato ad una sede stabile, locale o regionale ma era un dio itinerante che accompagnava il gruppo di uomini a lui legato e accorreva in soccorso in caso di pericolo. Come i capostipiti dei clan, Jahvè svolgeva la funzione del nume tutelare del gruppo di presso il quale era adorato e con il quale stabiliva legami di parentela (Es 24).

La matrice nomadica/mosaica di Jahvè lo differenzia dalle altre divinità adorate dai popoli vicini. Jahvè infatti non ha mai forma animale o astrale ma è pensato esclusivamente in forma umana; non è collegato espressamente a eventi o cicli della natura³ ma interviene direttamente nella storia; non è a capo o fa parte di un pantheon ma è un dio singolo, e solo occasionalmente gli viene affiancata una paredra (cfr. cap. 8). Come ammette Fohrer (1969) inizialmente l'unicità di Jahvè non si traduce in un monoteismo teoretico che nega l'esistenza di altri dei, ma in un monoteismo pratico⁴

³ Un'interpretazione nel nome Jahvè è "Colui che cade" o "Colui che fa cadere", perché in origine Jahvè sarebbe stato il Dio del fulmine, del temporale e della tempesta (Es 19,16; 20,18). Si veda Fohrer, 1969, p. 83.

⁴ Ciò segna una notevole differenza rispetto alla religiosità dei nomadi. Gli dèi dei clan, assolvendo alla stessa funzione, non erano in conflitto tra loro; in quanto ritenuti espressioni diverse della stessa funzione (cfr. Jan Assman, 1997) erano tra loro sovrapponibili. Jahvè invece è unico nella sua precisazione caratteriale.

che accetta, accanto al Dio riconosciuto come unico, gli dèi di altri popoli, pur mantenendo la superiorità di Jahvè e l'esclusività del legame con Israele.

Rispetto ad altre divinità del vicino oriente antico dall'iconografia vistosa, Jahvè manca di immagini che lo rappresentino; predilige infatti apparizioni sotto forma di elementi naturali e manifestazioni puramente uditive (Gn 1,3; 4,6). E' fin dall'inizio dotato di emozioni e sentimenti umani (come amore e rabbia, soddisfazione e preoccupazione, perdono e vendetta) e ha una personalità precisa e sbalzata e al contempo spiccatamente antitetica: è talora benevolo e misericordioso, passionale e collerico, infiammato e violento.

Secondo Oesterley (1937), la contraddittorietà della personalità divina dipende dal fatto che Jahvè, in qualità di Dio unico degli israeliti, aveva dovuto assumere le caratteristiche che prima erano imputate agli spiriti e ai demoni. L'autore cita alcuni passi significativi, in cui Dio agisce alla stregua di uno spiritello malevolo capace di inserirsi nelle faccende umane e di alterarne il corso. Così Jahvè è considerato capace di inviare uno spirito di discordia tra Abimelec e i signori di Sichem (Giud 9,23), un cattivo spirito sulla bocca dei profeti (1 Re 22,21) e su Saul (1 Sam 18,10); può indurre Davide a compiere un atto contro il popolo (2 Sam 24,1).

Fohrer (1969) articola diversamente la contraddittorietà del carattere del dio mosaico. Jahvè condenserebbe da un lato la vicinanza al popolo israelitico a cui è legato da un affetto familiare; dall'altro la sacralità pericolosa, mortale, il cui contatto richiede una distanza di sicurezza. Il primo aspetto, ereditato della religione tribale dei nomadi, si esprimerebbe nei termini di *hesed* (misericordia), che designa il legame di solidarietà che si dimostra a un membro della famiglia o del clan o a un amico, e *'emet* (pietà), che ne indica la stabilità e la continuità nel tempo (Gn 24,27; Es 34,6) (Fohrer, 1969, p. 108). La seconda caratterizzazione di Jahvè come Dio spiccatamente numinoso, sacro, inviolabile potrebbe invece essere un apporto originale della religione mosaica, la quale fin da principio ne plasmò la inaccessibilità di Dio, non ammettendo immagini.

Dobbiamo poi notare che la doppia natura di Jahvè si riflette anche nel rapporto dell'uomo con Dio. Da un lato Dio abita in mezzo al suo popolo, accetta le sue offerte, interviene in sua difesa; e l'israelita può interagire e dialogare con lui ponendosi come suo pari interlocutore, stipulare un'alleanza, offrire doni. D'altro canto, Jahvè è sacro, pericoloso e imperscrutabile e il contatto con lui può essere mortale o deflagrante per l'uomo. A quest'ultima immagine divina faceva da contrappunto un uomo devoto, riverente, capace di piegarsi in umiltà. Come ammette Fohrer, con l'emergere della religione di Jahvè "al posto della fiducia nella propria forza viene la fiducia nella forza soccorrevole di Jahvè, al posto della propria volontà, l'obbedienza alla volontà di Jahvè, al posto dell'aspirazione al proprio onore, l'ossequio davanti a Jahvè e al posto dell'orgoglio per la propria generosità, la gratitudine per la generosità di Jahvè" (1969, p. 108).

2.2 Culto primitivo mosaico di Jahvè

E' molto difficile delineare gli aspetti originari del culto mosaico di Jahvè perché molte delle fonti a nostra disposizione risalgono all'insediamento in Palestina e risentono già di contaminazioni. Lo stesso codice dell'Alleanza (Es 20,24-23,9), pur essendo probabilmente un prodotto del gruppo proveniente dall'Egitto, fu fissato in Palestina durante il periodo dei Re, e le prescrizioni di Dt 27,15ss risalgono addirittura alla tarda età monarchica. Delle disposizioni di Esodo 20, Fohrer (1969, p. 93) ritiene di epoca mosaica i primi tre divieti: "Non devi avere nessun altro Dio"; "Non ti devi fare nessuna immagine di Dio"; "Non devi pronunciare il nome di Dio invano". Il primo divieto ci rimanda all'idea di un rapporto privilegiato tra Dio e Israele che si tradurrà nel principio di un'adorazione esclusiva; il secondo e il terzo principio, stabilendo l'irrapresentabilità di Dio, ne vogliono vietare la strumentalizzazione a fini umani. Tutti e tre delineano un'immagine sacrale e numinosa di Jahvè, come l'abbiamo illustrata in precedenza.

Per quanto riguarda il culto, secondo Fohrer (1969, p. 90), molto antica era la tecnica divinatoria mediante gli *urim* e i *tummim*. Si poneva alla divinità una domanda la cui risposta poteva essere soltanto un sì o un no; se appariva il primo oracolo (*urim*), significava risposta negativa, se appariva il secondo (*tummim*), risposta positiva. La tenda del convegno (Es 27; 29; 40) era il luogo in cui si sorteggiava l'oracolo e si chiedeva la decisione divina in questioni o casi giuridici di difficile soluzione (Es 33,7). Essa doveva essere un santuario mobile, di piccole dimensioni, forse sede dell'arca. Quest'ultima è spesso considerata un oggetto sacro della schiera di Mosè ma fu solo il codice sacerdotale a citarla espressamente accanto alla tenda.

2.3 Sacrifici

Gli studiosi sono concordi nell'attribuire dei semplici sacrifici alla schiera di Mosè, su impronta delle tribù nomadi (ad es. Fohrer, 1969, p. 90). Esodo (3,18; 5,3; 5,17; 8,4) presuppone che un rito sacrificale fosse praticato anche prima della fuga dall'Egitto. Non abbiamo però informazioni sullo svolgimento, né sul significato attribuito al sacrificio dal gruppo mosaico. Gran parte dei testi dell'Esodo che li descrivono, sono di chiara impronta sacerdotale. Unanimemente riconosciuto come molto antico è Es 20,24-26: "Farai per me un altare di terra e sopra di esso offrirai i tuoi olocausti e i tuoi sacrifici di comunione, le tue pecore e i tuoi buoi; in ogni luogo dove io vorrò far ricordare il mio nome, verrò a te e ti benedirò. Se tu farai per me un altare di pietra, non lo costruirai con pietra tagliata, perché, usando la tua lama su di essa, tu la renderesti profana. Non salirai sul mio altare per mezzo di gradini, perché là non si scopra la tua nudità". Caratteristiche di antichità sono l'obbligo di utilizzare pietre grezze⁵ (Gs 8,31;

⁵ Alcuni hanno voluto vedere nell'indicazione dell'altare in pietra grezza un tentativo di riprodurre la conformazione grezza della montagna sacra dove era avvenuta la rivelazione (Deiana, 2006, p. 24). Secondo questo punto di vista ogni sacrificio fatto sull'altare avrebbe la funzione di rinnovare la teofania del Sinai, e dunque di entrare in contatto con la divinità.

Rendtorff, 1990), l'assenza di un personale specializzato addetto ai sacrifici, il divieto di scoprire la nudità, proibizione documentata nel mondo nomade (vedi Fohrer, 1969, p. 92); mentre la menzione dell'olocausto e dei buoi ne denunciano senz'altro una redazione posteriore. Viste le difficoltà letterarie del testo, segnaliamo semplicemente che il rituale mosaico doveva essere volutamente semplice, che le vittime erano animali e che il significato principale era di offerta e comunione. Certamente però il sacrificio non aveva il ruolo centrale che ebbe più tardi in Palestina, dove si aggiunsero nuove specie di sacrifici e fu sviluppato il rituale.

3. Il sincretismo religioso di età prestatale

L'epoca prestatale, contrassegnata dalla fusione del patrimonio religioso dei nomadi, con l'apporto specifico dello jahvismo, e con i culti cananei, fu un'epoca di grande ricchezza, varietà e mutiformità di credenze e prassi religiose; in cui emersero da un lato delle sintesi religiose originali, dall'altro le prime tendenze definitorie e identitarie. Si inizia già a intravedere, nei testi risalenti a questo periodo, l'abbozzo di quel conflitto tra le tendenze puriste dello jahvismo e le pratiche sincretiche della religiosità popolare, che caratterizzerà i secoli successivi.

3.1 Concezione di Dio

La religione mosaica di Jahvè si innestò dunque sul patrimonio nomadico pre-esistente e sulle pratiche cananee che nel frattempo erano state accolte, rimodellando i due elementi religiosi in una sintesi nuova e originale.

Questa commistione costituisce, secondo Fohrer (1969, p. 115), il terzo stadio dell'evoluzione dell'idea di Dio. Dopo l'adorazione degli dèi del clan e la loro identificazione con la divinità a capo del pantheon cananeo, anche Jahvè fu associato a El, e ne acquisì alcune caratteristiche: ai tratti pericolosi, paurosi, passionali si affiancarono quelli della riflessione, della saggezza, della moderazione, pazienza, indulgenza e misericordia, tipici di El e più tardi si aggiunsero le funzioni di creatore e di re. Ba'al, invece, con i suoi tratti esuberanti e lascivi, dovette apparire più difficilmente assimilabile a Jahvè (Gdc 6,25-32); fu presto concepito come rivale e il suo culto osteggiato, a parte qualche eccezione (Gdc 6,11-24). Nella religione popolare invece i Ba'al locali, riconosciuti come proprietari delle terre e i dispensatori di fertilità dei campi, furono adorati accanto a Jahvè e alcuni tratti ed espressioni peculiari di Ba'al si trasferirono sul Dio israelitico (Fohrer, p. 116). La conseguenza fu che emerse una forma sincretica di culto, un misto di baalismo e jahvismo.

Accanto alle principali divinità cananee, gli israeliti adorarono anche altre potenze divine più vicine alla vita quotidiana. Es 21,6 sembra testimoniare la credenza in una "divinità della porta" che doveva ratificare la rinuncia dello schiavo alla sua libertà e il perdurante vincolo con il padrone. Anche i cosiddetti *Elohim* erano forse un gruppo di veri e propri dèi adorati accanto a Jahvè (Fohrer, 1969, p. 114).

Un culto permanente fu invece attribuito alla dea Ashera. Nella religiosità popolare, essa dovette assumere il ruolo di consorte di Jahvè, e rappresentarne la funzione di mediazione, benevolenza e protezione verso gli uomini. L'importanza della consorte femminile di Jahvè in età pre-esilica è documentata dalle menzioni nell'Antico Testamento anche di altre dee (Astarte, Gdc 2,13; 10,6; e la Regina del Cielo, Ger 7,18; 44,17-19), e dal ritrovamento di numerosissime statuette della dea. A quanto pare, il culto della dea Ashera⁶ non fu un fenomeno limitato alla religiosità popolare ma penetrò anche nella famiglia reale (1 Re 15,13) e nel santuario nazionale di Gerusalemme (2 Re 23,4)⁷.

3.2 Il culto

In questo periodo al decentramento politico delle tribù di Israele fece riscontro anche un decentramento culturale (Albertz, 1992, p. 133). Non ci sono attestazioni circa la presenza di un santuario unico – quello di Silo sembra aver raggiunto un'importanza sovraregionale solo in tarda età prestatele – mentre si rileva la presenza di numerosi santuari il cui bacino di utenza doveva essere limitato ad una tribù (Gdc 17) o a poche tribù vicine (Gdc 4,6).

Questa molteplicità dei luoghi di culto produsse diverse caratterizzazioni e tipizzazioni di Jahvè (“Jahvè Sebaot” a Silo, 1Sam 1,3; “Jahvè in Hebron” 2 Sam 15,7), un processo storico-religioso che H. Donner ha chiamato “polijahvismo” (cit. in Albertz, 1992, p. 133) e che sarà aspramente combattuto dalla riforma deuteronomica.

In quest'epoca si interrompe la tradizione dei grandi santuari urbani dell'età del bronzo, tipico della civiltà urbana di Canaan, e gli israeliti, popolazioni di contadini e pastori, trovano nelle alture culturali (*bāmā*) il luogo più idoneo all'adorazione di Dio (1 Sam 9; 2 Sam 21,6-9; 1 Re 3,4). Si trattava di strutture culturali a cielo aperto, situate in luoghi naturalmente sopraelevati o costruiti artificialmente (1 Re 11,7) talvolta recintate da un

⁶ Si veda in proposito Day (1992), e Albertz (1992, p. 137).

⁷ Riporto il giudizio che dà Albertz in proposito: «L'inserimento di un elemento femminile e quindi anche l'inclusione religiosa della sfera sessuale nella religione jahvista, come venne effettuata nel culto degli alti luoghi e altrove, sarà stato considerato anzitutto un arricchimento. Che tutta questa sfera sia stata di nuovo eliminata così radicalmente nella lotta iniziata con Osea contro la crescente influenza religiosa e culturale straniera non è priva, vedendo le cose oggi, di un certo aspetto tragico quando si considerino alcuni sviluppi negativi che ora, soprattutto nella religione cristiana, sono andati a loro volta verso l'estremo opposto. Si dovrà dare ragione alla polemica profetica e deuteronomico-deuteronomistica solo in questo, che il completamento di Jahvè con una parda divina indubbiamente metteva la religione jahvista sul medesimo piano della consueta religiosità orientale antica. Come si vedrà, tali sincretismi avvengono anche in altri aspetti ancora e con successo. Il sincretismo non è di per sé qualcosa di male, ma qualcosa di normale e anche di necessario in considerazione della situazione e della situazione e dei bisogni sociali che cambiano» (Albertz, pp. 140-41). Chi scrive concorda con il giudizio dell'autore e aggiunge che l'inserimento di una figura femminile non solo risponde a bisogni di ordine sociale ma anche di tipo psicologico. L'unilateralità della coscienza (principio maschile) espressa dalla religiosità ufficiale, richiede una compensazione nell'inconscio (principio femminile) nella religiosità popolare.

temenos, e talora affiancate da costruzioni annesse in cui si consumavano i banchetti sacrificali (1 Sam 9,22).

Secondo l'opinione più recente la dotazione culturale di questi luoghi si componeva di un altare, una pietra culturale (*maṣṣēbâ*) e un albero sacro o un palo culturale ('*ašērâ*). Questi ultimi, simboli di derivazione cananea (poi osteggiati dai profeti), furono pienamente acquisiti dalla popolazione israelitica ormai sedentaria e dedita all'agricoltura. I riti di fertilità, che dovevano avere una parte molto importante nei culti locali, richiedevano infatti la presenza di un principio femminile (l'albero) accanto a quello maschile (pietra). E' probabile dunque che a un certo punto che il palo '*ašērâ*, oltre ad essere un simbolo culturale, venne a indicare la dea omonima Ashera (1 Re 15,13; 2 re 21,17) attestata nei testi di Ugarit con il nome di Athirat.

Le funzioni culturali dei santuari erano molteplici. La comunità locale si radunava al santuario per le grandi feste annuali oppure singole famiglie vi celebravano il sacrificio e il pasto comunitario (I Sam 9). Il capofamiglia poteva compiere gli atti culturali in autonomia o sotto la guida di un sacerdote con ingaggio stagionale (Gdc 17) e tutti i membri partecipavano pienamente all'evento rituale.

Fra il personale addetto al culto, il gruppo più importante era formato dai sacerdoti (Elidi, Adonidi, ecc). Probabilmente esisteva una diversità tra sacerdoti e leviti ma non è facile capire in cosa consistesse dato che entrambi avevano le stesse mansioni. Forse i leviti non erano legati ad un determinato santuario ma andavano in giro per il paese e svolgevano la loro attività nei luoghi di culto minori, che erano senza sacerdoti (Albertz, 1992; Fohrer, 1969). Le funzioni di sacerdoti e leviti consistevano nell'offerta di sacrifici sull'altare, nell'elevare profumi, nell'insegnamento culturale, etico e giuridico e nel ricevere oracoli di Dio per mezzo degli *urim* e *tummim*. Si deve tuttavia osservare che non erano solo i sacerdoti e i leviti a poter compiere atti di culto: almeno ogni padre di famiglia aveva il diritto di offrire sacrifici (Gdc 6,26ss.; 13,15 ss.) o di istituire un culto (Gdc 17,1-5).

Per ciò che riguarda i culti domestici, i recenti ritrovamenti di suppellettili culturali e di altari in pietra calcarea (Albertz, 1992, p. 158) fanno ipotizzare con una certa precisione l'esistenza di cappelle domestiche per i rituali privati in età prestatatale. Giudici 17 descrive l'istituzione di un culto familiare da parte di un uomo di nome Mika, dimostrando che la famiglia poteva prendere l'iniziativa autonomamente in campo religioso. Sembra che i riti familiari consistessero per lo più nell'offerta di profumi, nell'oblazione di prodotti vegetali e libagioni ma non contemplassero l'offerta di sacrifici cruenti per i quali ci si appoggiava al santuario locale. Le occasioni che richiedevano un rito domestico erano i momenti più critici del ciclo di vita: le malattie (1 Re 14), un parto difficile (Gn 25,22), un viaggio periglioso. Prevedevano salmi di lamento collettivo, divinazione, oracoli e preghiere. La religiosità domestica aveva probabilmente una concezione misericordiosa di Dio come nume tutelare presso cui rifugiarsi quando si era minacciati dalle forze ostili (Sal 71,1-10).

4. Sacrifici

4.1 Influenza del rituale cananeo su quello israelitico

Come si è già anticipato nel precedente capitolo, è opinione comune che il culto sacrificale israelitico si sia progressivamente strutturato su impronta dei rituali Cananei.

Le evidenze che vengono di solito addotte in proposito riguardano due serie di testi.

Da un lato abbiamo delle attestazioni bibliche che documentano che i sacrifici cananei e quelli israelitici erano sostanzialmente identici. In 1 Re 18 l'olocausto dai profeti di Ba'al e quello di Elia sono preparati allo stesso modo. Analogamente 2 Re 10,24 chiama sacrifici (*z^ebāḥîm*) e olocausti (*'ōlôt*) i sacrifici officiati da Ieu alla presenza dei fedeli di Ba'al. Inoltre è detto che gli israeliti potevano partecipare ai pasti sacrificali dei Cananei (Es 34,15ss).

Dall'altra, possediamo due diverse fonti che ci informano sui sacrifici di altri popoli semiti che sembrano concordare con i termini e i riti israeliti.

Le tariffe di Marsiglia e Cartagine, provenienti dalla colonia fenicia di Cartagine e datate posteriormente ai testi biblici, menzionano tre tipi di sacrificio e per ciascuno specificano la spettanza del sacerdote e dell'offerente. Non descrivono però mai il rituale, né enunciano le motivazioni del sacrificio. Sulla base delle affinità nello svolgimento del rituale, alcuni autori hanno cercato di associare alle designazioni presenti nelle tariffe di Marsiglia il loro corrispondente israelitico (Lagrange, 1905; Dussaud, 1921). Così il *kll*, in cui nulla va all'offerente e una piccola parte al sacerdote, coinciderebbe con il sacrificio espiatorio *ḥāṭṭa't*; il *šw't* in cui la vittima è divisa tra offerente e sacerdoti, corrisponderebbe al sacrificio di comunione *zebah š^elāmîm*; il *šlm kll* all'olocausto *'ōlāh*, poiché non è indicata alcuna ripartizione della carne. Dussaud (1921), dopo un lungo e attento lavoro di comparazione, ritiene che le somiglianze tra i sacrifici cartaginesi e il rituale israelitico siano tali da far pensare a una fonte comune e a un medesimo retroterra culturale e religioso, quello cananeo, da cui poi si sarebbero evolute le due pratiche religiose in modo indipendente. Gli israeliti avrebbero pertanto acquisito le usanze cananee in materia di sacrificio in seguito all'insediamento in Palestina⁸ quando adottarono la lingua e la scrittura del paese insieme allo stile di vita. Il rituale fu però fissato definitivamente con la costruzione del tempio di Salomone a Gerusalemme⁹.

Più recentemente questa ipotesi ha trovato ulteriori conferme nei testi scoperti a Ras eš-Šamrah, l'antica Ugarit, che forniscono una documentazione risalente al XIV sec. a. C.

⁸ Così si spiegherebbero anche le parole di Amos e Geremia circa una introduzione esterna del sacrificio nel culto israelitico.

⁹ Secondo Dussaud (1921), in una primissima fase, i sacrifici espiatori dovettero essere associati indistintamente all'olocausto sotto la comune denominazione di *kll*, ma già dall'ottavo secolo acquisirono una fisionomia autonoma. La distinzione tra *ḥāṭṭa't* e *'āšām* sarebbe invece posteriore all'ottavo secolo, dal momento che non è stata riscontrata a Cartagine, ma precedente all'esilio, poiché Ezechiele ne parla come di una pratica già stabilita.

dunque precedente all'insediamento degli israeliti in Palestina. La concordanza terminologica con i sacrifici israeliti qui è lampante. Sono menzionati: un sacrificio *dbḥ* corrispondente a *zebaḥ*; un sacrificio *šlm* o *šlmm* corrispondente a *š^e lâmîm* (sacrificio pacifico o di comunione); un sacrificio *šrp* indicante l'offerta bruciata, che condivide la radice ebraica *šrp* "bruciare" e coinciderebbe con l'olocausto (*ôlah*). I cicli mitologici citano poi anche offerte vegetali e libazioni di vino che potrebbero avere un corrispettivo nel *minḥah* (offerta vegetale) israelitico.

Con l'aggiunta di questi dati alcuni autori hanno cercato di ampliare la ricostruzione del Dussaud. De Vaux, partendo dalla constatazione che sacrifici implicanti la combustione dell'offerta e la spartizione delle carni erano presenti anche in Grecia¹⁰, ritiene che l'olocausto e il sacrificio di comunione potessero avere un'origine comune in una civiltà presemítica diffusa nel bacino del mediterraneo prima dell'installazione degli Elleni e dei Cananei. Ciò troverebbe conferma, secondo l'autore, anche in alcune analogie terminologiche, che non possono essere fatte risalire ad una radice greca o semitica: βωμός = gr. "luogo sopraelevato, altare" e *bâmah* = luogo elevato; μάζα = gr. "pani d'orzo" e *maṣṣah* = "pani non fermentati"; μῶμος = "colpa, vergogna" e *m'ûm* = "difetto". Il vino che gioca un ruolo nei sacrifici greci, cananei e israeliti ha un nome comune in due gruppi: οἶνος e *yayn*.

De Vaux ne deduce che i cananei improntarono l'olocausto e il sacrificio di comunione ad una civiltà presemítica e che gli israeliti ereditarono le medesime forme rituali a seguito dell'insediamento in Palestina. Nel periodo seminomade, invece gli israeliti conoscevano solo il sacrificio di pasqua (*zebaḥ*), che comportava, come abbiamo rilevato nel precedente capitolo, un pasto comunitario e aspersioni di sangue.

Questa ricostruzione, nei suoi punti essenziali, è accettata da una buona parte degli studiosi.

4.2 Rituali sacrificali in epoca prestatale

Per il periodo prestatale, l'offerta di sacrifici è ripetutamente menzionata sia nel macroculto regolare sia nel culto privato: eseguita dai sacerdoti (Eli e i suoi figli, I Sam 2,12 ss.), e da altri uomini (Gdc 6; 13; I Sam 1,21).

Sacrifici di offerta

Fra i sacrifici di offerta era praticata la deposizione in un luogo santo dei doni destinati alla divinità (Gdc 6,19), l'offerta di bevande, libagioni d'olio (Gn 28,18; 35,14), vino (Es 29,49) o acqua (2 Sam 23,15). Alcuni racconti dell'Antico Testamento (Gdc 6,17-

¹⁰ L'olocausto, piuttosto raro, era offerto in onore degli dei ctoni, degli eroi e dei morti su un altare costruito per l'occasione e bruciato insieme all'offerta. La *thysia*, molto più frequente, era molto simile al sacrificio di comunione israelitico: comportava una divisione delle carni tra i partecipanti e un'offerta di grasso e ossa alla divinità.

24; 13,15-20¹¹) contestano che tali doni avessero valore alimentare per la divinità prediligendo la combustione sul fuoco, ma la critica dimostra che invece l'idea era diffusa, per lo meno a livello popolare. In Giudici 13,16 l'angelo del Signore dice espressamente a Manoah che non mangerà il cibo offerto dall'uomo e gli suggerisce invece di preparare un olocausto. Secondo Loisy (1901), i passi potrebbero testimoniare un cambiamento di costumi, dall'offerta di cibi cotti all'incenerimento della vittima o di parti della vittima; ma noi siamo più propensi a ritenere che le due concezioni convivessero all'interno di ambienti religiosi diversi.

Sacrificio 'ōlāh

Il sacrificio 'ōlāh, che traduciamo in italiano con "olocausto", si riferisce ad un rito in cui la vittima era completamente bruciata sull'altare, come suggerisce il termine greco (ὅλοκαυστος a sua volta composta da ὅλος "tutto intero" e καίω, "brucio"). La radice ebraica *lh*, però, non contiene un riferimento al fuoco o al "bruciare" rad. *šrp*, ma significa letteralmente "salire, innalzare" e il termine 'ōlāh è tradotto "ciò che sale, ciò che è innalzato" con riferimento sia all'offerta che è elevata verso l'altare, sia al fumo che ascende verso l'alto. Tale etimologia ha fatto pensare che il rito evocasse simbolicamente l'ascesa dell'anima verso Dio, ma siamo più inclini a prediligere un significato letterale come "ciò che era innalzato a Dio" e dunque precluso al consumo umano.

La combustione totale della vittima è però designata talora anche con il termine *kālil*, (concordanza con l'ugaritico *kl*), un aggettivo/avverbio traducibile come "intero/interamente" (Es 18,31; Giud 20,40), usato all'occorrenza per indicare anche un'offerta interamente bruciata a Dio (Dt 33,10; 13,17; 1 Sam 7,9; Sal 51,21).

Secondo Milgrom (1991, p. 173) il termine più antico per indicare il sacrificio totale sarebbe proprio *kālil*, caduto in disuso dopo che un cambiamento del rituale, prescrivendo la rimozione della pelle della vittima e la sua cessione al sacerdote (Lv 1,6), aveva reso inappropriato il termine indicante "l'offerta totale" (p. 173). Il sacrificio 'ōlāh, così introdotto, prevedeva pertanto lo squartamento della vittima e nella sua radice evocava non tanto l'interezza dell'offerta quanto il suo passaggio, innalzamento al regno del sacro di Dio.

Oesterley (1937, p. 81) pensa invece che nel sacrificio 'ōlāh la vittima fosse macellata e lavata prima di essere bruciata (Lv 1,6ss), mentre nel *kālil* l'animale fosse disposto sul fuoco dell'altare tutto intero.

Appreso con ogni probabilità in Palestina, questo tipo di sacrificio era praticato nel macro-culto ufficiale (Albertz, 1992), sia nella ritualità ordinaria, sia in occasione delle grandi feste.

Al di fuori di queste circostanze pubbliche l'olocausto è menzionato raramente nei testi antichi e in circostanze del tutto eccezionali: il sacrificio di Isacco, dove assume il

¹¹ In questi passi Gedeone e Manoah vogliono offrire un pasto di ospitalità all'angelo di Jahvè, che non hanno riconosciuto, ma in entrambi i casi, questo pasto è trasformato in un olocausto.

significato di una prova di totale sottomissione e obbedienza a Dio (Gn 22); il sacrificio della figlia di Jefte in cui è l'esito di un voto fatto in funzione propiziatoria (Giud 11,31); i già citati sacrifici di Gedeone e Manoah in cui il fuoco dell'olocausto manifesta la presenza di Dio (Giud 6,18-22; Giud 13,15-20). Se ne ricava che in epoca prestatatale l'olocausto doveva essere ancora poco praticato, officiato in casi eccezionali in cui si voleva esprimere la massima dedizione e obbedienza alla divinità. In attestazioni posteriori l'olocausto è offerto come ringraziamento in occasione della restituzione dell'arca (I Sam 6,14); come strumento di impetrazione (I Sam 7,9) o di propiziazione (I Sam 13,10), come dichiarazione di devozione (I Re 3,4); per segnare il termine dello svezzamento (I Sam 1,24), come espressione della presenza di Dio (1Re 18,38). Più tardi diventerà il sacrificio regolare del tempio.

Le vittime sono, come nel Levitico, animali domestici di piccola o grande taglia, mentre gli uccelli da sacrificio non sono mai menzionati nei testi storici. La caratteristica è la stessa: tutto è bruciato sull'altare. Notiamo però che a differenza dei rituali posteriori in cui la vittima è sgozzata prima di essere posta sull'altare, l'immolazione è fatta direttamente sull'altare dove verrà bruciata.

La varietà delle occasioni dell'olocausto segnala che non era ancora presente una legislazione specifica sui tempi e i luoghi del sacrificio, mentre inizia gradualmente a precisarsi la sua funzione: l'olocausto come totale combustione dell'offerta esprime incondizionata venerazione e il riconoscimento della sovranità di Jahvè (Fohrer, 1969). Al contempo inizia a profilarsi l'idea che nel sacrificio, in cui non spetta nulla all'offerente, vi sia una dimensione di rinuncia da parte dell'uomo.

Sacrifici zebaḥ e sacrifici š^elāmîm

Accanto alla designazione *zebaḥ*, l'Antico Testamento presenta la dicitura *š^elāmîm* o *zebaḥ, š^elāmîm* (codice sacerdotale) per indicare sacrifici in cui la carne era mangiata dall'offerente e dalla sua famiglia. Il termine è attestato in fonti bibliche relativamente antiche come Esodo 20,24; 24,5 e in Amos 5,22 e ci sono indizi di un suo uso ai tempi di Saul e Samuele (1 Sam 10,8; 11,14-15), di Davide (2 Sam 6,17-18; 24,25) di Salomone (1 Re 8,63-64; 9,25) e di Achaz (2 re 16,13).

La radice *šlmm* designava, infatti, in ugaritico, un termine specifico per il sacrificio carneo, ma il significato originario della radice non esce dal reame della congettura. L'accadico *sulmanu*, con il significato di "dono, tributo", fa pensare a tale sacrificio come a un'offerta alla divinità; l'ugaritico *šlmm*, "pegni di pace", allude più propriamente a un tributo presentato a Dio per stabilire o ristabilire i buoni rapporti di alleanza tra lui e i suoi fedeli (Levine,). Anche i significati della radice ebraica sono molteplici e danno origine a diverse interpretazioni, La volcalizzazione *šālôm* = "pace", fa pensare a un sacrificio di comunione/conciliazione¹² tra gli uomini e con Dio; *šālēm* = "intero, suono, armonico" ha portato all'idea di un'offerta per il benessere e alla

¹² In proposito si noti il ruolo giocato dal pasto (Gn 26,30; 31,54; Gs 9,14) e dal sangue (Es 24,8) nella conclusione delle alleanze.

designazione inglese di “wellbeing offering” (Milgrom, 1991); *šillēm* = “ricompensa” potrebbe far pensare a un sacrificio che ripaga Dio della sua benedizione (Prov 7,14).

La forma plurale che caratterizza il termine indicante il sacrificio (al singolare solo in Am 5,22), potrebbe spiegarsi poiché in origine i doni offerti erano spesso molteplici (Levine 1974); o perchè comportava la disposizione sull’altare di più pezzi di grasso (*h^qlābîm*) (Gerleman, 1973), oppure *selamim* è uno pseudo-plurale dovuto ad una mimazione della *mem* finale (cfr. Milgrom 1991).

Per quanto ci riguarda, propendiamo per la derivazione da *šālôm* = “pace” e adottiamo la traduzione “sacrificio di comunione” o “sacrificio di pace”, in uso frequentemente anche nelle traduzioni italiane, sulla base della constatazione che il rito, unico tra tutti, comportava la suddivisione delle carni tra l’offerente il sacerdote e Dio, evocando con ciò una riconciliazione/comunione tra le tre parti. D’ora in avanti useremo questa espressione per indicare l’ebraico *zēbaḥ*, *š^elāmîm* e *zēbaḥ*, *š^elāmîm*.

Supponiamo pertanto che con l’ingresso in Palestina l’antico sacrificio *zēbaḥ* dei nomadi fu associato al sacrificio *š^elāmîm* dei cananei con il quale condivideva la procedura dell’immolazione, della spartizione delle carni e del pasto sacro. De Vaux (1964) mostra che tale assimilazione non fu però pedissequa e il carattere di un pasto condiviso con la divinità, tipico del sacrificio di comunione cananeo e della *thysia* greca, fu sostituito dalla scelta di parti prelibate da offrire a Jahvè nei sacrificio *š^elāmîm* degli israeliti. Con il tempo infatti *š^elāmîm*, venne a specificare il termine *zēbaḥ*, immolazione/macellazione, indicando proprio tale procedura di spartizione della vittima e la sua dedicazione a Jahvè (Lv 17,5). Anche i riti di sangue, assenti nei sacrifici cananei e nei sacrifici greci, ma tipici dello *zēbaḥ*, furono inseriti nei rituali garantendo il legame con il passato.

Il sacrificio *zēbaḥ* è menzionato 47 volte nei libri storici di Giosuè e Re (De Vaux, 1964), ed era anticamente il più frequente e comune. Al riguardo è opportuno ricordare che fino all’epoca deuteronomica non si conosceva una macellazione profana e pertanto ogni pasto a base di carne era un sacrificio *zēbaḥ*. Albertz (1992) ci informa che il cibo ordinario dei piccoli agricoltori israeliti in età prestatatale era per lo più di origine vegetale; di rado ci si poteva consentire di macellare un capo del gregge e quando lo si faceva, era occasione di festa e allegria.

Tale sacrificio era officiato in occasione delle grandi feste (I Sam 1,21), delle celebrazioni reali e/o confederative-nazionali a carattere dedicatorio e commemorativo, ed era il più praticato nel microculto familiare e di clan (I Sam 20,6). Esso assolveva a svariate funzioni della vita quotidiana e sociale: poteva essere un sacrificio di ringraziamento in occasione di una circostanza fortunata, di una guarigione inaspettata, una cerimonia di scioglimento di un voto (*neder*) che qualcuno aveva pronunciato in una situazione critica (2 Sam 15,17). 1 Sam 1 racconta come la famiglia di Samuele fosse solita intraprendere ogni anno un pellegrinaggio al santuario di Silo evidentemente per sciogliere i voti che erano stati pronunciati fino a quel momento. Questa celebrazione annuale del banchetto sacrificale a cui potevano partecipare, a differenza

del culto delle feste annuali, anche donne e bambini è chiamata *zebah hāyyamîm* “sacrificio dell’anno” (1 Sam 1,21) (Albertz, 1992).

Inizia però progressivamente anche ad essere utilizzata la dicitura *š^elāmîm* (1 Sam 10,8; 11,14-15; 2 Sam 6,17-18; 24,25; 1 Re 8,63-64; 9,25) soprattutto per riti di una certa solennità e ufficialità. *š^elāmîm* sono citati in occasione della riunione degli israeliti per il ritorno dell’arca (1 Sam 11,14-15), in occasione della dedicazione del tempio di Salomone. Più tardi anche Achaz offre *š^elāmîm* come parte dell’intero rito di dedicazione dell’altare.

Abbiamo poche indicazioni concernenti il rituale in quest’epoca, ma senz’altro le carni erano divise tra il sacerdote, l’offerente o il popolo ad eccezione del sangue che era sparso e il grasso che era bruciato. E’ probabile che con la costruzione di santuari stabili, le aspersioni di sangue, originariamente effettuate sulle tende degli israeliti, siano state trasposte sull’altare. Non abbiamo informazioni precise sulle parti destinate ai preti ma secondo 1 Sam 2,12-17, un servitore del tempio andava a casa e prendeva dalla pentola quanto riusciva a infilzare con un forchettone.

Gli studiosi concordano nel concepire il sacrificio di comunione antico come un sacrificio gioioso (1 Sam 11,15) (Albertz 1992, Fohrer 1969, De Vaux 1964, Deiana 2006) la cui funzione più importante era il rafforzamento della coesione sociale della famiglia in se stessa e poi nel clan e nella comunità del villaggio. Nella struttura delle leghe distrettuali e tribali il sacrificio e il banchetto erano probabilmente anche occasioni in cui i capitribù si riunivano per stringere alleanze, definire matrimoni, articolare un’azione politica comune, sancire ruoli e gerarchie, sotto la supervisione e la protezione di Jahvè. Le parti riservate a Dio, sangue e grasso, da un lato indicavano la partecipazione di Jahvè al banchetto, dall’altra adombravano nuovamente la sacralità di Dio cui spettavano le parti più sante e proibite. Come ammette Marx (2000, p. 18-19), le modalità di spartizione delle carni, da un lato creavano la condivisione del nutrimento, dall’altro segnavano i confini tra i partecipanti al rito, definendone ruoli e specificità.

Sacrifici per la colpa

I sacrifici denominati nel Levitico *hātta’t* e *’āšām* compaiono in fonti più tarde risalenti al periodo esilico e post-esilico per lo più nei testi sacerdotali. Ma alcuni prodromi ideali e rituali sono evidenziabili già per il periodo pre-statale.

Antecedenti dei riti di espiazioni/purificazione possono essere rintracciati nei rituali con funzione apotropaica. Ciò che li accomuna a livello basilare è il loro carattere per così dire negativo, vale a dire, l’intento di allontanare un pericolo o una minaccia di qualche genere, in contrasto con i rituali, volti invece a ottenere positivamente/attivamente qualcosa. Nel primo tipo di rituali l’idea di fondo è che una situazione è rotta o minaccia di rompersi, ed è necessaria un’azione stra-ordinaria per evitare il pericolo. Nel secondo caso invece vige una prospettiva fiduciosa in cui il rituale serve per chiedere attivamente dei benefici.

In epoca pre-statale le aspersioni di sangue tipiche delle procedure sacrificali dovevano avere una valenza apotropaica e protettiva, analoga a quella intravista per i nomadi,

mentre i rituali di purificazione erano celebrati per lo più con acqua e forse ceneri (Nm 19,2ss).

I Sam 7,6 documenta un antico rito compiuto dagli Israeliti per riparare alla colpa dell'idolatria. "Si radunarono pertanto a Mispa, attingono acqua, la versarono davanti al Signore, digiunarono in quel giorno e là dissero: Abbiamo peccato contro il Signore!". Il senso della pratica digiuno appare qui motivata dal desiderio dei penitenti di rinunciare a qualcosa di prezioso per dimostrare a Dio la sua contrizione; anche le libazioni d'acqua possono essere inserite nella medesima cornice semantica come ulteriore rinuncia da parte dell'uomo del bene prezioso dell'acqua.

I Sam 5-6 documenta un altro rito con cui poté essere arrestato un flagello divino scatenato da una colpa. Nel racconto biblico i filistei, colpiti da una terribile epidemia scatenata dall'ira di Jahvè per aver sottratto l'arca agli israeliti, decidono di restituire l'oggetto rubato, riconosciuto come la causa delle disgrazie e ad essa aggiungono come offerta di riparazione (*'āšām*) degli oggetti d'oro. Interessante è soffermarsi sulla composizione del risarcimento: cinque raffigurazioni d'oro dei bubboni che affliggono i filistei, cinque raffigurazioni dei topi che con ogni probabilità avevano portato la piaga nel paese (cfr. Levine, 1974), per un totale di dieci pezzi equivalenti al numero dei principi filistei. La funzione del rito doveva dunque essere quella di eliminare il male (l'epidemia) e la sua causa (i topi) da tutti i dieci territori filistei e rispedirli alla loro dimora. Dietro dunque una redazione posteriore del racconto si potrebbe celare un antico rito apotropaico di allontanamento del male mediante una sorta di magia simpatica (cfr. Frazer 1914/19).

E' probabile che con l'affermarsi dello Jahvismo, si ebbe un progressivo mutamento nell'idea di trasgressione inserita sempre più nella relazione interpersonale con Dio e caratterizzata dalle emozioni della collera di Jahvè e del senso di colpa umano, tuttavia alcuni testi che abbozzano questo passaggio (Gios 7,1-19; Num 25,1ss) sono stati massicciamente riadattati dal deuteronomista (Soggin, p. 226) e non ci consentono di risalire con certezza alle concezioni di epoca prestatatale se non in modo congetturale. Ad ogni modo Giosuè 7,1-19 testimonia la credenza che il peccato di un singolo individuo (la trasgressione del *hērém*) si ripercuotesse negativamente sull'intero clan e che solo l'eliminazione del colpevole mediante la morte violenta potesse ripristinare la relazione con Dio e la sua benevolenza.

Sacrifici umani

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, dubbia è la pratica del sacrificio dei primogeniti umani presso gli israeliti nomadi. Per il periodo prestatatale, l'Antico Testamento fornisce qualche caso che prenderemo ora in considerazione. In I Sam 15,33 Samuele uccide lo sconfitto re amalecita Agag, che Saul aveva invece risparmiato, per soddisfare l'ordine di Dio di distruggere interamente il bottino di guerra e di sterminare i nemici. La redazione tardiva rielabora il racconto come una prova di fedeltà a Jahvè ma, come fa notare De Vaux, anticamente l'usanza poteva rientrare nelle pratiche di esecuzione dei prigionieri di guerra e dunque non essere un sacrificio nel vero senso della parola (De Vaux, 1964, p. 60).

2 Sam 21,1-14 descrive l'esecuzione dei figli di Saul voluta dai Gabaoniti per vendicare la trasgressione di un patto. Questo racconto si presta però a diverse interpretazioni (cfr. appendice e cap. 11). Potrebbe alludere ad un antico atto cultuale per propiziare la fertilità del suolo, come sembra testimoniare la cornice temporale in cui è inserito (carestia, fertilità), e in tal caso sarebbe propriamente un sacrificio, oppure potrebbe esemplificare un caso di vendetta di sangue e perciò testimoniare la forza della rivalsa del sangue nei tempi antichi.

Vi è poi il racconto di 1 Re 16,34 in cui Chiel di Betel che, per propiziare la riedificazione di Gerico, pone il primogenito sotto le fondamenta e l'ultimogenito sotto la porta doppio battente. Potrebbe trattarsi effettivamente di un sacrificio di edificazione (come ne sono conosciuti nell'antichità) oppure – come sostiene de Vaux (1964, p. 60) – di una morte avvenuta accidentalmente durante la ricostruzione di Gerico, poi reinterpretata come realizzazione dell'antica maledizione pronunciata da Giosuè (Gs 6,26).

Riconosciuto da molti come un vero e proprio sacrificio umano è invece quello documentato in Giudici 11,34-40. Iefte, guerriero galaadita, chiede a Dio di ottenere la vittoria sugli Ammoniti, e gli promette di sacrificare in olocausto il primo che uscirà dalla porta della sua casa, se riuscirà nell'impresa. Sconfitti gli Ammoniti, Iefte in ottemperanza al voto espresso, è costretto a sacrificare l'unica figlia uscita per prima a festeggiare il ritorno del padre. Sempre secondo il testo, il tragico evento venne poi commemorato dall'usanza delle lamentazioni collettive annuali delle donne galaadite. L'episodio è raccontato con grande semplicità, senza accenno di condanna o biasimo e trova dei paralleli significativi anche in altre letterature coeve del Vicino Oriente (a Creta e in Asia Minore), attestando così come l'idea di un sacrificio umano votivo non fosse estraneo alla mentalità antica (De Vaux, 1964, p. 60).

Più controverso è il sacrificio di Isacco. Il passo di Genesi 22 è stato spesso interpretato come un racconto didattico destinato legittimare storicamente la norma della sostituzione di una vittima animale con una vittima umana. A. George (1948) ad esempio ritiene che la pericope avesse un'intenzione liturgica diretta contro quella corrente che, in accordo alla tradizione del paese di Canaan, spingeva all'offerta dei primogeniti. Il rifiuto divino coinciderebbe quindi con l'interdizione dei sacrifici di primogeniti, mentre l'atto di Abramo rappresenterebbe la tentazione umana (cfr. Moraldi, 1956, p. 105). Benchè dunque respinto ad un certo punto della storia di Israele, il sacrificio umano sarebbe comunque stato praticato in tempi più antichi.

Secondo altri invece (De Vaux, 1964; Moraldi, 1956) il racconto avrebbe un valore simbolico di una prova imposta ad Abramo per testare la sua obbedienza e sancire il rinnovo della promessa della discendenza, significato ribadito dalla tradizione biblica posteriore (Sap 10,5; Sir 44,20). Moraldi ad esempio scrive: “è molto più naturale e in accordo con il testo vedere nella narrazione come dio non volesse propriamente da Abramo l'uccisione del figlio, ma la prontezza della volontà a tanto sacrificio. Egli intendeva mettere alla prova la fede del patriarca con un ordine che pareva contrario alle promesse fattegli, provare il suo amore e la sua obbedienza verso Dio con la prontezza al sacrificio della cosa più cara, ed ancora condannare i sacrifici umani” (1956, p. 105).

Anche considerando il significato simbolico del passo, bisogna però rilevare che la scelta del sacrificio del figlio come prova massima di devozione e obbedienza implica che nell'ambiente in cui fu scritto, il sacrificio umano non era cosa sorprendente, né scandalosa.

Segnaliamo poi che il sacrificio umano era sempre del tipo *'ōlāh*, caratterizzato cioè dalla combustione della vittima. Ciò può dipendere dal fatto che un sacrificio di comunione con spartizione delle carni sarebbe stato aberrante con vittime umane (De Vaux, 1964, p. 89); ma probabilmente la procedura stessa dell'olocausto, in quanto dono totale a Dio, si prestava a rappresentare e a incarnare l'idea della assoluta devozione espressa da Abramo.

In conclusione le poche testimonianze a nostra disposizione per l'epoca prestatatale sembrano delineare un ambiente religioso e culturale che non ignora l'uccisione di vite umane e scopi propiziatori, come esecuzioni militari o come vendette di sangue. Eccezionale se non puramente simbolico doveva invece essere il sacrificio umano come atto devozionale. Quando fu poi occasionalmente celebrato in epoca monarchica su influenza cananea e assira, esso fu infatti aspramente avversato da tutti i rappresentanti ufficiali della religione jahvista.

4.3 Celebrazioni festive

Il fulcro del macro culto era rappresentato da tre grandi feste annuali che seguivano il ciclo della produzione agricola. Di epoca prestatatale è certamente la *festa delle capanne* (Gdc 21,19) che si svolgeva in settembre e ottobre dopo la raccolta della frutta e della vendemmia. Ma a questo periodo devono risalire anche le due grandi feste di primavera: la *festa degli azzimi* all'inizio della mietitura dell'orzo, e la *festa delle settimane* alla conclusione del raccolto dell'orzo, citate nel calendario festivo di Esodo 23,10-19 e 34,28-26, certamente antico. Il carattere agricolo di queste feste fa pensare che esse abbiano un'origine pre-jahvista e siano state introdotte nel culto dopo l'insediamento in Palestina. Inizialmente tali celebrazioni mantennero il significato tradizionale di propiziare le forze della natura ed esprimere gioia e gratitudine per i prodotti della terra. Molto presto furono associate a Jahvè che, nei suoi tratti arcaici di dio della tempesta, Signore del Paese, si prestava ad assumere il ruolo di garante della fertilità. Le feste vennero poi gradualmente storicizzate, collegate con gli eventi della storia della salvezza, che erano così annualmente commemorati e riattualizzati nel culto. Il collegamento della festa degli azzimi all'esodo è probabilmente di epoca prestatatale, mentre la storicizzazione della altre due feste è attestata nel periodo post-esilico.

Come già accennato è poi probabile che il pasto pasquale, di origine nomadica, si fosse conservato a livello del microculto familiare in alcune zone a tradizione pastorale (soprattutto in Giuda). Il suo collegamento all'esodo, come già segnalato, risale però alla riforma deuteronomica.

Di queste celebrazioni, la festa della mietitura e quella del raccolto prevedevano offerte sacrificali, per lo più sacrifici di comunione (*zebah*) in cui dopo aver detratto ciò che

spettava a Dio e ai sacerdoti, gli offerenti e le loro famiglie consumavano il resto della carne in un banchetto gioioso.

Offerta delle Primizie

Tra i sacrifici che venivano celebrati nel contesto delle grandi feste agricole vi era il sacrificio delle primizie vegetali e animali. Le prime consistevano di orzo, uva, fichi, olive, miele (Dt 8,8); una parte era consegnata al sacerdote e formava insieme ad altre porzioni la base del mantenimento sacerdotale; il resto era consumato nel gruppo familiare. Fu anche accolto l'uso cananeo di lasciare nei campi qualche spiga e sugli alberi qualche frutto residuo, perché un tempo essi erano considerati un sacrificio a Ba'al, quale donatore di fertilità (Fohrer, 1969).

I primogeniti animali, in origine venivano offerti dopo 8 giorni dalla nascita, nell'ambito di culti familiari occasionali, solo più tardi con la riforma deuteronomica, rientrarono nelle cerimonie delle feste annuali (Dt 15,19).

Secondo Albertz (1992), l'offerta delle primizie era più antica della religione jahvista, essendo tra i sacrifici più diffusi e attestati anche in altre popolazioni. Quanto al suo significato, esso doveva anticamente esprimere la soggezione umana di fronte alla misteriosa energia della fertilità. "Il primo animale figliato, il primo grano che matura dovrà essere sottratto al consumo umano e restituito a Dio, il signore in cui risiede l'energia della benedizione" (Albertz, 1992, p. 162). Secondo Brelich, l'offerta delle primizie consentiva all'uomo di concentrare la sacralità dei beni della terra nelle parti offerte a Dio, e di desacralizzare il resto, rendendolo disponibile al consumo umano, senza timore di commettere sacrilegio (Brelich, 1966). Nell'Israele biblico, però, con il progressivo delinarsi della nozione di sovranità di Jahvè, è probabile che il sacrificio delle primizie venne a configurarsi sempre più come un atto soggezione e riverenza nei confronti di Dio quale unico datore e proprietario di tutti i beni di cui l'uomo fruiva.

5. Considerazioni conclusive

Sulla base delle informazioni raccolte, possiamo affermare con una buona dose di attendibilità che anche la schiera di Mosè praticava una forma semplice di sacrificio, molto simile a quella delle altre tribù israelitiche, probabilmente del tipo *zebah*, caratterizzata dal consumo comunitario della carne. Con l'arrivo in Palestina il rituale si sviluppò considerevolmente arricchendosi di pratiche prima sconosciute come l'incenerimento della vittima, l'offerta di sangue e grasso a Dio, nonché di significati nuovi, frutto dell'incontro tra la religiosità dei nomadi, lo jahvismo e i culti cananei.

All'antico sacrificio *zebah* dei nomadi caratterizzato dall'immolazione della vittima, dalle aspersioni di sangue e dal banchetto comunitario, si affiancarono, dopo l'insediamento in Palestina, il sacrificio *'ōlāh* "olocausto" – appreso con ogni probabilità dal sistema sacrificale cananeo e contrassegnato dalla combustione totale della vittima – e le offerte alimentari incruente (poi denominate specificamente *minhāh*), farina focacce, primizie, introdotte massicciamente nel rituale a seguito del

passaggio alla vita sedentaria e al lavoro agricolo. La dimensione della condivisione tipica dell'antico *zēbah* rimase centrale nei sacrifici di comunione di età prestatale, che sono infatti i più frequentemente attestati sia nel macroculto, sia nel culto familiare. Le fonti li connotano positivamente come occasioni festose e gioiose in cui la divinità è concepita come datrice di alimento e vita. Le aspersioni di sangue e il significato apotropaico ad esse connesso, invece, sono raramente menzionati in epoca prestatale, forse anche per la loro novità rispetto al rituale cananeo, ma senz'altro persistettero, deprivate del potente significato originario, e riapparvero con rinnovata importanza in epoca post-esilica.

L'olocausto invece, come incenerimento totale della vittima, forse evoluzione più tarda di un arcaico sacrificio *kālil*, fu con ogni probabilità un calco dei rituali cananei, ma si prestò ad essere interpretato in modo originale dall'emergente religiosità jahvista. Esso infatti è utilizzato nei racconti biblici specialmente in quelle circostanze eccezionali in cui all'uomo è richiesto un atto di obbedienza o l'adempimento di un voto, o in cui Dio si manifesta in tutta la sua potenza sottoforma di fuoco. Esso si tinge così progressivamente di una doppia valenza: da un lato esprime la rinuncia dell'uomo a favore di Dio, dall'altro è un mezzo di evocazione della potenza divina e di relazione con lui (attraverso il fumo; 1 Sam 26,19). Mentre quest'ultima funzione è probabilmente un retaggio della religiosità dei nomadi basata sulla vicinanza di Dio; la prima, sembra essere una novità precipua dello jahvismo e della sua idea distintiva della sovranità di Dio. Osserviamo cioè uno sviluppo singolare, che avremo modo di esaminare meglio in seguito: con l'affermarsi della concezione della sovranità di Dio, assistiamo parallelamente all'emergere nell'uomo di manifestazioni simboliche o reali di rinuncia di sé, che trovano espressione in pratiche quali il digiuno, astensioni e successivamente nei sacrifici di espiazione.

Abbiamo poi rilevato la presenza di culti e riti sacrificali legati alla fertilità (culti legati alla dea Ashera, e sacrifici delle primizie), in parte di derivazione Cananea, in parte sviluppati spontaneamente dalle popolazioni israelitiche ormai dedite all'agricoltura. Anch'essi comunque mostrano un'originale riadattamento di matrice jahvista, e l'offerta delle primizie, come abbiamo visto, da dono al dio della fertilità diventa un omaggio alla grandezza e potenza di Jahvè, cui tutto appartiene.

Capitolo 9

STORIA DEI SACRIFICI IN ETÀ MONARCHICA

(X sec. a.C. – 587 a.C.)

Il passaggio dall'età prestatatale all'età monarchia, a cavallo tra il XI e il X secolo a.C., rappresentò una nuova sfida per la religione jahvista. Nata come religione tribale di un gruppo di nomadi e poi plasmata profondamente su un'esperienza storica di liberazione da un'oppressione statale, lo Jahvismo dovette trasformarsi profondamente per rispondere alle sopraggiunte esigenze sociali e politiche di uno stato monarchico.

1. Cenni storici¹

Secondo una tesi ben accreditata², il fattore decisivo per la formazione della monarchia in Israele fu la minaccia militare rappresentata dai filistei, popolo di origine indoeuropea che, intorno al 1200 a.C., nel corso della migrazione dei popoli del mare, giunse in Palestina e si stabilì nei territori colonizzati dagli israeliti, esercitando una costante pressione militare (Ger 7,12). Per contrastare i ben equipaggiati guerrieri filistei che, in una delle numerose vittorie sul campo contro i disuniti eserciti degli israeliti, si erano impossessati persino dell'Arca (1 Sam 5), i capi politici delle tribù dovettero decidersi a demandare alcune funzioni decisionali, politiche e militari a un unico leader. Il primo israelita ad essere eletto re fu Saul, uomo che si era distinto per le sue virtù carismatiche e la cui consacrazione fu sancita proprio da un banchetto sacrificale. Riuniti i contingenti militari delle tribù sotto il suo comando, Saul riuscì a conseguire qualche vittoria contro i filistei, ma, alla lunga, la debole centralizzazione imposta dai capitribù per preservare i loro diritti, non riuscì a garantire una schiacciante superiorità militare. Sul re infatti gravavano tutte le spese per il mantenimento della corte, dello staff di

¹ Per la ricostruzione storica di quest'epoca mi sono avvalsa del contributo di R. Albertz (1992), G. Fohrer (1969), M. Clauss (1999).

² Questa ipotesi è legata in particolare al biblista tedesco Albrecht Alt. Negli ultimi anni tuttavia è cominciato un dibattito su altre possibili cause che avrebbero favorito la formazione di uno stato centrale. In proposito si veda Albertz (1992, p. 169).

governo, e della residenza regale; non vi era ancora un sistema di tasse, ma solo contributi volontari (1 Sam 10,27; 16,20). Dopo che Saul cadde combattendo contro i filistei, fu chiaro che era necessario progettare e accettare una soluzione più avanzata, un potere politico centrale durevole (Albertz, 1992).

Davide era un guerriero professionista della cerchia di Saul che aveva creato attorno a sé un potente contingente di soldati mercenari della più diversa provenienza (1 Sam 22,2), nonché delle solide basi economiche che gli avevano permesso di diventare un fattore di forza nel paese. Dopo abili manovre politiche e militari, fu proclamato re di Giuda dagli anziani di Ebron e poi dagli uomini di Israele intorno all'anno 1000 (2 Sam 2,4; 5,3). L'elezione di Davide segnò una svolta fondamentale nella storia di Israele. A partire da allora gli israeliti ottennero una serie di successi militari senza eguali che li portarono, nel giro di una cinquantina d'anni, a sbarazzarsi dapprima del dominio filisteo in Giuda e ad espugnare la città gebeusea di Gerusalemme e poi a estendere i propri domini nei territori occupati dagli Aramei, dagli Ammoniti, dai Moabiti e dagli Edomiti.

I successi militari e l'espansione territoriale erano conseguenza del genio strategico del sovrano ma anche dell'apparato burocratico e del forte governo centrale che Davide aveva progressivamente istituito deviando dai progetti politici degli anziani delle tribù.

Davide avviò un programma di centralizzazione politica e religiosa, fissò la sua residenza a Gerusalemme che divenne possesso privato del re e della sua dinastia e trasferì nel suo palazzo l'arca riconquistata, simbolo dell'alleanza tribale antifilisteica, e della presenza di Dio. Disegnò progressivamente il ruolo di monarca sul modello della figura del re sacrale delle culture antico-orientali: subentrò nei diritti e nei doveri ai precedenti re cananei della città e ne assunse le funzioni sacerdotali, nominandosi forse successore di Melchisedec, ultimo re cananeo della città (Fohrer, 1969, p. 143).

Il successore di Davide, Salomone, continuò l'opera di centralizzazione politica e religiosa intrapresa dal padre. Ordinò la costruzione del grandioso Tempio di Gerusalemme annettendo all'interno delle mura anche gli edifici reali, mostrando così lo stretto collegamento tra la dinastia davidica e il Tempio, tra il potere temporale e il potere religioso. In tal modo Jahvè fu dichiarato divinità ufficiale della monarchia e Gerusalemme fu dichiarata principale e supremo luogo di culto (Fohrer, 1969).

Salomone ammise culti stranieri per le proprie mogli e permise la costruzione di santuari per altri dei (1 Re 11,7). Come afferma Albertz (1992), è probabile che partecipassero a questi riti solo i vari diplomatici stranieri e alcuni funzionari del re, ma certamente gli abitanti di Gerusalemme poterono entrarvi in contatto e assimilarne alcune caratteristiche.

Salomone coltivò anche lo scambio culturale e intellettuale con il mondo internazionale dell'oriente antico con cui aveva relazioni diplomatiche ed economiche (Fohrer, 1969). Per istruire i funzionari necessari al potenziamento dell'amministrazione statale, egli accolse in particolare l'insegnamento sapienziale dell'Egitto che da allora fu insegnato nelle scuole di Gerusalemme in due forme: la sapienza didattica raccolta in elenchi, e la sapienza di vita che si esprime in proverbi e cantici. Questa nuova arte in cui si dilettò,

secondo i testi biblici, anche lo stesso Salomone (1 Re 5,12) si sviluppò fino a diventare un vero e proprio atteggiamento di vita e a divenire parte integrante dello Jahvismo.

Nonostante l'iniziale consenso determinato dai successi militari della monarchia, non tutti i gruppi della società israelitica accettarono di buon grado il nuovo sviluppo politico e teologico. Nei primi tempi della monarchia assistiamo a ripetuti moti insurrezionali, promossi dagli ex detentori del potere tribale, volti a contrastare l'accentramento politico della monarchia. Già durante il regno di Davide vi furono almeno due insurrezioni: la rivolta di Assalonne, figlio del re, guidato dagli anziani di Israele (2 Sam 15-19); e la ribellione di Sheba (2 Sam 20). Queste primi tentativi erano guidati dall'idea che l'istituzione di una monarchia umana fosse un attentato alla regalità di Jahvè (Giud 8,22; 1 Sam 9,7). Ci si opponeva non soltanto ad una appropriazione di Jahvè ai fini di una politica di potenza, ma anche alla monopolizzazione del rapporto con Dio messa in atto dalla monarchia.

Anche durante il regno di Salomone, continuarono a farsi sentire gli ideali libertari di epoca prestatale. Gli operai israeliti gravati dalle pesanti corvée imposte dal sovrano per i lavori di edilizia del Tempio, iniziarono a esprimere un malcontento generalizzato che si tradusse dapprima in un'azione avventata di un giovane efraimita, Geroboamo, subito repressa (1 Re 11,26-28), ma poi si organizzò, sotto il successore di Salomone, Roboamo, dimostratosi inflessibile alle richieste di alleggerimento delle corvée, in un'aperta rivolta scismatica, guidata strategicamente dallo stesso Geroboamo. Ciò che ne conseguì, la separazione di Israele da Giuda e l'istituzione di una monarchia poco centralizzata con Geroboamo re, fu un effetto e forse una realizzazione degli ideali libertari di età prestatale che non si erano spenti in tre decenni di monarchia. E' probabile tra l'altro che la lotta contro le corvées salomoniche abbia tratto forza e spirito combattivo proprio dalla sua affinità con il racconto dell'Esodo che allora già circolava per lo meno in forma orale e forse ebbe in questa circostanza la sua prima formulazione letteraria³.

Il richiamo alle antiche tradizioni si esprimeva in campo religioso nella tendenza, espressa da alcuni gruppi della società israelitica, a recuperare uno jahvismo puro e originario, in contrasto con l'incalzante processo di fusione sincretica con la religione cananea. In Giuda ci furono forti reazioni contro il sincretismo sotto Asa (914-874) che vietò la prostituzione maschile nei templi; sotto Giosafat (874-850) e sotto Ioas (837-797) che presero provvedimenti per limitare i culti a Baal.

Nel regno del nord il contrasto tra jahvismo e culti cananei esplose con brutalità sotto la dinastia degli Omridi, insediatasi sul trono di Israele dopo la guerra civile seguita alla morte di Geroboamo. La politica di apertura religiosa e culturale promossa da questa dinastia a favore di un bilanciamento tra le concezioni e prassi israelite e cananee, fu considerata dagli ambienti conservatori, a cui apparteneva anche il profeta Elia (1 Re

³ Albertz ammette che "è probabile che la lotta contro le corvée salomoniche sia stata condotta da Geroboamo e dalle tribù settentrionali richiamandosi alla liberazione dei padri dalle corvée egiziane, e che queste antiche rimembranze religiose abbiano ricevuto la loro prima formulazione letteraria alla luce delle rivolte contingenti della rivolta di Geroboamo" (Albertz,1992, p. 227).

18), un attacco alla tradizionale religione jahvista e fu pertanto osteggiata con sempre maggior intensità e fanatismo in nome del ritorno alle tradizioni jahviste prestate. La storiografia biblica dipinge con deliberata esagerazione l'interesse della regina Gezabele per i culti di Baal ritenendola responsabile anche dello sterminio dei seguaci di Jahvè (1 Re 18,4; 19,2); l'unico profeta sopravvissuto, Elia (1 Re 18,22) avrebbe poi preso delle contromisure altrettanto efferate sgozzando con le proprie mani i sacerdoti di Baal.

Il contrasto raggiunse il suo apice durante il regno di Joram, quando agli scontri intestini si aggiunsero le ripetute sconfitte militari che fecero perdere a Israele la regione di Moab. Nell'842, il generale Jehu (842-815), sfruttando un temporaneo vuoto di potere dovuto a un ferimento del re in battaglia, si fece proclamare re (forse su indicazione del profeta Eliseo) e diede via al colpo di stato assassinando Joram, l'odiata regina madre Gezabele e tutta la famiglia reale omriade (2 Re 10,1-9). L'operazione che aveva anche forti moventi e implicazioni religiose interessò i luoghi di culto e i suoi adepti: fu distrutto il tempio di Baal a Samaria, e furono massacrati i suoi sacerdoti e tutti i presenti al culto giornaliero. Il sincretismo diplomatico degli Omridi venne così totalmente estirpato.

Dopo questi eventi, Israele, privato della politica diplomatica degli Omridi, e lacerato da gravi conflitti interni, divenne debole, isolato ed esposto agli attacchi degli Aramei prima e degli Assiri poi. Negli anni che seguirono Israele perse progressivamente parti del suo territorio fino alla definitiva conquista e distruzione di Samaria da parte degli Assiri, nel 721, gli Assiri, penetrarono nel regno del nord, rasero al suolo Samaria, ponendo così fine all'indipendenza dello stato d'Israele.

Frattanto nel regno di Giuda, l'VIII secolo segnò l'esordio di una crisi sociale e religiosa di notevoli dimensioni a cui si aggiunse mezzo secolo dopo anche la crisi politica causata dall'espansione assira nell'area siro-palestinese. Questo periodo particolarmente complesso e drammatico della storia del popolo di Israele vide però apparire sulla scena sia del regno del nord, sia del regno del sud, i grandi profeti individuali. Uomini come Amos, Osea, Isaia, Michea, e più tardi Geremia e Ezechiele, si considerarono spinti da Jahvè a mettere in questione la condizione dell'intera società, delle sue istituzioni religiose e politiche, nonché l'ormai consolidato culto sacrificale, e non si sottrassero dal predire nel nome di Jahvè la fine rovinosa della nazione e dello stato.

Alla fine dell'Ottavo secolo la fusione di elementi religiosi di varia provenienza si intensificò ulteriormente con l'introduzione forzata di culti assiri come segno della sottomissione di Acaz (734-715) alla nuova potenza mesopotamica, di cui era divenuto vassallo. Il periodo tra il 735 e il 587 è così caratterizzato dal reiterato influsso di culti stranieri non solo cananei ma anche assiri (Fohrer).

La reazione al dilagante sincretismo non si fece attendere. Il successore di Acaz, Ezechia (715-697), probabilmente sollecitato dagli ambienti profetici del nord, scampati

alle deportazioni ed emigrati in Giuda⁴, si fece promotore di una riforma culturale che intendeva purificare il culto gerosolimitano da tutti gli elementi non israelitici e sostituire al sincretismo, una pietà culturale compatibile con la religione di Jahvè. Secondo lo scritto di redazione deuteronomistica 2 Re 18,4, egli abolì gli alti luoghi, distrusse pietre e pali sacri (*maššēbâ* e *‘ašērâ*) e frantumò il serpente di rame o bronzo, il venerando simbolo culturale che veniva fatto risalire a Mosè stesso (Num 21,4-9) e al quale la popolazione bruciava profumi nell'area del Tempio di Gerusalemme (2 Re 18,4). Non sappiamo con certezza quanto di queste azioni sia da riferirsi precisamente a Ezechia e quanto sia una proiezione anticipatoria della più tarda riforma di Giosia da parte dei redattori deuteronomistici, ma indubbia in questa operazione di depurazione culturale fu l'influenza giocata dall'interpretazione Oseana delle cause della fine del regno del nord. Secondo il profeta, la distruzione di Samaria era un castigo divino perché Israele aveva tradito il rapporto esclusivo di fiducia con Dio e aveva assimilato immagini e simboli culturali stranieri; se dunque Giuda aspirava a salvarsi dall'ira di dio avrebbe dovuto attuare coerentemente l'adorazione esclusiva di Jahvè e un culto aniconico⁵.

La riforma culturale di Ezechia, con il suo rifiuto dei culti e dei simboli assiri, era nutrita anche da forti rivendicazioni nazionalistiche e indipendentistiche e si inseriva in un progetto di ribellione contro la potenza dominante. Appena, infatti, il re assiro Sargon morì nel 705, Ezechia sospese il pagamento dei tributi e qualche anno più tardi subì l'assalto assiro. Nonostante le misure difensive preparate dal re, le città di Giuda crollarono sotto i colpi dell'esercito guidato dal re Sennacherib (705-681); solo Gerusalemme fu risparmiata dalla devastazione a costo di pesanti tributi. Sebbene fu un'operazione diplomatica a salvare la città, questa fortunata circostanza fu considerata come un miracolo dovuto all'intervento divino e fece nascere la credenza dell'inviolabilità di Gerusalemme (Ger 7,4).

In campo religioso il fallimento della politica di Ezechia fece crollare la riforma culturale: sotto Manasse furono di nuovo praticati a Gerusalemme culti assiri e altri culti non jahvisti. Si adoravano Ba'al, Astarte e altri dèi agresti capriforini; sorsero nuove massebe e ashere, fu ripresa la prostituzione sacra e i culti astrali. Fu introdotta anche la pratica di passare i bambini sul fuoco nella valle di Himmon.

Questo nuovo periodo di vassallaggio assiro vide dunque nuovamente affermarsi la tendenza sincretica portata avanti dalla monarchia per motivi diplomatici e accolta nelle pratiche popolari; poté però continuare a svilupparsi ed alimentarsi una forte opposizione interna, che propagandata dai profeti sfocerà, decenni dopo, nelle riforme politiche e religiose di Giosia.

L'apice della potenza assira nella metà del VII secolo (664 conquista di Tebe) segnò anche l'inizio della sua parabola discendente che si esaurì in modo straordinariamente

⁴ Che taluni profeti del nord abbiano ispirato cambiamenti significativi lo si ricava dalla presenza di paralleli significativi tra polemica di Osea e la riforma culturale di Ezechia (cfr. Albertz, 1992, p. 293.).

⁵ Inizia a strutturarsi l'idea di una retribuzione divina commisurata alle azioni umane che permette di spiegare tra mondo reale e azione di dio, tale per cui ogni evento storico è in realtà effetto della benevolenza o della collera di Dio che dipende, a sua volta, dalla fedeltà del popolo a lui.

rapido in pochi decenni. Nel 612 la città di Ninive cadde nelle mani dei babilonesi e si aprì per gli stati vassalli ai margini dell'impero, tra cui Giuda, la possibilità di rendersi autonomi.

2. La teologia gerosolimitana del Tempio

La teologia che venne elaborata al Tempio statale di Gerusalemme fu una sintesi di concezioni israelitiche e cananee. Il proposito reale di saldare intimamente le due diverse tradizioni fu evidente fin dalla scelta dei sacerdoti: Davide aveva nominato Abiatar discendente dalla stirpe sacerdotale degli Elidi per riallacciarsi alle tradizioni culturali delle tribù israelitiche, e Sadoq, probabilmente l'ex sacerdote Gebuseo di Gerusalemme con l'intento di conservare la tradizione culturale preisraelitica di quella città (1 Re 4,2). Il ricorso alle tradizioni pre-israelitiche doveva da un lato mostrare la tendenza unificante della monarchia, dall'altro fornire i modelli religiosi e culturali adatti a creare una religione di stato.

La teologia gerosolimitana del Tempio, ispirandosi alle teologie regali del vicino oriente antico, si articolò attorno a due fuochi: (I) la regalità di Jahvè e (II) Gerusalemme città di Dio.

(I) La concezione di Jahvè in questo periodo si forgiò sul modello del monarca universale. Tipica è la denominazione Jahvè Sebaot (*š bā'ôt*), "Jahvè delle schiere" con la duplice accezione di *dio degli eserciti* ma anche *signore della corte celeste*. Come in epoca pre-statale Jahvè assiste militarmente il suo popolo, ma ora non è più il dio rude e bellicoso di un popolo marginale, bensì il dio maestoso, calmo e sapiente che "regna sulle nazioni" (Sal 47,9), in virtù delle sue vittorie sugli stati limitrofi di Israele. In qualità di monarca divino, Jahvè è ora dotato di un esercito di creature celesti che sottostanno alla sua volontà, così come il re dispone di uno stuolo di funzionari e subalterni. Il potere e l'universalità di Jahvè si accrescono parallelamente all'espansione politica e ai successi militari. Come afferma Albertz "diventato re universale degli dèi e delle nazioni con la teologia gerosolimitana, Jahvè si trasformò da liberatore degli oppressi a promotore della propria politica imperialistica di espansione" (1992, p. 212). Jahvè assunse molti tratti delle divinità cananee. Come ha mostrato W.H. Schmidt (1961) la regalità di Jahvè fu forgiata da un lato sulla concezione statica della regalità di El, denominato "re dell'eternità"; dall'altro sulla concezione dinamica di Baal che aveva lottato contro il rivale Yam, la potenza del caos. Così Jahvè era immaginato seduto in trono in mezzo alla sua corte celeste, riverito da tutti gli altri dei (Sal 29,1); ma al contempo potente garante dell'ordine del mondo dalle forze del caos (Sal 74,13; Gb 26,12; Is 27,1) e dalla furia dei flutti (Salmi 93,1-4).

In questa fase, Jahvè assume anche la prerogativa di creatore, facendo confluire su di sé antiche concezioni sulla creazione rimaste fino ad allora silenti, nonché i predicati della creazione già appartenuti a El.

Accanto a Jahvè persistettero alcune divinità pre-israelitiche: forse Shalem, divinità della città Gebusea di Gerusalemme, che ricaviamo dal nome stesso della città, ma di

cui non troviamo traccia nell'Antico Testamento; certamente la divinità Sedeq (Sal 85,11-12-14; 89,15; 97,2), poi ipostatizzata nella virtù della giustizia, che compare nei nomi propri di personaggi influenti (Melchisedeq = *malkî sedeq* = il mio re è Sedeq); il dio del sole Shemesh (Sal 19,5-7; 84,12; 2 Re 23,11; Ex 8,16ss); e la divinità femminile Ashera (1 Re 15,13; 2 Re 23,7).

(II) In secondo luogo la teologia regale sviluppò l'idea che dio fosse vincolato in modo speciale alla città di Gerusalemme e al suo santuario. Il trasferimento dell'arca nel tempio della capitale, voluta da Salomone, era la dimostrazione più lampante che Dio aveva preso una dimora stabile: non più un dio nomade che segue il suo popolo, ma un signore che risiede nella città sacra sul monte Sion. In questo modo il legame con dio era assicurato non più dall'appartenenza a un gruppo umano, bensì dall'abitare un certo territorio e poteva dunque includere anche i non israeliti.

Abitando nel Tempio, Jahvè diventava l'asse centrale di un regno a cui assicurava con la sua presenza stabilità, protezione, salvezza (Sal 46,7). Tutti gli atti di culto, in particolar modo il sacrificio erano ora funzionali ad assicurarsi la santissima presenza, capace di benedire per il solo fatto di risiedere nel tempio, ma altrettanto capace di gettare il mondo nel caos se un'azione sbagliata dell'uomo lo avesse costretto ad allontanarsi dalla sua dimora divenuta impura. Finchè la monarchia rimase stabile, prevalse l'idea ottimistica della benedizione assoluta di Dio, concezione non priva dei rischi denunciati dai profeti (Mich 3,11; Ger 7,4); solo con l'inizio del predominio assiro si fece strada la credenza che questa inviolabilità della città e del Tempio potessero pericolosamente incrinarsi e che fossero dunque necessarie delle azioni umane per contrastare questo corso.

3. Il culto di stato

La centralizzazione del potere politico si tradusse in un accentramento del macroculto israelitico. Accanto ai sobri santuari locali di età prestatale, destinati ormai prevalentemente alla ritualità privata più che alle grandi celebrazioni pubbliche, comparve il nuovo tipo del santuario regale (Gerusalemme e Betel) ritenuto dimora di Dio e presso cui si svolgevano tutte le grandi feste, e il culto giornaliero. Per la sua cruciale importanza nella storia degli Israeliti e per comprendere l'evoluzione dei riti sacrificali in epoca monarchica ci soffermeremo brevemente sull'architettura del Tempio di Gerusalemme, basandoci sulla descrizione esposta in 1 Re 6-7 e in 2 Cron 3-4 e sulle ricostruzioni di De Vaux (1964) e di Albertz (1992).

Il tempio salomonico di Gerusalemme, situato con ogni probabilità a nord-ovest della cupola sulla roccia, si ergeva all'interno di una vasta area recintata (1 Re 7,12) che comprendeva anche il Palazzo reale. Il Tempio era un lungo edificio a sviluppo longitudinale diviso internamente in tre parti: un atrio chiamato *ulam*, profondo circa 5 metri e largo 10, una sala del culto detta *hêkal*, più tardi chiamata *Santo*, con una

profondità di 20 metri, una larghezza di 10 e un'altezza di 15 metri, e il *debir*, un'edicola cubica di legno di circa 8,6 metri di lato, posta nella parete posteriore del *hêkal*, in seguito denominato *Santo dei Santi*. Entrando dal cortile esterno del Tempio si incontrava l'atrio in cui vi erano un grande bacino di metallo pieno di acqua (1 Re 7,23-26) per le abluzioni dei sacerdoti (2 Cron 4,6), dieci carrelli di bronzo con altrettanti recipienti pieni d'acqua per risciacquare le parti di animali usate per l'olocausto (Es 30,18-31) e un grande altare di bronzo per i sacrifici (2 Re 16,14)⁶. Il *hêkal*, separato dall'atrio da un portale di legno decorato (1 Re 6,33-35) e due colonne di bronzo lavorate (1 Re 7,21), conteneva l'altare d'oro degli incensi (1 Re 6,15), la mensa d'oro su cui si ponevano i pani dell'offerta e dieci candelieri (1 Re 7,48-49). Questo lungo locale, presente anche nei templi siriaci per la somministrazione del cibo al simulacro del dio, nel tempio di Gerusalemme venne a perdere in larga misura la sua funzione, benchè residui del sostentamento fisico della divinità si intravedono nella tavola con i pani di presentazione (1 Re 7,48; 6,20). Il *debir*, forse leggermente sopraelevato rispetto al santo, ospitava l'arca dell'alleanza (1 Re 8,1-11), posta sotto due grandi figure di cherubini⁷ in legno d'ulivo laminato d'oro (1 Re 6,23-28), che nell'insieme rappresentavano il trono di Jahvè⁸.

⁶ L'altare dei sacrifici secondo 1 Re 8,64 era invece posto nell'*hêkal*.

⁷ Si tratta di figure alate di animali a testa umana simili alle sfingi dell'iconografia siro-palestinese (De Vaux, 1964, p. 318).

⁸ Nel corso del tempo furono fatti ampliamenti architettonici e aggiunte nell'arredamento in base alle politiche religiose seguite dai sovrani. Un secondo atrio fu fatto costruire da Giosafat (2 Cr 20,5), un po' più in basso rispetto all'originario che diverrà così l'atrio superiore di Ger 36,10 (De Vaux, 1964, p. 319); Acaz spostò l'altare di bronzo che datava a Salomone e fece costruire un nuovo altare sul tipo di quello da lui visto a Damasco (2 Re 16,10-16); Manasse vi eresse invece altari ad altri dei e un idolo di Ashera (2 Re 21,4-5; 21,7); Ezechia fece scomparire il Nehushtan, serpente di bronzo del deserto (2 Re 18,4).

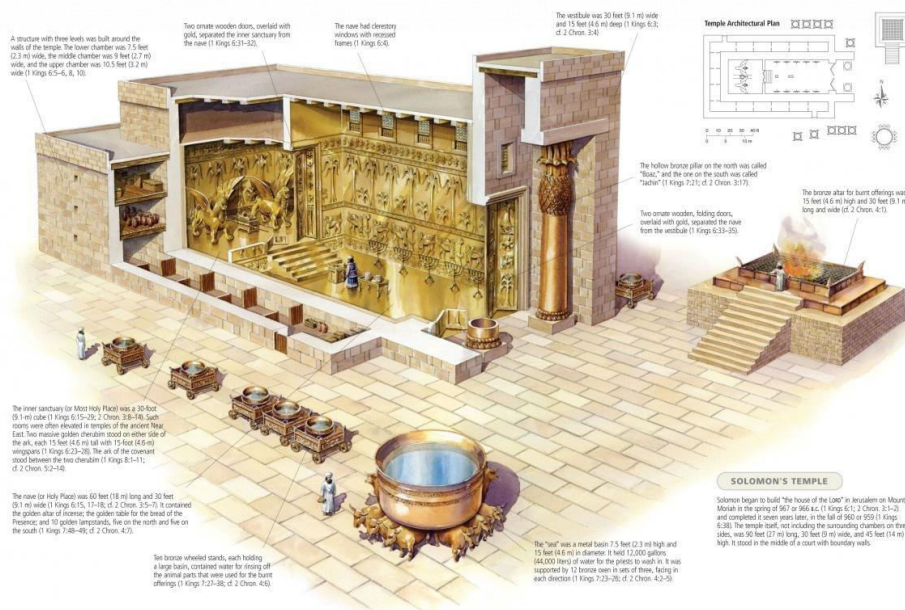


Immagine presa da www.templeinstitute.org

I tre locali corrispondevano a gradi di santità crescente. Il popolo dei laici poteva osservare solo dall'esterno il culto sacrificale davanti al tempio, ma non aveva accesso all'*hêkal* ed era praticamente escluso dallo svolgimento del culto nell'edificio del Tempio. I sacerdoti potevano invece entrare nell'*hêkal*, ma solo in circostanze eccezionali avevano accesso al *debir*, il Santo dei Santi. La struttura del Tempio doveva quindi evocare la sacralità e la sublimità di Jahvè immaginato seduto, invisibile, sull'enorme trono di Cherubini e inaccessibile allo sguardo dei più. In proposito Albertz fa notare come il legame di dio con il suo popolo, peculiarità della religione jahvista, non trovò alcuna espressione architettonica nel tempio salomonico. "L'intera architettura del Tempio aveva invece come principio strutturale di simboleggiare il vincolo di Jahvè con un luogo. Nel tempio di Gerusalemme Jahvè divenne un dio con dimora e trono sul Monte Sion" (1992, p. 206). Soltanto con la predicazione profetica si iniziò a riflettere teologicamente se una tale rappresentazione concretistica di Dio fosse confacente alla religione jahvista (Is 66,1).

Per quanto riguarda il macroculto statale nel nord, le fonti in nostro possesso sono scarse e molto tendenziose perché influenzate dalla teologia deuteronomistica che condannò in blocco tutto il culto del regno di Israele. La riforma culturale di Geroboamo è descritta nei termini di degenerazione dei costumi e apostasia nei confronti di dio: egli avrebbe fatto fabbricare due vitelli d'oro collocandoli uno a Betel e uno a Dan (1 Re 12,28ss), ristrutturato gli alti luoghi, assunto sacerdoti non levitici (v. 31), spostato la data della festa dell'autunno dal settimo all'ottavo mese (v. 32) (Albertz, 1992, p. 227).

Al di là del giudizio negativo espresso dai redattori deuteronomistici, è probabile che i provvedimenti presi da Geroboamo puntassero a rianimare la prassi cultuale prestatale. Come fa notare Albertz (1992) la scelta di situare un Tempio a Betel, nonostante la sua posizione decentrata, mostra l'intento di rivalutare un santuario che godeva di antica legittimità tribale; così la ristrutturazione e la riattivazione di altri santuari dislocati sul territorio, Dan, Sichem, Penuel (1 Re 12,25), nonché il mantenimento del clero locale nei luoghi di culto (Gdc 18,30), si ponevano in continuità con il pluralismo cultuale di epoca prestatale. Pare inoltre che egli evitò di collocare la propria residenza nel Tempio (1 Re 12,25) rinunciando a rafforzare l'ideologia dell'unione trono-altare. In questa particolare luce può essere interpretata anche la vistosa introduzione della statua di un toro a Betel, probabilmente una scultura lignea laminata d'oro, che doveva rappresentare la cavalcatura di Jahvè (Albertz, 1992, p. 230 e De Vaux, 1960 p. 331) oppure, secondo altri, il Dio stesso in forma animale (Fohrer, 1969, p. 150). A giudicare dalle forme liturgiche pronunciate in occasione dell'inaugurazione del tempio di Betel (1 Re 12,28), il toro doveva rappresentare la forza irresistibile di Jahvè che aveva condotto Israele fuori dall'Egitto. Come scrive Albertz, "a Betel Jahvè non doveva essere adorato come Dio re, non come lottatore contro il caos, non come creatore dell'universo e dominatore delle nazioni ma come liberatore del proprio popolo dall'Egitto" (Albertz, 1992, pp. 231-232). Anche in questo riferimento al Dio dell'esodo si intravede un riallacciamento alle tradizioni jahviste prestatali di cui Israele voleva porsi come genuino erede.

E' probabile tra l'altro che il culto del toro aureo fosse caratterizzato da celebrazioni popolari festose in cui si poteva interagire con il simbolo del Dio (Os 13,2), percepirne la sua vicinanza e familiarità; uno scenario questo, fortemente contrastante con la concezione gerosolimitana del dio troneggiante sul trono di Cherubini e nascosto ai più dalle spesse mura del santissimo. E' pur vero del resto che il toro aureo nell'immaginario popolare si tinse ben presto dei tratti della potenza sessuale, della fertilità, della fecondità; perdendo progressivamente il significato storico della liberazione (Os 13,5; 10,12). Nell'ottica dei riformatori deuteronomistici il santuario di Betel dovette apparire come un covo di sincretismo nocivo, e la sua distruzione ad opera di Giosia nel 622 (2 Re 23,15-18), un atto doveroso per ripristinare lo jahvismo autentico.

4. I sacrifici

L'unione stretta di trono e altare promossa dalla teologia regale ed esemplificata dal Tempio di Gerusalemme, si tradusse in una diretta partecipazione del re alle funzioni sacerdotali e agli onori e oneri ad esse connessi: la manutenzione dell'edificio del tempio, il mantenimento del culto sacrificale, la distribuzione delle finanze (2 Re 12,5). L'impegno dello stato nel culto ebbe come effetto un ampliamento improvviso e massiccio dei riti sacrificali e delle altre celebrazioni culturali. Le fonti parlano di almeno un olocausto al giorno sotto Acaz (2 Re 16,15) e di migliaia di vittime macellate

in occasioni speciali (1 Re 3,4; 1 Re 8,63). Per l'inaugurazione del Tempio, 1 Re 8,62ss, menziona vittime per un totale ventiduemila giovenchi e centoventimila pecore (cfr. 1 Re 3,4). Questo dato, certamente esagerato, ci dà però un'idea delle dimensioni che assunse il sacrificio sotto la monarchia, un impegno economico che poteva essere compiuto solo a fronte di una sovrapproduzione nazionale fortissima e di allevamenti zootecnici mirati nella proprietà della corona (Albertz 1992). Accanto agli allevamenti per i sacrifici ufficiali, vi erano probabilmente piccoli mercati in prossimità del tempio per la vendita di bestiame per i sacrifici privati, come del resto avveniva nei grandi santuari greci, egiziani, siriani e babilonesi e nei luoghi di pellegrinaggio (cfr. Eisler, 1991; Sanders, 1992).

4.1 Il sacrificio di comunione *zēbah š'ēlāmîm*

Come abbiamo visto nel precedente capitolo, al termine *zēbah*, si aggiunse, dopo la sedentarizzazione, la denominazione *š'ēlāmîm* ripresa dai cananei che così indicavano il sacrificio di comunione. Il sacrificio in cui le carni vengono divise tra i partecipanti è dunque indicato talora come semplice *zēbah* (denominazione antica negli antichi codici dell'Esodo 23 e 34 e secondo i profeti), talora come *š'ēlāmîm* nella tradizione jahvista e elohista del pentateuco; con la doppia denominazione *zēbah š'ēlāmîm*, soprattutto nei testi sacerdotali.

In epoca monarchica il rito nelle sue procedure più importanti si era già stabilizzato e non subì sostanziali variazioni. Si consolidò l'uso di offrire il grasso sull'altare insieme al sangue come parte riservata alla divinità. De Vaux fa notare che l'offerta del sangue e del grasso a Dio fu progressivamente compresa all'interno della teologia del tempio, come una restituzione a Dio delle parti sacre appartenenti a lui solo. In questa prospettiva, l'offerta non era destinata a nutrire Dio ma a farne risaltare la sacralità attribuendogli gli alimenti interdetti all'uomo e implicitamente, a definire dei gradi di sacralità crescente tra l'uomo, il sacerdote e Dio.

Si definirono progressivamente le spettanze sacerdotali, il petto e la coscia destra, mentre il resto della vittima era assegnato all'offerente. L'importanza di un'equa spartizione tra offerenti, sacerdoti e Dio è ben espressa nell'episodio di I Sam 2,12-17 in cui figli del sacerdote Eli sono rimproverati e puniti da Dio poiché contravvengono alle regole della spartizione delle carni del sacrificio. Essi infatti prelevano dalle pentole degli offerenti una quantità di carne superiore a quella prescritta, e soprattutto non attendono che venga bruciato il grasso destinato a Jahvè, privando così, dio della sua parte.

Il sacrificio di comunione era il rito più praticato nei santuari locali sia nel microculto privato, sia nelle cerimonie pubbliche. Nel microculto privato, il pasto solenne (1 Sam 1) era certamente un momento festoso per tutti i partecipanti dal momento che la carne non era consumata mai al di fuori delle occasioni religiose. Il banchetto poteva essere anche un'occasione per definire le relazioni affettive attraverso la spartizione delle pietanze. Così nel banchetto descritto in 1 Sam 1, una porzione speciale è assegnata da

Elkana, il capo famiglia, alla moglie sterile Anna, irrisa dalla rivale feconda Peninna, per dimostrarle il suo amore incondizionato. La descrizione della vicenda ci permette anche di farci un'idea di come si svolgeva il sacrificio annuale al santuario di Silo: la vittima era immolata, macellata, cotta e consumata dai membri del gruppo in un banchetto carneo accompagnato dal vino, durante il quale chi lo desiderava, ed era sobrio, poteva fare una preghiera a bassa voce o un voto a Jahvè. La notte si trascorreva dentro o accanto al santuario e la mattina successiva si ripartiva di buon ora per raggiungere la propria casa (Grottanelli, 2001, p.133).

Nelle cerimonie ufficiali invece è probabile che la carne dei sacrifici *zebah/š e lāmîm* fosse assegnata ai rappresentanti del popolo. Solo nei racconti delle dedizioni del tempio in cui sono descritte ecatombe di animali macellati (1 Re 8,63; 2 Cr 29,33; 30,24) possiamo immaginare che tutta la folla partecipasse al banchetto.

Anche nei sacrifici pubblici la spartizione delle pietanze poteva servire a sancire ruoli, stabilire gerarchie. In 1 Sam 9,11-26, Samuele, su indicazione di Jahvè, alla presenza di 30 invitati, offre al futuro re di Israele, Saul, la porzione più prelibata della vittima, la coscia che era stata conservata appositamente per lui. Figure di rango superiore ricevevano perciò porzioni più prelibate. Come fa notare Grottanelli, l'azione di riservare a Saul la parte migliore, sottraendola agli altri invitati, prospettava simbolicamente l'imminente istituzione della monarchia che comportava l'afflusso dei beni migliori al re a discapito del popolo.

Tuttavia, la dimensione comunitaria insita nel rito di spartizione delle carni, che alludevano simbolicamente ad una suddivisione di poteri e funzioni, era certamente più confacente alla realtà politica delle leghe locali e distrettuali di epoca pre statale che all'accentramento del potere del periodo monarchico. In epoca semi-nomade e pre statale, lo *zebah* aveva infatti sancito accordi politici e patti (Gen 31,54). Saul, l'ultimo grande capo tribale, poté ancora essere scelto come leader in un banchetto sacrificale poiché egli era ancora un *primus inter pares*, scelto e consacrato dai capitribù (1 Sam 9,11-26). Quando però la monarchia si fu affermata solidamente con Davide, e alla successione elettiva fu sostituita quella dinastica, il banchetto sacrificale perse la sua funzione politico-diplomatica e il sacrificio *zebah* passò in secondo piano nel culto ufficiale rispetto all'olocausto.

4.2 L'olocausto 'ōlāh

L'olocausto ('ōlāh), introdotto con ogni probabilità su influenza dei cananei (vedi cap. precedente), in epoca monarchica, divenne il fulcro del culto di Stato⁹; menzionato raramente da solo (1 Re 3,4), è più spesso seguito da sacrifici di comunione (1 Re 3,15; 1 Re 8,64; 1 Re 9,25; 2 Re 5,17; 2 Re 10,24). Era officiato in occasioni speciali: celebrare la restituzione dell'arca o il suo insediamento nella tenda del convegno (1 Sam

⁹ Secondo Heger, l'olocausto fu introdotto nel culto ufficiale solo a partire da Acaz (734-715 a.C.), benchè fosse presente già prima nelle celebrazioni private (1999, p. 329).

6,14-15; 2 Sam 6,17), inaugurare il Tempio (1 Re 8,62-64); invocare l'aiuto di Dio in battaglia (1 Sam 7,9); placarne la collera (1 Sam 13,12; 2 Sam 24,25), ringraziare per un dono ricevuto (1 Re 3,25). Come abbiamo già accennato, questo tipo di sacrificio non era una peculiarità del culto israelitico dal momento che era praticato con modalità apparentemente identiche dai sacerdoti di Ba'al (1 Re 18,20ss; 2 Re 5,17).

Il rito si svolgeva secondo uno schema abituale: il sacrificante conduceva l'animale davanti al tempio per l'approvazione dopodiché lo uccideva. Il sacerdote versava il sangue intorno all'altare e bruciava su di esso le parti dell'animale smembrato, così che il suo fumo saliva ('*ālāh*,) a Jahvè; né il sacrificante, né il sacerdote ricevevano una parte (Fohrer, 1969).

Poiché nulla della vittima era utilizzata a fini alimentari, l'olocausto era un sacrificio dispendioso che poteva essere celebrato con continuità e frequenza solo se finanziato dall'istituzione centrale. Era dunque per ovvie ragioni piuttosto infrequente nel microculto familiare, dove certamente si prediligeva lo *zebah*, mentre divenne sempre più importante nel macroculto ufficiale.

Le differenze tra lo *zebah* e l'olocausto non si esaurivano però nelle circostanze economiche che ne consentivano o meno l'attuazione. Qualcosa di intrinseco al rito stesso li qualificava come due azioni religiose di genere sostanzialmente diverso. Vorrei soffermarmi brevemente su questo aspetto.

Il sacrificio *zebah* seguiva un andamento che potremmo chiamare ciclico: la realtà profana dell'esperienza umana comune era temporaneamente interrotta durante il tempo sacro dell'immolazione della vittima e dello spargimento di sangue ma era ripristinata con il banchetto, che pur rimanendo nella dimensione del rito, autorizzava il consumo della vittima in una delle più naturali attività umane, il mangiare insieme, la condivisione alimentare, la commensalità. Nel '*ōlāh* invece l'esperienza del sacro cominciava con l'immolazione e raggiungeva il suo apice con la combustione della vittima dal fuoco divoratore di Jahvè (1 Re 18,38; Gdc 6,18-22 ; Gdc 13,15-20). Il rito terminava quando la vittima era completamente bruciata. Nulla era dunque autorizzato al consumo umano, tutto si esauriva nel sacro di quel momento in cui Dio consumava, dissolveva, bruciava l'intera vittima facendola salire al cielo sottoforma di fumo. La dissoluzione della vittima doveva essere la via d'accesso all'esperienza totale del sacro numinoso.

Mentre dunque lo *zebah* santificava la funzione alimentare e lo spirito di condivisione del pasto, il '*ōlāh* manifestava il mistero e la potenza di Dio. La progressiva centralità che assunse il '*ōlāh* nel macroculto e nella teologia sacerdotale andò infatti di pari passo con l'affermarsi della concezione di Jahvè come sovrano potente, reggitore del mondo, potenza sacra inviolabile che dimorava nel Tempio di Gerusalemme e a cui tutto era reso in quanto tutto a lui apparteneva. Si noti come anche lo *zebah* con la denominazione di *š^elāmîm* nella teologia del tempio subì i mutamenti di significato che abbiamo indicato poco sopra, con un'accentuazione di ciò che è restituito a Dio, sangue e grasso, in quanto proibito all'uomo, piuttosto che di ciò che è reso disponibile all'uomo.

Dal punto di vista politico inoltre l'olocausto rispetto al sacrificio *zebah* che prevedeva il banchetto finale a cui partecipavano tutti i presenti al rito ed aveva dunque una forte

dimensione comunitaria, implicava un rapporto più diretto e intenso tra l'offerente e Dio attraverso la sola mediazione della vittima e si prestava meglio a veicolare l'idea di un rapporto privilegiato tra il re e Dio.

4.3 Offerte *minḥah*

Nei testi antichi anteriori all'esilio questo termine è utilizzato con il significato generico di dono, tributo, omaggio a Jahvè, valevole sia per sacrifici cruenti sia per le offerte farinacee (1 Sam 2,17.29; 10,27; 26,19) o con il significato specifico di offerta vegetale (1 Sam 2,29; 3,14; Is 19,21; Ger 14,12; Salmi 20,4; Am 5,22) (cfr. De Vaux, 1960, p. 417-18). La parola è utilizzata in circostanze non religiose per indicare un "dono" ordinario fatto da un uomo a un altro uomo (Gn 32,13-14), ma la sua applicazione al linguaggio cultuale e alla relazione asimmetrica tra uomo e Dio dà all'offerta la sfumatura di propiziazione. Alcuni passi antichi testimoniano questo significato. In 1 Sam 26,19 Davide implora Saul dicendo "Se il signore ti ha incitato contro di me, fa ch'io possa placarlo con un *minḥah*". In Gen 32,21, Giacobbe cerca di placare il fratello Esaù con un dono di un contingente di animali pensando: "Lo placherò con il dono che mi precede e in seguito mi presenterò a lui; forse mi accoglierà con benevolenza" (cfr. Milgrom 1991). Marx (2000, p. 35) fa notare come il *minḥah* si configuri in modo analogo al dono che intercorre tra sovrano e suddito o vassallo e agricoltore. Forse proprio il legame con i doni provenienti dal lavoro della terra diede progressivamente a questo termine il senso di un'offerta puramente vegetale.

In epoca monarchica erano senz'altro praticate offerte di primizie vegetali (Dt 8,8), e di altri prodotti basilari dell'agricoltura (cereali e olio d'oliva). Offerte di pane e vino accompagnano il sacrificio di Anna a Silo (1 Sam 1,24) e pani rotondi e otri di vino sono portati dai pellegrini a Betel insieme alla vittima secondo 1 Sam 10,3. Questi alimenti dovevano arricchire il dono alimentare offerto a Jahvè e anche completare le pietanze del banchetto sacrificale. Le deposizioni dei pani dell'oblazione per Jahvè, chiamati *leḥem happânîm*, è probabilmente un'usanza antica dal momento che compare già nell'antico racconto di 1 Sam 21,3-7: dove, in opposizione a pani comuni, sono menzionati pani sacri, posti davanti a Jahvè e periodicamente sostituiti con pagnotte fresche.

Offerte vegetali furono all'occorrenza offerte anche ad altre divinità. Geremia documenta la preparazione e l'offerta alla regina del cielo di focacce e libagioni (Ger 7,8), e la fumigazione di incenso (Ger 44,17).

L'offerta di incenso è da alcuni ritenuta introduzione tardiva del periodo post-esilico poiché l'espressione specifica *q^e toret sammîm*, non compare nei testi precedenti l'Esilio. Tuttavia, come fa notare De Vaux (1960, p. 418), riti equivalenti sono menzionati in passi antichi (Ger 6,20; 41,5), un altare dei profumi era presente già nel Tempio di Salomone, e anche la colonia ebraica di Elefantina praticava già prima del 525 a.C. offerte vegetali e di incenso. Inoltre offerte di incenso erano ampiamente

praticate da altri popoli vicini di Israele, soprattutto presso gli egiziani. Supponiamo quindi con un buon grado di attendibilità che offerte di fumo a base di aromi fossero già in uso nel periodo monarchico.

4.4 Sacrifici per la colpa

L'esistenza di sacrifici espiatori in epoca pre-esilica è questione discussa. Generalmente gli studiosi (ad es. Rowley 1950, p. 85) ammettono che sebbene i testi legislativi sui sacrifici espiatori (Lev 4; 5) abbiano ricevuto una redazione tardiva, essi conservino traccia di pratiche più antiche, ma quanto indietro si spinga tale patrimonio culturale non è facile dire.

Secondo l'esegesi inaugurata dal Wellhausen il sacrificio di espiazione (*ḥāṭṭa't*) e il sacrificio di riparazione (*'āšām*), citati per la prima volta in Ezechiele, sarebbero stati introdotti, immaginati, prospettati in epoca esilica e poi sistematizzati nel codice sacerdotale e celebrati con sempre maggior frequenza e importanza in età post-esilica. L'assenza di questi due rituali nel Deuteronomio risalente alla tarda età monarchica sarebbe infatti la prova che essi erano sconosciuti prima di questo termine. Il rigore di questa tesi è stato però nel corso del tempo ammorbidito e altri studiosi hanno addotto prove a favore di una maggiore antichità dei due rituali espiatori.

Qui mi limiterò a illustrare alcune argomentazioni portate dal De Vaux. Secondo l'illustre autore francese, il fatto che il deuteronomio non menzioni i sacrifici *ḥāṭṭa't* e *'āšām* non è un argomento probante, dal momento che il testo non parla neppure delle offerte, dei profumi, dell'incenso, dei pani di proposizione che pure facevano senz'altro parte del rituale pre-esilico. Le omissioni del deuteronomio si spiegano con il fatto che la sua finalità compositiva non era quella di descrivere il rituale pre-esilico del Tempio bensì quello promuovere l'unità del santuario e specificare i diritti dei sacerdoti. Un altro testo legislativo va invece considerato come espressione del rituale pre-esilico, la Legge di Santità (Lev 17-26) che De Vaux ascrive, seguendo una certa critica letteraria, nelle sue parti principali, agli ultimi tempi della monarchia. Essa contiene indicazioni circa l'olocausto, il sacrificio di comunione, un accenno ai rituali di espiazione e al significato del sangue (Lev 17,11) e testimonierebbe pertanto che sacrifici di espiazione erano noti per lo meno nella tarda età monarchica¹⁰.

Testimonianze positive di questi sacrifici nei testi storici antichi sono rare e discusse; la più pregnante è quella di 2 Re 12,17: "Il denaro del sacrificio di riparazione (*'āšām*) e del sacrificio di espiazione (*ḥāṭṭa't*) non era portato nel tempio del Signore, ma era per i sacerdoti". Sono citati i due rituali ma non sono specificate le circostanze in cui essi erano offerti; inoltre non è chiaro se si tratti semplicemente di un'ammenda pecuniaria per mancanze simili a quelle che richiedono un *ḥāṭṭa't* o un *'āšām* o si tratti di una tassa che accompagnava i sacrifici. In ogni caso il passo attesta che i due riti erano conosciuti e comportavano un risarcimento in denaro ai sacerdoti, così come successivamente la

¹⁰ Inoltre, secondo De Vaux (1964), è per lo meno strana l'idea che nuove forme culturali siano state inventate durante l'esilio, in cui non si praticava alcun rito esteriore; e va notato che il testo di Ezechiele pur citando ripetutamente *ḥāṭṭa't* e *'āšām*, non ne spiega il significato e nemmeno ne dettaglia il rituale, supponendo i lettori già li conoscessero.

carne dei due sacrifici sarà destinata ai sacerdoti (Ez 44,29). Vi è poi un accenno in Osea 4,8 dove i sacerdoti sono accusati di nutrirsi del “peccato” (*ḥāṭṭa ’t*) del popolo e di essere avidi della sua “iniquità” (*’āvôn*). Qui potrebbe trattarsi di un riferimento esplicito al sacrificio *ḥāṭṭa ’t* le cui carni sono poi consumate dai sacerdoti, ma il contesto altamente metaforico e sociale, definito anche dal successivo *’āvôn* (iniquità), permette anche di concepire *ḥāṭṭa ’t* in senso generale come peccato. In tal caso il profeta starebbe deplorando la connivenza dei sacerdoti nel peccato del popolo. Vi è il passo di Michea 6,7: “Gradirà il Signore migliaia di montoni e torrenti di olio a miriadi? Gli offrirò forse il mio primogenito per la mia colpa (*pesah*), il frutto delle mie viscere per il mio peccato (*ḥāṭṭa ’t*)?”. Qui si allude forse al sacrificio di un primogenito per un peccato, ma non è chiaro se si tratti di un rito occasionale o proprio del sacrificio *ḥāṭṭa ’t*. In ogni caso il passo documenta una prassi sacrificale legata al peccato.

E’ verosimile d’altra parte che un valore espiatorio fosse già insito nelle aspersioni di sangue dei sacrifici comuni e che una virtù particolarmente benefica del sangue fosse già riconosciuta, come dimostrano il rito pasquale (Es 24,8), il rito di consacrazione dei sacerdoti (Lv 8,23) e il rito di alleanza (Es 12,22). Come abbiamo accennato nel capitolo precedente, dopo l’insediamento stabile, le aspersioni di sangue vennero effettuate non più sulle tende/case degli israeliti bensì sugli oggetti sacri per la consacrazione dell’altare o del tempio. Inoltre una medesima virtù espiatoria poteva essere già presente nel sacrificio *’ōlāh*¹¹.

E’ poi probabile che nella tarda età monarchica, alcuni sacrifici fossero celebrati privatamente e intimamente con un significato espiatorio. Il senso di instabilità diffusa generato dalla situazione politica precaria già dall’VIII secolo, dovette tradursi talora in atti sacrificali volti a placare la collera di Jahvè ritenuta l’origine della sventura. I profeti nella loro critica ai costumi dell’epoca sembrano infatti biasimare l’eccessivo ricorso al culto sacrificale per propiziare Jahvè (Am 4,4-5; 5,22; Os 8,13; Is 1,11) e Michea (6,7) condanna espressamente la concezione secondo cui la colpa poteva essere espiata con l’offerta del primogenito.

Queste evidenze sommate ci fanno propendere, con il De Vaux, per una posizione accomodante. Se in epoca monarchica “sacrifici espiatori esistevano, erano meno frequenti dell’olocausto e del sacrificio di comunione. Erano forme derivate che presero maggiore importanza quando la catastrofe nazionale ebbe dato alla gente il sentimento più vivo della colpevolezza e quando si fu sviluppato un senso più raffinato delle esigenze di Jahvè e della gravità della colpa del peccato” (De Vaux, 1964, p. 95).

¹¹ Come ho già segnalato altrove, il senso stesso dell’olocausto in cui nulla spettava al consumo umano implicava di per sé una forma di autorinuncia espiatoria. In proposito si veda anche Heger P. (1999), p. 334n.

4.5 Atti di auto-rinuncia

Accanto ai sacrifici in senso stretto, i testi più antichi riportano atti di devozione personale in cui è implicita una rinuncia dell'offerente. E' stato Oesterley (1937, pp. 143-151) il primo a porre l'accento su questi atti come azioni sacrificali simboliche. Uno dei testi più espliciti a riguardo, 2 Sam 24,24, racconta di come Davide, rifiutò di sacrificare a Jahvè gli animali ricevuti in dono da Arauna, dicendo: "Non voglio sacrificare a Jahvè, mio dio, dei sacrifici che non costano nulla!". Davide pagò pertanto le offerte all'uomo, e celebrati i sacrifici, la collera di Jahvè si placò (cfr. 1 Cr 21,22-25). Qui l'atteggiamento di Davide nasce dalla convinzione che l'atto di devozione debba comportare una quota di privazione personale. L'interessante di questo episodio è che la rinuncia non è richiesta da Dio come condizione di efficacia del rito (benché il rito abbia poi effetto), né è imposta da qualche vincolo legale, ma sembra piuttosto dettata dal sentire personale del sovrano.

La peculiare devozione di Davide compare anche un altro episodio narrato in 2 Sam 23,15. Dopo una vittoria sui filistei, Davide, accampato nel suo rifugio, soffre la sete ed esprime il desiderio di abbeverarsi al pozzo che è però presidiato dai filistei. Tre valorosi sudditi si offrono di compiere l'impresa e dopo una rischiosa incursione nell'accampamento nemico, riescono a prelevare dell'acqua e a portarla a Davide. Egli però a questo punto si rifiuta di berla e la versa in libagione a Jahvè dicendo: "Che Jahvè mi guardi dal berla! Non è forse il sangue degli uomini che hanno messo a repentaglio la loro vita?" (2 Sam 23,17). Questo racconto da un lato conserva tracce di concezioni arcaiche nell'idea che un bene (l'acqua) conseguito con il rischio della vita di altri, contenga qualcosa del donatore (il sangue) che, se consumato liberamente, esigerà una ricompensa o una vendetta. La soluzione trovata da Davide è quella di donare a Dio il frutto di quel gesto eroico; così facendo egli non solo si sgancia dal meccanismo della ricompensa, ma, togliendo ogni utilità pratica al gesto, lo fa entrare nella sfera del sacro¹². Dall'altro lato il passo ben illustra un circolo di virtuoso di devozione in cui alla disponibilità dei tre uomini di rischiare la propria vita per il re, segue un atto corrispondente di auto-privazione fatto da Davide per il suo Dio.

La dimensione della rinuncia è ravvisabile anche nell'usanza della consacrazione dei bambini a Jahvè (1 Sam 1,11). Quando Anna offre il figlio Samuele come consacrato al Tempio in ottemperanza al voto fatto l'anno prima, certamente paga un prezzo emotivamente intensissimo. Ancora più profonda è la rinuncia richiesta ad Abramo con il sacrificio del figlio Isacco (Gn 22). Qui la scena acquista i toni di estrema drammaticità, sia perché la richiesta appare sproporzionata, sia perché è Dio a imporla.

Un elemento di rinuncia forzata o indotta da dio è presente anche nella pratica del *hērem* "anatema" che comportava oltre allo sterminio dei nemici vinti, la distruzione totale del bottino di guerra. La privazione che doveva comportare questa norma è ben

¹² Si veda in proposito la teoria di Bataille sul sacrificio al capitolo 5 e 11 del presente lavoro.

espressa in 1 Sam 15, dove Saul, dopo aver sconfitto e sterminato gli Amaleciti, contravviene a tale norma e risparmia dalla distruzione il bestiame migliore e gli oggetti di valore per alimentare il popolo. La trasgressione non rimane impunita; nemmeno l'intenzione di Saul di sacrificare a Dio i beni sottratti alla distruzione, vale a placare la collera di Jahvè e Saul viene rigettato come re. Qui è probabile che una concezione antica che ordinava di bruciare i beni dei nemici per allontanare le forze demoniache ivi presenti (cfr. cap 1) – evidentemente non potevano essere offerti in sacrificio a Jahvè perché contaminati da influenze nocive – sia stata riletta in chiave deuteronomistica¹³, come manifestazione della totale rinuncia e obbedienza a favore di Jahvè.

Altre pratiche implicanti una forma di auto-privazione, attestate già nel periodo monarchico sono il digiuno (1 Sam 14,24; 2 Sam 12,21-23), l'uso di "vestire il sacco" (2 Sam 3,31; 1 Re 21,27-29; 2 Re 19,1; Is 20,2; 22,12; Ger 6,26), la rasatura del capo (Is 22,12), il cospargimento di cenere sul corpo (Ger 6,26; Ez 27,30; Dan 9,3), e di polvere sul capo (Gios 7,6; 2 Sam 13,19; Ez 27,30).

Questi atti potevano servire a mostrare pubblicamente la contrizione del lutto (2 Sam 3,31), oppure a suscitare la benevolenza di Dio (Ger 36,9) e placarne la collera (1 Re 21,27-29; 2 Sam 12,21-23). L'umiliazione psicofisica cui si sottoponeva l'uomo con il digiuno *šôm* (2 Sam 12,16), talora resa dall'espressione ebraica *'innāh nepeš*, "affliggere l'anima", era una forma di autopunizione per una colpa commessa in precedenza (1 Sam 7,6) o un avvilito che esprimeva il riconoscimento della sovranità di dio (1 Re 21,27); poteva smuovere Jahvè ad una per lo meno temporanea compassione (1 Re 21,27-29), oppure no (Davide 2 Sam 12,21-23). Era anche un rito che accompagnava le cerimonie di lutto (1 Sam 31,13).

Il digiuno, come forma di abbassamento volontario collettivo o individuale, doveva essere un'antica tecnica di impetrazione che serviva a scongiurare periodi di fame e carestia con un atto paradossale di auto-privazione (Oesterley p. 146). Esso acquisì progressivamente tratti espiatori marcati (Lv 16,29) quando, dopo l'esilio, cominciò a crearsi una forte coscienza del peccato di Israele¹⁴.

In questo gruppo rientrano anche gli atti di automutilazione (incisioni con spade e lance con effusione di sangue), praticati però nelle cerimonie dei Cananei, e screditati (1 Re 18,28) o condannati dall'Antico Testamento (Dt 14,1).

Infine un esempio vivente di auto-limitazione come devozione a Dio è la figura del nazireo (prima menzione in Gdc 13,2-14), che in nome della sua consacrazione a Jahvè, si asteneva dal vino e da qualsiasi prodotto della vigna, non si radeva il capo, e doveva evitare il contatto con i cadaveri e le tombe. Queste restrizioni dovevano preservarlo dalle fonti di impurità e consentirgli la maggiore vicinanza a Dio in virtù del voto. Anche i recabiti conducevano una vita segnata da una volontaria rinuncia alle usanze

¹³ Il primato dell'obbedienza sui sacrifici espresso in 1 Sam 15,22ss è di chiara matrice deuteronomistica.

¹⁴ La storia deuteronomistica si premura di mettere in risalto la colpa del popolo ebraico come causa dei tragici e drammatici momenti storici di Israele: la distruzione di Samaria e quella di Gerusalemme. In seguito tutta la storia è dominata da un profondo senso di colpa per non aver saputo realizzare il progetto di Dio (Esd 9,6-15; Ne 9,9-36; Dan 9,4-19).

sedentarie - secondo Geremia 35,6-7, essi non bevevano vino, non costruivano case, né si dedicavano ad attività agricole, e abitavano in tende – ma era motivata, non da un desiderio di punizione o da uno spirito di contrizione, quanto dal convincimento che la vita nomade fosse lo stile di vita più gradito e consono alla volontà di Jahvè.

4.6 Sacrifici umani

Tra i testi databili con buona probabilità all'età monarchica è descritto il caso del re di Moab, Meshah, che di fronte all'ennesima sconfitta contro gli israeliti, ricorre all'estremismo, e offre suo figlio in olocausto, (2 Re 3,27) scatenando l'orrore degli israeliti e la loro ritirata. Accanto a questa citazione isolata attribuita a un re straniero, disponiamo però di molteplici attestazioni circa la diffusione e la pratica di bruciare bambini sul fuoco come "culto (di) Molok" documentato per il VIII-VII secolo a.C.. Riferimenti a tale uso cruento si hanno in II Re 16,3; 17,31; 21,6; 23,10; Ger 7,31; 19,5; Deut 12,31; 18,10; Ez 16,21; 20,31; 23,37. I testi più espliciti indicano come luogo di culto la valle di Ben Hinnom, la Geenna, situata immediatamente a sud di Gerusalemme dove vi era il *tophet*, un rogo, che è brevemente descritto in Is 30,33¹⁵.

Gli studiosi si sono interrogati in modo particolare sull'identità del dio Molok e sui dettagli del suo culto. Secondo la posizione tradizionale, Molok era una divinità del mondo sotterraneo di origine cananea (Moraldi, 1956; De Vaux, 1960; Fohrer, 1969, ecc.) avente speciali relazioni con il fuoco e al quale si ricorreva in caso di malattie, miseria, guerre, calmandone l'ira con sacrifici di bambini (Moraldi, 1956, p. 106). Vi sarebbero infatti paralleli significativi a Cartagine dove sono attestati sacrifici di bambini nel culto di Ba'al Hammon designati con l'espressione *molk* (De Vaux, 1960, p. 78) e presso i fenici, che conoscevano il termine *mlkn*, indicante una divinità, vocalizzata da Gordon (1947) *Milkom*, oppure una specifica classe di sacrifici di bambini (De Vaux, 1960). Eissfeldt (1935) ha proposto che anche nell'Antico Testamento, *Molok* fosse un termine tecnico per il sacrificio di bambini, o per il sacrificio animale sostitutivo di questo, ma tale conclusione non ha convinto molto perché quasi tutti i passi biblici alludono verosimilmente ad una divinità.

I dati comparativi e le numerose attestazioni bibliche hanno portato alla constatazione diffusa che tra l'VIII e il VII sec. a.C, su influenza cananea, sacrifici di bambini furono effettivamente celebrati anche dagli israeliti. La pratica venne poi proibita e stigmatizzata come culto straniero ai tempi di Giosia (Albertz, 1992, p. 309).

I limiti di questa spiegazione, per il resto alquanto verosimile, sono (1) l'assenza di testimonianze circa il culto di Molok prima del VII secolo, dato per lo meno insolito, considerando che le commistioni con pratiche cananee furono alquanto precoci, e (2) l'esclusivo riferimento a influssi cananei/fenici in un periodo in cui l'influenza assira, doveva essere, per la dominazione politica in atto, alquanto più rilevante.

Più recentemente sono stati fatti dei tentativi per ricollegare il culto di Molok alle pratiche e credenze assire. In questa direzione si sono adoperati Weinfeldt (1972) e Albertz (1992). Il

¹⁵ "Profondo e largo è il rogo; fuoco e legna abbondano".

primo ha spiegato il termine Molek come un appellativo divino di *melek*, “re”, deformato per scherno con le vocali di *bōšet*, “vergogna, obbrobrio”. Tale epiteto sarebbe tipico del dio assiro Adad-milki, “Re Adad”, a cui certe fonti assire del IX-VII sec. a.C. attribuiscono un culto caratterizzato dal “bruciare i bambini” (Albertz, 1992, p. 310-12) e consacrare le figlie al tempio come prostitute sacre. Questo singolare accostamento tra i verbi bruciare e consacrare ha indotto Weinfeldt a pensare che la radice *šrp* “bruciare” in questo contesto non abbia un significato letterale, ma indichi simbolicamente “il trasferimento alla divinità della proprietà dei bambini”. Stando a questa ricostruzione, il culto di Molek avrebbe quindi una derivazione assira dal dio Adad-milki e non prevederebbe un reale sacrificio di bambini ma una consacrazione al Dio¹⁶.

Approfondendo questa ipotesi, Albertz (1992) ritiene che l’insolita espressione “far passare figli e figlie per il fuoco” (*hē’ēbîr....bā’ēš*) (II Re 16,3; 17,31; 21,6; 23,10) potrebbe indicare un rito di purificazione preliminare alla presentazione o dedizione di bambini al Dio, e non un olocausto che sarebbe stato indicato con il termine specifico (*’ōlāh* citato solo in Ger 19,5). I paralleli assiri suggeriscono che i bambini consacrati sarebbero diventati sacerdoti e sacerdotesse oppure personale cultuale per i servizi più umili come ieroduli o prostitute sacre. Sfondo di questa massiccia offerta di bambini ai templi poteva essere un voto fatto di fronte all’angosciosa prospettiva di non avere figli come nel caso di Samuele (1 Sam 1), ma anche motivazioni più concrete legate alle difficoltà economiche nel mantenimento dei figli.

Questa interessante interpretazione presenta tuttavia alcuni limiti. Le fonti assire che dovrebbero stabilire un collegamento metaforico tra “il bruciare i bambini” e “consacrarli alla divinità” non sono affatto inequivocabili. Il testo succitato infatti dice: “egli brucerà (*šārapu*) i suoi sette figli davanti ad Adad e consegnerà (*rāmu*) le sue sette figlie a Ishtar affinché servano da prostitute sacre” (cit. in Albertz, 1992, pp. 310-11). Le due azioni, bruciare e consegnare, sono giustapposte nella stessa frase ma non sembrano essere tra loro equiparate. Non c’è pertanto una ragione decisiva per provare che la radice *šrp* in questo contesto abbia valore metaforico. Al contempo dobbiamo rilevare che nessuna citazione biblica dichiara la finalità purificatoria, dedicativa del rito; finalità che invece è espressamente menzionata per altri riti¹⁷.

Non è invece da escludere la derivazione assira dell’usanza, come sembra accennare 2 Re 17,31 che descrive l’introduzione di culti assiri in Samaria tra cui la pratica di bruciare i figli nel fuoco. Questo indizio non è però a nostro avviso sufficiente per poter pervenire ad una sentenza definitiva in proposito.

Opteremo dunque per una conclusione sfumata. Come abbiamo avuto modo di illustrare nel precedente capitolo, l’idea di un sacrificio umano quale strumento di relazione con dio non era completamente estraneo alla mentalità israelitica antica, che la condivideva con altri popoli del vicino oriente antico. In questa configurazione di idee esso potè talora sublimarsi e divenire simbolo di una totale obbedienza e fiducia a Dio (Gen 22); talora potè declinarsi in modo incruento in una consacrazione dei di alcuni uomini a Dio (consacrazione dei Leviti) o in un riscatto in denaro. Tra VIII e il VII sec. a.C., su

¹⁶ Questa lettura simbolica del sacrificio umano coincide tra l’altro con la comprensione rabbinica dei passi biblici sui sacrifici dei primogeniti e sul culto di Molek.

¹⁷ Vi è poi da valutare l’attendibilità delle fonti bibliche che menzionano questa pratica. Può anche essere, come sostiene Albertz, che il Deuteronomio, nella sua condanna ai costumi stranieri, abbia volutamente esagerato la brutalità e la frequenza del culto di Molok, ma non c’è ragione di attribuire a Geremia ed Ezechiele il medesimo intento mistificatorio, pensando che essi abbiano voluto deplorare una pratica mai realmente esistita.

influsso delle pratiche cananee e fenice, e forse anche assire, è del tutto probabile che nella religione popolare questa idea si sia concretizzata in veri e propri sacrifici di bambini al dio Molok/Molek. Tale pratica d'altro canto, circoscritta nello spazio e nel tempo, fu condannata da tutti i principali esponenti della religione jahvista e non divenne mai legale, né corrente.

5. Concezioni sacrificali: i Profeti

5.1 Lineamenti della predicazione profetica

I conflitti politico-teologici che avevano accompagnato la nascita e l'affermazione dello stato monarchico, assunsero una dimensione totalmente nuova con i grandi profeti individuali dell'VIII secolo. L'opposizione incondizionata alla politica monarchica, ai costumi sociali, alle istituzioni religiose dell'epoca, in questi grandi riformatori non prese la via dell'insurrezione ma si concretizzò in una riflessione teologica e poetica tra le più alte del pensiero biblico. Amos, Osea, Isaia, Michea, Sofonia, e più tardi Geremia ed Ezechiele furono profeti itineranti sganciati dalle istituzioni¹⁸, operanti in Israele e Giuda tra il VIII e il VI sec. a.C., dotati di una acuta sensibilità alla crisi sociale-politica e di una raffinata pre-comprensione dell'evoluzione storica dei tempi, che li spinse a denunciare con forza la decadenza dei costumi sociali, politici, religiosi e a preannunciare nel nome di Jahvè la fine rovinosa della nazione e dello stato, pur di spronare il popolo e le istituzioni a un mutamento radicale (Osea, Geremia, Ezechiele, p.312).

L'ampiezza e la profondità del messaggio profetico non ci consentono di offrirne una trattazione esauriente in questa sede, né di differenziare le varie voci; tuttavia cercheremo di delineare per sommi capi la concezione profetica della storia e l'atteggiamento nei confronti del culto sacrificale.

Sensibili alla decadenza politica e sociale di Israele e Giuda nell'VIII secolo, minacciate ambedue dalla crescente potenza assira, i profeti interpretarono in chiave religiosa gli avvenimenti cui furono testimoni e cercarono con la loro predicazione talora eccentrica, bizzarra, dirompente di modificare il corso tragico degli eventi che era ai loro occhi in qualche modo già irrimediabilmente segnato. La situazione di instabilità e vulnerabilità in cui versavano Israele e Giuda era per essi il frutto dell'assommarsi sempre più ingente e gravoso dei peccati commessi dagli Israeliti dall'insediamento in Palestina in poi. Per Osea l'apostasia era cominciata quando, giunto nel paese fertile, Israele si era illuso, con il suo lavoro, di potersi procurare il benessere da sé e di non dipendere più unicamente dall'aiuto di Jahvè. Il tempo della schiavitù d'Egitto era dimenticato e con esso anche il fautore di quella gloriosa libertà. La fase sedentaria con le sue istituzioni e

¹⁸ che esercitarono la loro attività non professionalmente ma a motivo della loro vocazione che li aveva strappati alla loro originaria occupazione.

le conseguenti seduzioni del potere e della ricchezza, aveva snaturato la semplicità del culto che, nella vita nomade, era libero dalle complicazioni cittadine e la monarchia; inoltre, segnando l'origine di un potere distinto da quello di Dio (Os 9,15ss), aveva ulteriormente rinfrancato l'orgoglio di Israele. Gli anni seguenti avevano visto avvicinarsi le continue apostasie nei confronti di Jahvè (empietà, idolatria, falsi profeti, prostituzione sacra, riti cruenti) e i ripetuti sforzi di Dio di riportare i suoi fedeli sulla retta via, con azioni benefiche e propizie, con il richiamo dei profeti e dei servi di Dio (Ger 7,25), o con azioni punitive ma pur sempre educative. Così Amos interpreta i flagelli mandati da Dio come un richiamo, un correttivo per precedenti scelte sbagliate compiute dall'uomo (Am 4).

La storia era pertanto un susseguirsi di atti relazionali tra Dio e l'uomo in cui all'infedeltà umana faceva sempre da contrappunto la fedeltà incondizionata di Dio. Osea rende l'intimità e la forza emotiva di questo rapporto con la metafora del matrimonio (Os 2) in cui Israele tradisce, e Dio instancabilmente perdona. Ma Jahvè non è un dio impassibile e distaccato, anzi, è dotato di passioni travolgenti, così Osea ricostruisce il divampare delle emozioni divine – che egli stesso aveva conosciuto nella sua vita coniugale - dalla collera alla delusione, alla vendetta e poi anche la benevolenza e perdono. L'ira (Is 5,25) però si accresce al moltiplicarsi dei peccati degli uomini. E, quando all'idolatria si aggiungono i mali sociali perpetrati dai regnanti e dalle classi dirigenti, Israele, come una donna traditrice, rischia di essere ripudiata (Ger 3,8).

Michea (2) denuncia le trasgressioni di ordine sociale: l'avidità di denaro, l'oppressione dei poveri, l'abuso del potere da parte della classe dirigente, e la frode da parte dei veggenti che emettono oracoli dietro lauto compenso. Amos (6) condanna l'inosservanza della giustizia e l'oppressione dei poveri; Osea deplora le frequenti imprecazioni, menzogne, assassini, furti, adulteri e violenze. Isaia aggiunge che tutto ciò è compiuto come se dio non esistesse, in un'inflazione di orgoglio e superbia (Is 1,2-3). Non solo l'uomo si è dimostrato ripetutamente colpevole ma non ha saputo fare delle sventure un'occasione per un ritorno a Dio e si è illuso di potercela fare con le proprie forze. Secondo Osea (7,8ss), il popolo di Dio ha commesso un grave errore nel momento in cui si è alleato, per sentirsi sicuro, alle due grandi potenze: Assiria ed Egitto. Confidare nella politica delle alleanze e nella forza dell'esercito significa confidare più nelle risorse umane che nel Dio liberatore (Os 10,13ss). Anche per Geremia, Israele dovrà scoprire a sue spese che gli appoggi politici sono insufficienti a stornare la minaccia della sventura nazionale (Ger 2,4ss). L'orgoglio della ricchezza e del benessere aveva indotto gli israeliti a dimenticare Dio (Os 13,6).

Tutte le singole colpe hanno però la loro causa in un atteggiamento globale e fondamentale dell'uomo, il rifiuto della fiducia in Jahvè e nella totale dedizione a lui, la rivolta, il distacco da dio. Per Amos la radice è l'ingratitude, per Osea l'intima avversione e ostilità contro dio, per Isaia l'orgoglio e la presunzione, per Geremia la menzognera malizia e la malvagità (Fohrer, 1969, p. 307).

Tutte queste colpe ripetute e svariate si riflettono nella relazione con Dio indebolendola (Os 13,6); infrangendola e scatenando l'ira di Jahvè (Is 5,25; 13,5; Sof 3,8; Os 5,10; 8,5; Ger 6,11).

La minaccia esterna della potenza assira, che i profeti percepivano acutamente e dolorosamente, si trasfigura nella loro predicazione nello strumento della collera di Dio (Is 10,5). I profeti predicano nel nome di Jahvè le sventure e i patimenti più terribili per il popolo. Osea (9,1-6) prospetta un periodo di tristezza e di sottomissione a una nazione straniera, paragonabile al soggiorno in Egitto sotto il potere del faraone. Michea annuncia che Giuda verrà deportato (Mic 4,9-10), e il destino del popolo di Israele sarà di vivere disperso tra nazioni straniere. Isaia minaccia invasioni straniere (5,26-30) e la devastazione di Gerusalemme e Giuda (Is 10,1-4). Amos (7,1-9,15) si serve di immagini mitiche e concrete per preannunciare la fine di Israele: lo sciame di locuste, il fuoco distruttore, la distruzione del santuario di Betel. Con queste funeste previsioni, i profeti vogliono spazzare via ogni convinzione di salvezza gratuita in virtù dell'elezione o della presenza di Dio nel Tempio di Gerusalemme. Per quanto il popolo di Dio confidi nella salvezza d'ufficio, la fine è vicina e inevitabile.

Il destino terrifico che attende il popolo d'Israele si condensava nell'immagine peculiare *del giorno di Jahvè* (Am 5,18), anche chiamato *il giorno della vendetta* (Is 34,8), *della sventura* (Ger 17,16ss), *della rovina* (Ger 46,21) e *della prova* (Ger 50,27; Mic 7,4) o semplicemente *il giorno* (Ez 7,7). Tradizionalmente considerato (Gdc 5) come il tempo sublime della salvezza per Israele e della catastrofe per i nemici, il suo significato venne completamente ribaltato dai profeti. Amos specifica che il giorno di Jahvè non significa luce (salvezza) ma tenebre (sventura) (Am 5,18-20). Isaia parimenti lo descrive come il giorno della rovina di Gerusalemme (Is 2,12-17). Secondo Sofonia, in quel giorno Dio indirà un grande sacrificio cosmico e i peccatori di Gerusalemme saranno puniti (Sof 1,7-9). La metafora sacrificale nel giorno del signore è usata anche da Geremia (46,10). L'intenzione dei profeti è quella di polemizzare contro una concezione evidentemente radicata nella mentalità di Israele, in base a cui l'elezione era garanzia di salvezza sempre e comunque. Michea deplora espressamente il principio centrale della teologia gerosolimitana del Tempio secondo cui nulla poteva incombere sul tempio di Gerusalemme perché Jahvè stesso era presente nel Tempio durante la celebrazione del culto (Mic 3,11; Ger 7,4): Israele non è salvo per definizione e l'intervento di Dio non è necessariamente favorevole.

All'uomo, concepito come sull'orlo di un baratro, vicino al tracollo inevitabile, è però riservata un'ultima chance, un'ultima occasione di conversione che si realizza nella sua fondamentale libertà di scelta e che lo pone di fronte a un decisivo aut-aut (Ger 22,1-5; Is 1,19ss): egli può riavvicinarsi a Dio praticando il diritto e la giustizia e allora ne conseguirà la salvezza, oppure ostinarsi nel peccato e allora ne risulterà la sciagura. A ciò servono i ripetuti richiami dei profeti alla conversione, le esortazioni al ravvedimento (Am 5,4ss; 5,14-15) centrate sul motto "tornate indietro" o "cercate" Dio, che è per essi garanzia di salvezza.

L'ultima parola dei profeti non è dunque soltanto un annuncio di condanna e di distruzione; essi vedono anche la possibilità di una nuova salvezza per l'uomo nel suo completo aderire alla volontà di Jahvè. Il decreto punitivo di Dio può essere infine

revocato per Osea (Os 2,16ss); oppure si abatterà sulle città ma non senza le debite distinzioni (Am 9,8-10) che assicureranno la salvezza ai pochi giusti. In ogni caso alla distruzione seguirà una rinascita nazionale ancora più sfolgorante (Am 9,11): gloria e prosperità non si allontaneranno più dalla regione; città e case saranno ricostruite e Gerusalemme, sotto la restaurata dinastia davidica, sarà meta di un pellegrinaggio mondiale e il centro di gravitazione di un'era di pace (Mic 4; 5; cfr Is 2,2-4).

Si deve tener conto del resto che le profezie di salvezza sono molto meno numerose delle invettive e delle minacce e talora sono state aggiunte successivamente. Fohrer fa notare come questo focus sui mali presenti più che sulla salvezza futura sia intimamente legato al senso della predicazione profetica, che non era quello di bypassare illusoriamente il gravoso fardello del presente attraverso fantasie di riscatto ma di spronare al cambiamento nel presente e di “realizzare, qui e adesso con la propria vita, la sovranità di Dio e la comunione con Dio su questa terra” (1969, p. 314).

5.2 I Profeti e il culto sacrificale

Uno dei bersagli più rilevanti della polemica profetica, e che a noi particolarmente sta a cuore, è il macroculto ufficiale. I grandi profeti pre-esilici condannano in toto l'esercizio del culto dei loro giorni il cui funzionamento è ritenuto disonesto, corrotto e inadeguato. Michea accusa sacerdoti e profeti di accettare compensi in denaro per fornire pareri relativi a questioni cultuali, ad esempio se un animale sia idoneo al sacrificio o meno (Mic 3,11); oppure per pronunciare responsi positivi nelle consultazioni oracolari (Mic 3,5-11). Isaia condanna gli usi depravati di sacerdoti e profeti che si ubriacano spesso e volentieri (Is 28,7); Osea si scaglia contro il coinvolgimento del clero con le prostitute sacre del Tempio (Os 4,14). Specialmente Osea prende di mira gli eccessi dei culti della fertilità ormai lungamente penetrati nello Jahvismo: i gozzovigli sfrenati delle feste (Os 4,18) con uso eccessivo di vino (4,11) e le sregolatezze sessuali (4,13); le urla e i gemiti frenetici in occasione di culti di lamento accompagnati da esagerati riti di autolesionismo cruento (incisioni nel corpo Os 7,14 e Ger 16,6) (cfr. Albertz, 1992, pp. 277, 281). Tutto quanto è realmente o idealmente connesso con il culto di Ba'al è disprezzato e condannato: alti luoghi (4,13ss; 10,8), le massebe (9,19; 13,15), gli oracoli arborei (4,12) le immagini divine (4,17; 11,2), la statua taurina di Betel (8,5ss), persino le focacce con l'uvetta (3,1).

In questa critica generalizzata al culto ufficiale si inseriscono anche le invettive dei profeti contro il rito sacrificale, (Amos 4,4-5; 5,22-25; Os 6,6; 8,13; 9,4; 14,3; Is 1,11-13; Mic 6,6-8; Ger 6,20; 7,21-22; 14,12). Il cuore dell'accusa è che olocausti, sacrifici di comunione e altri dispositivi rituali non sono più graditi a Dio (Am 5,21; Os 8,13; Is 1,11; Mic 6,6-8; Ger 6,20) o, addirittura, non lo sono mai stati, come affermano Amos e Geremia (Am 5,25; Ger 7,21). Jahvè è sazio del grasso e del sangue delle vittime (Is 1,11), è infastidito ed esasperato dalle innumerevoli celebrazioni religiose (Am 5,21). Il peccato degli Israeliti ha raggiunto un tale livello di gravità e pervasività (Is 1,15: “le

vostre mani grondano sangue”), che l’ira di Dio non può essere placata con semplici atti culturali come ammenda (Os 8,13); né immolazioni, né canti, né preghiere possono riconciliare un Dio offeso e deluso (Is 1,15-16). Un senso di ineluttabilità traspare spesso dalle parole dei profeti, come se il processo involutivo avesse raggiunto una deriva tale che solo uno sconvolgimento complessivo potrebbe modificare il destino tragico di Israele. Proprio per questo, Jahvè esige un rinnovamento totale dell’uomo, un cambiamento radicale nel suo modo di agire e di vivere; vuole il diritto e la giustizia (Am 5,24), la misericordia e la conoscenza di Dio più dei sacrifici (Os 6,6), che sia praticata l’equità (Os 8,13), l’uguaglianza sociale (Is 1,17) l’onestà e la pietà (Mic 6,8), che siano rispettati i deboli (Is 1,17), che sia ascoltata e compiuta la voce di Dio (Ger 7,23).

Ora, come dobbiamo interpretare la critica profetica al culto sacrificale?

La storia della ricerca su questo interrogativo ha visto avvicinarsi due posizioni principali. Da un lato la scuola di matrice protestante inaugurata dal Wellhausen ha interpretato la critica profetica ai sacrifici come un’esortazione ad abolire il rituale a favore di una devozione più spirituale ed etica. Così ad esempio Hyatt (1947, p. 127): “L’opposizione dei profeti all’intero sistema sacrificale e ritualistico nonché alle pratiche del loro tempo sembra essere stata assoluta, ed essi pensavano che (il sacrificio) andasse abolito in quanto offensivo nei confronti del Dio di Israele”. Il difetto di questa tesi, per altri versi piuttosto verosimile, era quello di situare la storia religiosa di Israele in uno schema evoluzionistico a tappe in cui, al rito, come espressione devozionale di una religione naturalista, era seguita la religione etica dei profeti, apice dello sviluppo. Così connotata, questa posizione appariva non solo troppo ingenuamente positivista ma anche decisamente influenzata dalla teologia protestante.

Sul versante opposto, gli studi di Gunkel (1917), e dei suoi allievi Mowinkel, (1941), hanno invece messo in luce la stretta contiguità tra profeti e rituale sacrificale. In questa prospettiva i profeti, lungi dall’essere promotori di un totale rinnovamento religioso, sarebbero invece rappresentanti del culto istituzionale del dio-re di Israele; e certi passaggi dei libri profetici non sarebbero altro che testi liturgici pronunciati dai profeti culturali in occasione delle grandi feste annuali.

Queste due posizioni visibilmente polarizzate in funzione polemica/dialettica sono oggi meno accettate e la maggior parte degli studiosi propende per una interpretazione moderata: le invettive dei profeti contro il culto sacrificale sarebbero cioè destinate non alla pratica del sacrificio in quanto tale, ma al modo con cui essa era celebrata ai loro giorni nel Tempio di Gerusalemme.

Tra i primi e pochi a proporre uno studio storico del sacrificio israelitico, Oesterley (1937, p. 208), ha sottolineato come la protesta contro i sacrifici occupi una porzione assai limitata della predicazione profetica altrove molto ridondante. Secondo l’autore se i profeti avessero voluto veramente sradicare un uso secolare della religione di Jahvè, non avrebbero risparmiato le invettive. Le poche citazioni in proposito mostrerebbero invece che la critica ai sacrifici rientrava in una più vasta protesta globale contro un modo di essere e di agire contrassegnato dal distacco da Dio. Solo Geremia farebbe

eccezione a questo modello. Il suo negare apertamente il comandamento di Dio sui sacrifici (Ger 7,21), in evidente contrasto con il codice dell'alleanza e con l'ambiente sacerdotale a cui apparteneva per nascita (Ger 1,1), fa pensare che egli abbia voluto forzare intenzionalmente un dato storico a fini ideologici. L'operazione compiuta da Geremia consisteva cioè nel privare il sacrificio della sua presunta antichità, e di conseguenza di problematizzare la sua efficacia come strumento di relazione con Dio¹⁹. Oesterley stempera però la portata radicale del messaggio di Geremia facendola risalire al suo temperamento impetuoso e irruento "consumato da una prepotente sete di giustizia, inorridito dai gravi peccati di quelli che vedeva intorno a sé, spaventato all'idea ampiamente diffusa che l'immoralità della vita era coerente con il culto sacrificale, ed essendo egli stesso di natura impetuosa e fanatica, Geremia diede sfogo all'espressione di parole non equilibrate che in momenti di calma, avrebbe ripudiato".

La tendenza diffusa oggi tra gli studiosi è proprio quella di smorzare i toni accesi e sovversivi della critica profetica a favore di un riavvicinamento e di un riposizionamento del messaggio profetico nella tradizione e nella mentalità dell'epoca. Come fa notare Rowley (1950, p. 89), l'antitesi tra sacerdoti e profeti, tra Legge e Etica, in voga nei primi decenni del Novecento, oggi è stata sostituita da una diffusa propensione a riconoscere e far risaltare le affinità tra le due grandi correnti dello jahvismo in età monarchica (cfr anche De Vaux, 1964, p. 440). Rowley stesso, seguendo questo filone, ammette che la Legge e i grandi profeti enfatizzavano due aspetti diversi di un unico insegnamento: da un lato i dettagliati requisiti del rituale dovevano spronare lo spirito dell'uomo alla loro osservanza e obbedienza, dall'altro le parole dei profeti dovevano contribuire a promuovere nell'uomo un retto atteggiamento interiore. Entrambe queste funzioni complementari configuravano una religione dotata sia di dispositivi rituali, sia di una riflessione teologica adeguata²⁰. Secondo l'autore i profeti non miravano a costituire una religione spirituale priva del culto rituale ma a depotenziare il formalismo dei riti. Perciò afferma: "E' per una mancanza di qualità spirituali che i sacrifici vennero condannati, e non perché fossero sbagliati in sé stessi. (...); quando invece il sacrificio era espressione dello spirito, esso era ritenuto efficace per ottenere la benedizione e il rinnovamento dell'uomo" (p. 91, 93).

Analogamente Wheeler Robinson (1942, p. 137) ritiene che l'enfasi posta dai profeti sulla pratica della giustizia doveva contrastare la tendenza dominante a fare affidamento sui riti sacrificali come garanzia di salvezza. La radicalità del messaggio profetico sarebbe cioè un'esagerazione intenzionale con funzione polemica. Sulla stessa scia Coleran (1944, p. 437) afferma che la condanna profetica al sacrificio era diretta contro il culto esteriore.

¹⁹ Se la rivelazione di Dio nel deserto, evento fondante la religione di Jahvè, ma anche esperienza emotivamente intensissima di vicinanza a Dio, non era stata sancita da un'alleanza di sangue, e nemmeno un comandamento era stato pronunciato a favore del culto sacrificale, non c'era più modo di legittimare un qualsivoglia culto sacrificale nel presente.

²⁰ Questa affinità tra legge e profeti sarebbe anche visibile nella stesura finale della legge sui sacrifici la cui compilazione in epoca post-esilica sarebbe il frutto del sodalizio tra l'orientamento legalistico e la predicazione profetica

Anche De Vaux (1960) si inserisce in questo *mainstream* e ritiene di poter confutare la sentenza circa la condanna profetica ai sacrifici con il passo di Isaia 1,15 in cui il profeta censura insieme ai sacrifici e ad altri atti di culto, anche la preghiera. Poiché certamente Isaia non intendeva abolire la preghiera, ma polemizzare contro l'implorazione sgravata dell'impegno morale, lo stesso ragionamento andrebbe applicato ai riti sacrificali. I profeti si oppongono al formalismo di un culto esterno, al quale le disposizioni del cuore non corrispondono (p. 440)²¹.

Venendo a tempi più recenti, anche Albertz (1996) esprime un'opinione simile: "La polemica profetica non è diretta contro i sacrifici, né contro il culto di adorazione di Dio in sé (...), bensì contro un culto al quale non corrisponde più alcuna glorificazione di Dio nell'etica quotidiana" (1996, p. 278).

Anche Marx (2000) s'inserisce in questa linea di pensiero e considera il formalismo del culto e l'automatismo dei suoi effetti benefici, il bersaglio principale della critica profetica ai sacrifici. Non il rito in sé ma l'idea secondo cui la grazia e la benedizione di Jahvè erano l'effetto automatico del semplice utilizzo di simboli o riti culturali (6,1-3; 7,13-16), doveva essere superata. Il messaggio centrale sarebbe quindi una priorità accordata all'etica rispetto alla pietà rituale e meccanica.

Grottanelli (2001) confuta ogni tentativo di trovare nelle parole dei profeti un invito al superamento del rito sacrificale, ricostruendo il contesto della predicazione profetica. Non solo altri profeti biblici anteriori avevano praticato il sacrificio senza alcuna esitazione, ma proprio un profeta, Samuele, era stato concepito al ritorno da un banchetto sacrificale (1 Sam 2,18-22) e la vocazione di Eliseo era stata sancita da un sacrificio di comunione (1 Re 19,21). Secondo l'autore, il profeta, in quanto portavoce di Dio, aveva il compito di giudicare la bontà e l'efficacia del rituale e non era in alcun modo disgiunto dal Tempio e dalle sue prassi. Grottanelli intende chiaramente polemizzare con le concezioni dualistiche degli autori protestanti, secondo cui i profeti avrebbero rigettato la dimensione ritualistica del sacrificio a favore di quella eminentemente spirituale.

In ambito ebraico due eminenti esegeti di scuola rabbinica, Milgrom (1991) e Levine (1974), ritengono che la critica profetica sia diretta contro le concezioni primitive del sacrificio come nutrimento di Dio o come dono a Dio. Costoro, integrando gli esiti successivi della religione ebraica sempre più tesa, per circostanze forzate che esamineremo in seguito, a depurare la pietà di elementi rituali vistosi e a favorire un culto più sobrio e interiorizzato nella preghiera (esilio), hanno trovato nei profeti dei precursori del nuovo assetto religioso²². Il fatto che si legga il pensiero profetico a partire dall'evoluzione successiva della religione, metodo spesso criticato, non è un'operazione necessariamente pregiudizievole, a condizione che non diventi una lente troppo spesso. L'operazione inversa, di attenuare le peculiarità del messaggio profetico

²¹ De Vaux si spinge oltre e ritiene di poter applicare questo modello anche ai testi sapienziali che si oppongono al sacrificio (Prv 15,8; 21,27; 21,3; Sal 40,7-8; 50, 8-15; 51, 18-19).

²² Così già una ragguardevole interpretazione talmudica interpretava il versetto di Osea 14,3: "Offriremo vitelli (con) le nostre labbra", come un invito alla sostituzione del sacrificio reale con un sacrificio metaforico che si attua mediante preghiere sostitutive.

rispetto al culto sacerdotale, è ugualmente compromettente, se diviene cieca alla quota discrepante, sovversiva, nuova del fenomeno del profetismo, tanto più che fu proprio quell'aspetto della predicazione che costò spesso ai profeti la riprovazione sociale e l'ostilità dei potenti.

Questa breve rassegna bibliografica ci dà un'idea dell'accordo che regna oggi tra gli studiosi circa l'atteggiamento dei profeti verso i sacrifici. Gli autori scorgono dietro le sferzanti invettive dei profeti contro il culto sacrificale, critiche più mirate e parziali contro il rito dell'epoca sganciato dall'atteggiamento interiore (Albertz, Coleran), scollegato da preoccupazioni sociali (Rowley, Marx), reputato strumento automatico di salvezza (Wheel Robinson; Marx), inquinato da elementi pagani (De Vaux), impregnato di concezioni primitive (l'idea di dono e di pasto condiviso Milgrom, Levine).

Solo poche voci isolate, ma poco stimate nel mondo accademico, scorgono invece nella polemica profetica una condanna al sacrificio in quanto atto cruento. Eisler R. (1921) ad esempio ha posto l'attenzione sull'espressione di Geremia riferita al Tempio di Gerusalemme (7,11), "spelunca di ladri" o "spelunca di rapinatori" in ebraico *'me'arat parišim*, una traduzione a suo dire inaccurata dal momento che il termine *parišim* (dalla radice *prš*) significherebbe piuttosto assassini o macellai.

Eisler fa notare che la radice *prš* non indica propriamente un'offesa contro la proprietà come "rubare" e "rapinare"; significa invece "rompere, smembrare, lacerare" qualcosa e si usa per uomini criminali così come per animali carnivori e uccelli rapaci". Eisler ritiene pertanto che una traduzione più adeguata sia "un covo di assassini" o anche "una spelunca di macellai". In effetti il termine *parišim* non è mai utilizzato con il significato di ladri. E' usato in Ez 18,10 e in Dan 11,14 con significato di "uomini violenti" e in Ez 7,22 con significato di "predatori", in Is 35,9 è l'epiteto "feroce" attribuito al leone. Geremia infatti utilizza il termine *gannābîm* per "ladri" in Ger 49,9, e la radice radice *gnb* "rubare" appena sopra in Ger 7,9. La Settanta scrive ληστής "rapinatore, bandito".

Il profeta starebbe cioè polemizzando espressamente contro i riti cruenti compiuti quotidianamente al Tempio di Gerusalemme.

Non è certamente facile valutare l'atteggiamento dei profeti verso i sacrifici ed è probabile, come spesso accade, che la realtà stia nel mezzo, che essi non furono né degli innovatori assoluti, né dei pedanti esecutori della teologia sacerdotale. Eppure mi preme sottolineare che essi furono i primi a porsi criticamente nei confronti del culto sacrificale e ad indicare nuove vie di adorazione di dio, vie che consentiranno allo jahvismo di sopravvivere anche quando verrà meno l'indipendenza politica e sarà distrutto il luogo materiale e il fulcro simbolico della religione.

Mi sembra di poter scorgere due grandi tendenze insite nella predicazione profetica verso i sacrifici: da un lato l'impulso a ricercare un rapporto con Dio più autentico, interiorizzato, dunque una pietà che poteva potenzialmente, ma non obbligatoriamente, fare a meno dell'apparato rituale, sacerdotale del Tempio di Gerusalemme. Ciò significava sganciare Dio dal luogo concreto in cui la teologia monarchica l'aveva relegato, accanto al potere temporale, e restituirgli quella mobilità, quell'ineffabilità che

lo avevano caratterizzato nei tempi delle peregrinazioni nel deserto. Saranno proprio questi tratti della devozione profetica ad essere valorizzati durante l'esilio.

Soprattutto però traspare dalle parole di questi grandi predicatori, la spinta a ricercare nell'azione sociale positiva più che nell'azione rituale prescritta l'allineamento alla volontà di Dio. Con ciò permane il focus sull'azione, ma è un'azione che fuoriesce dal binomio dio-uomo e contempla l'altro e la società come luogo in cui dare realtà ed effettività a questo rapporto. Nel chiedere intensamente la giustizia piuttosto che i sacrifici, i profeti (Am 5,24; Is 1,17; Os 6,6; Mic 6,8) delineano un nuovo rapporto con Dio che non si esaurisce tra due contraenti ma include un terzo, l'altro. La fedeltà verso Dio non è più solo il frutto dell'adesione incondizionata alla religione di Jahvè ma è testimoniata e rinsaldata dalle opere compiute verso il prossimo. Il rapporto bilaterale tra l'uomo e Dio si apre cioè alla possibilità di una triangolazione²³.

6. La riforma di Giosia e i mutamenti nel sacrificio

La predicazione profetica dell'VIII secolo, costituì la base teologica per la nascita di un grande movimento di riforma culturale, sociale e religioso che fiorì nel VII secolo. Il rapido crollo dell'impero assiro, diede alle province siro-palestinesi l'occasione per ripristinare la sovranità dello stato e rinforzò la speranza che la collera di dio si fosse placata, e che si aprisse per Giuda il nuovo inizio auspicato dai profeti. Geremia, tra i primi sostenitori della riforma, era convinto che fosse arrivato il momento previsto da Osea della rinnovata benevolenza di Jahvè dopo il tempo del giudizio (Ger 3,22ss; 31,18-20), aspettandosi persino il ritorno dei deportati in Assiria (Ger 31,15-17).

L'ottimismo procurato dalla nuova situazione consentì alle tendenze nazionalistiche anti-assire, ostili alla politica del sincretismo religioso, di ottenere grande consenso e di insediare sul trono il giovanissimo re Giosia di appena otto anni (639 a.C.). Costui, spalleggiato da diversi gruppi israelitici, poté dare avvio ad una serie di provvedimenti sociali e religiosi che culminarono con la riforma culturale del 622 a.C.

L'origine teologica della riforma affonda le sue radici in un leggendario ritrovamento. 2 Re 22ss racconta che in quell'anno durante i lavori di restauro del Tempio fu rinvenuto casualmente un antico codice di leggi, ritenuto d'origine mosaica, il cui contenuto impressionò a tal punto Giosia da indurlo a strapparsi le vesti e a riconoscere il peccato in cui gli israeliti avevano vissuto fino ad allora ignari della vera parola del Signore. Quel testo che oggi gli studiosi riconoscono come una forma di proto-deuteronomio (Fohrer, 1969, p. 336; Albertz, 1992, p. 321) costituì lo scritto programmatico della riforma culturale di Giosia, una riforma che, additando Mosè come ispiratore, intendeva porsi esplicitamente in continuità con i costumi antichi e fare piazza pulita delle deviazioni cananee. Si trattava cioè di un rinnovamento religioso, sociale e politico che in armonia con le visioni di Osea, era in realtà un ritorno alle origini. Israele era incitato

²³ M. Pesce (2001) ha scorto in questo processo una radice essenziale della predicazione di Gesù e ne ha individuato i prodromi nell'idea del giubileo biblico e nella predicazione profetica.

a realizzare un ordine sociale che corrispondesse meglio al rapporto con Dio dei primi tempi.

Il richiamo al purismo della religione di Jahvè dovette trovare un riscontro ampio immediato, e anche Geremia divenne attivo propagandista della riforma, benché, a quanto pare, egli non credette mai all'antichità del codice rinvenuto e, quando infine egli rimase deluso dalla riforma, ebbe a denunciare "lo stile bugiardo degli scribi" che avevano falsificato la legge di Jahvè (Ger 8,8).

Il fulcro teologico su cui si articolò l'intera riforma era l'unicità di Jahvè e il suo legame particolare con Israele, concetti espressi nel motto: "Ascolta, Israele: il nostro Dio, Jahvè, è uno solo!" (Deut, 6,4). Nell'ottica dei riformatori, l'obbedienza richiesta alle leggi di Dio scaturiva dal patto stipulato tra Dio e Israele. Dio aveva scelto Israele come il suo popolo, non per delle sue speciali qualità ma per semplice amore, inclinazione naturale; l'aveva salvato dalla schiavitù d'Egitto e ora chiedeva al suo popolo altrettanta fiducia e obbedienza. Concretamente il patto si traduceva in una lotta contro il sincretismo ufficiale e contro il polijahvismo interno (le varie denominazioni locali di Dio), che non facevano altro che moltiplicare le divergenze interne non favorendo la coesione politica e sociale. Operativamente ciò comportò l'abolizione di tutti i santuari locali ad eccezione di quello di Gerusalemme, e la purificazione del tempio da tutti i culti stranieri (masebe, ashere) (Fohrer, 1969, p. 337). Il provvedimento provocò dapprima una cessazione delle attività dei templi locali e successivamente la loro distruzione.

I provvedimenti interessarono anche il culto sacrificale. In base alla normativa, la celebrazione di qualsiasi rito sacrificale venne proibita al di fuori di Gerusalemme (Dt 12,13-19), tutti i doni sacrificali privati, regolari e occasionali, potevano essere ora legittimamente offerti solo al Tempio della capitale (12,17ss) (Albertz, 1992, p. 335). Queste prescrizioni miravano a esercitare un efficace controllo sul culto, a combattere il sincretismo rituale che aveva luogo nei santuari locali e nelle cerimonie private, a dissuadere da pratiche estreme come le incisione della carne, l'offerta dei bambini a Molok, a rinsaldare il senso dell'identità nazionale attraverso l'unità del culto e delle pratiche. Forse, però, come ammette Albertz, l'ala sapienziale della riforma, su ispirazione profetica, puntava anche a ridurre numericamente le immolazioni rituali a favore di una maggiore interiorizzazione del rapporto di Israele con Dio e di una sua comprensione etica a tutti i livelli. Va notato in proposito che il Deuteronomio sia nelle parti più antiche, sia in quelle più recenti non si occupa della legislazione sui sacrifici, li menziona solo per precisarne lo spostamento nel tempio di Gerusalemme (Dt 12,6; 12,11), inoltre non descrive alcun sacrificio al termine dell'alleanza (vs Es 24,6-8; 20,22ss). E' probabile dunque che il sacrificio non fosse al centro dell'interesse dei riformisti²⁴.

²⁴ Cfr. Albertz, 1992, p. 337: "Questi laici non avevano alcun interesse diretto nel culto ed erano più vicini ai profeti di giudizio con la loro critica al culto che ai colleghi dell'ala sacerdotale della riforma".

Le conseguenze della riforma sul macroculto ufficiale furono anche pratiche e organizzative. Fu necessario ridistribuire il clero di provincia rimasto disoccupato, regolare l'afflusso dei tributi provenienti da tutto paese, gestire l'intera massa dei doni sacrificali e pianificare i tempi e i modi delle offerte. Il dirottamento di tutte le primizie a Gerusalemme rese necessaria una nuova regolamentazione per i primogeniti degli animali perché non era più possibile offrirli subito dopo la nascita. Si stabilì di consacrarli subito a Dio, vietando di farli lavorare fino all'immolazione in una delle feste annuali. Gli animali imperfetti poterono invece essere mangiati liberamente (Dt 15,19-22). Quanto alla tipologia di riti compiuti, non siamo in grado di apprezzare significative differenze, benché, nel lungo termine, il sacrificio di comunione *zebah/ š'ē lāmîm* perse di importanza, mentre aumentò esponenzialmente il numero e la centralità degli olocausti. Può darsi che la teologia dei riformisti, fondata sul rapporto legislativo, giuridico con Jahvè, abbia implicitamente scoraggiato le concezioni antropomorfe di Dio tipiche del sacrificio di comunione²⁵. Certamente la tendenza interiorizzante ed etica dei riformisti che si esprimeva in esortazioni ad amare Dio con tutto il cuore (Dt 6,5-6) e a spartire la benevolenza ricevuta con il prossimo (Dt 15,12-14), puntava evidentemente a depotenziare l'intero sistema sacrificale. I frutti di questa visione laica del rapporto con Dio diverranno quanto mai attuali e operativi in epoca esilica.

Vaste ripercussioni si ebbero sul microculto familiare con una drastica diminuzione del numero dei sacrifici. Specialmente i banchetti sacrificali che si celebravano in ricorrenze e occasioni private presso il santuario locale, furono colpiti dal divieto: il sacrificio di ringraziamento (*zebah tôdāh*) celebrato dopo la guarigione di un membro della famiglia con i familiari e i vicini di casa, il sacrificio cruento promesso con un voto (*neder*), e i *zebah hāyyamîm* offerti nell'ambito della comunità del villaggio, potevano ora essere celebrati solo al Tempio centrale che per i più era notevolmente lontano (Albertz, 1992, p. 343). La possibilità di offrirli era così ridotta a un paio di volte l'anno in occasione delle grandi feste annuali e l'iniziativa dell'individuo o della singola famiglia era fortemente ridotta.

Insieme ai modi e ai tempi mutava profondamente anche il significato del sacrificio. La dimensione familiare, comunitaria, festosa del banchetto sacrificale (*zebah*) che segnava i passaggi cruciali della vita quotidiana con l'invito di Dio al pasto condiviso, lasciò il posto all'espressione di una fede collettiva, in cui il pellegrinaggio al Tempio, rimandava all'idea di un Dio che non si alimentava della carne degli arieti e del sangue dei capri (Sal 50,13), ma, in qualità di salvatore di Israele (Dt 5,15), accettava i doni come segno di amore e devozione del suo popolo. Obiettivo programmatico era quello di depotenziare la multiforme varietà dei culti familiari e di subordinarli concretamente e simbolicamente all'unica religione ufficiale. Persino la pasqua, festa familiare per eccellenza, che conservava i tratti comunitari e naturalistici del rito nomade, fu trasferita al Tempio di Gerusalemme, e legata alla storia della salvezza. Abbiamo già segnalato

²⁵ Ma siamo inclini a pensare che la virata verso l'olocausto fu piuttosto l'effetto della teologia sacerdotale post-esilica tesa a formalizzare un rapporto di riverenza con Dio.

come i tratti specifici di questa festa nomade furono reinterpretati nella nuova cornice della storia del popolo d'Israele. L'operazione compiuta dai riformatori deuteronomici fu un'opera di storicizzazione della fede di Israele con il conseguente allentamento dei legami tra vita quotidiana e culto. Essi compilarono e diffusero piccoli compendi di storia della salvezza che riducevano la complessa storia degli inizi di Israele a uno schema lineare che andava dall'Esodo alla conquista del paese. Le grandi celebrazioni commemoravano ora gli eventi topici di questa vicenda contraddistinta dall'intervento salvifico di Jahvè. Nel disegno dei riformatori, il microculto privato, uniformandosi mediante il riferimento alla storia collettiva, doveva diventare, non più il vivaio di un sincretismo nocivo, ma la cassa di risonanza della teologia ufficiale.

La limitazione del microculto sacrificale, che era tradizionalmente l'unica modalità per il consumo di carne, costrinse i riformatori ad autorizzare la macellazione profana (Dt 12,15ss). Se la famiglia voleva continuare a offrire banchetti a base di carne nella sua casa o nella sua città poteva farlo anche senza rispettare le condizioni di purità prescritte per gli altri sacrifici, ma doveva attenersi alle norme di macellazione e al divieto di mangiare il sangue²⁶. Come fa notare Horst (cit. in Albertz, 1992, p. 337), il verbo stesso *zābah* venne secolarizzato, perdendo il suo carattere sacro e indicando d'ora in avanti la macellazione profana. Con ciò si rompeva la secolare unione tra la dieta carnea e l'offerta a Dio. Volendo applicare a questo frangente storico la teoria di Burkert (1972) potremmo dire che alla legittimazione divina della dieta carnea subentrava ora una legittimazione statale. L'usanza ormai consolidata rendeva superflua l'autorizzazione di Dio, che era invece stata indispensabile all'inaugurazione della pratica.

La teologia della riforma, che mirava a instaurare un legame d'amore privilegiato tra Dio e Israele, aveva anche ripercussioni sociali fondamentali. Come Israele era stato un tempo schiavo in Egitto ed era stato liberato dall'amore di Jahvè (Dt 7,8), così l'uomo doveva mostrare la stessa misericordia verso quei concittadini resi schiavi e privati dei diritti a causa dei debiti (Dt 16,12). Poiché la ricchezza era un dono di Jahvè, la rinuncia ad essa a favore di fasce svantaggiate era garanzia di ulteriore benedizione. Ciò costituiva il fondamento dell'istituzione della *š^e mittâ* (Dt 15,1-11) che prevedeva il condono generale dei debiti ogni settimo anno: il creditore avrebbe dovuto rinunciare a tutti i diritti nei confronti dei debitori, rinunciare alla restituzione del prestito, all'appropriazione dei beni (pignoramento) e della stessa persona del debitore (schiavitù per debiti). Al di là della reale applicazione di queste norme - è probabile che esse rimasero teoria e programma, o furono osservate solo in occasione di provvedimenti temporanei come l'affrancamento di schiavi voluto dal re Sedecia (597-586 a.C.), riferito da Geremia (Ger 34,8) e più tardi, la remissione dei debiti decretata da Neemia (metà V sec a.C.) (Ne 5) - esse dimostravano di aver appreso la lezione dei profeti, circa la triangolazione del rapporto tra l'uomo, Dio e il prossimo. Come Dio aveva

²⁶ In Dt 12,23 è fornita una spiegazione al tabù del sangue. Esso è vietato al consumo umano in quanto coincide con il principio vitale/l'anima dell'animale e non può essere mangiato insieme alla carne. Si veda in proposito anche il cap. 8 del presente lavoro.

liberato, senza dei meriti particolari, Israele, così l'uomo doveva fare nei confronti del suo schiavo. Dall'azione di Dio discendeva il retto agire, dal retto agire conseguiva felicità e prosperità.

Il punto debole di questo ragionamento era però l'obbligatorietà delle ordinanze che discendevano dal motto: «Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, da una casa di schiavitù» (Dt 5,6). Il principio sottostante era che la liberazione dalla schiavitù imponeva un nuovo vincolo etico verso Dio (Voi, invece, il Signore vi ha presi, vi ha fatti uscire dal crogiuolo di ferro, dall'Egitto, perché foste per lui come popolo di sua proprietà, quale oggi siete, Dt 4,20), il cui scioglimento poteva anche portare alla morte (7,10). La libertà ricevuta diventava paradossalmente il primo atto di un patto che vincolava Israele all'obbedienza a Dio, la leva su cui imporre leggi.

In ciò si palesava uno dei limiti della riforma deuteronomica, che, ispirata ai principi etici e religiosi del gruppo sapienziale, fu pur sempre una riforma calata dall'alto e imposta. Come scrive Alibert (1992, p. 363) «nonostante la loro disponibilità a solidarizzare con gli strati inferiori non ci si poteva spettare che gli stessi gruppi riformatori avessero interesse ad attivare gli strati inferiori affinché raggiungessero la loro liberazione».

L'origine elitaria della riforma fu anche uno dei motivi per cui alla morte di Giosia per mano del faraone egiziano Necho II, nel 609, i lati più fragili della riforma fallirono. Soprattutto i provvedimenti sociali caddero rapidamente nell'oblio. Sopravvissero invece le ordinanze relative al culto: la centralizzazione del culto a Gerusalemme²⁷ e la riduzione del sincretismo.

7. Conflitti dopo Giosia

La morte di Giosia segnò la fine delle grandi speranze di rinnovamento nazionale, sociale e religioso che avevano sostenuto la riforma deuteronomica. La pressione congiunta dell'espansione egiziana e neobabilonese alle porte del paese mostrava nuovamente la precarietà di Giuda e delle riforme appena varate. Il profeta Geremia, che era stato tra i sostenitori della politica riformista, dovette constatarne amaramente gli insuccessi: i valori etici e sociali propugnati dalla riforma erano stati scavalcati dagli interessi di classe, nessuno più praticava la giustizia e la veracità (5,1) e i principi della convivenza sociale erano il guadagno sfrenato, la menzogna, la violenza, la calunnia (Ger 5,8; 6,13). Il quadro che ci presenta il profeta è quello di una società minata sin nelle fondamenta e avviata a un declino inesorabile. Oggetto della critica di Geremia è anche il culto sacerdotale, che additava la presenza di Jahvè in Sion come garanzia di

²⁷ La centralizzazione dovette persistere come linea guida ma vi furono almeno due eccezioni: il santuario di Betel e il tempio di Elefantina. F. Cocco (*Il processo di centralizzazione delle istituzioni religiose e culturali*, <http://urbaniana.academia.edu/FrancescoCocco>) a partire da fonti e reperti archeologici, argomenta in maniera convincente che il santuario di Betel dopo la caduta di Gerusalemme riprese l'attività divenendo un importante luogo di culto, mentre non vi sono dubbi sull'esistenza di un Tempio ad Elefantina in Egitto (cfr. cap. 8).

salvezza (7,4) e moltiplicava olocausti e sacrifici per assicurarsi la benevolenza divina invece di impegnarsi in opere di giustizia sociale. Per spronare a un radicale cambiamento di usi culturali, Geremia esorta a praticare la giustizia sociale verso le categorie deboli della società (l'orfano, la vedova, lo straniero), ad amare Jahvè e a non versare sangue innocente (7,5-7).

Il sangue innocente di Geremia potrebbe riferirsi tanto ad atti violenti verso figure deboli o socialmente marginali quanto all'immolazione di animali da sacrificio. Di solito si predilige la prima opzione ma anche la seconda non è da escludersi²⁸. Geremia accusa poi gli israeliti di aver creduto la casa del signore come una '*me'arat parišim*, "un covo di violenti/malfattori" (Ger 7,11)²⁹, riferendosi probabilmente agli uomini che rubano, uccidono, commettono adulterio ecc. (7,9)³⁰; in questa categoria non è da escludere che fossero annoverati anche i sacerdoti che uccidevano vittime per il sacrificio. La critica al culto sacrificale diventa infine esplicita quando il profeta condanna gli israeliti per aver offerto olocausti e consumato la carne dei sacrifici e nega che Jahvè abbia ordinato sacrifici e olocausti durante la vita nel deserto (7,22), esortando invece il popolo a seguire la voce del Signore. In questo caso Geremia non si limita a preferire una pietà interiorizzata e socialmente impegnata a un culto vuoto ma intende evidentemente screditare l'intera pratica del sacrificio, privandola della sua antichità e autorità. Egli infatti contrappone alle immolazioni rituali l'invito a seguire la voce del Signore per essere felici. La contrapposizione però in questo caso non è soltanto tra una pietà interiorizzata e una meramente formale/rituale ma anche tra una devozione che si esaurisce nell'ottenimento del proprio beneficio e una che implica la giustizia sociale. L'attenzione particolare di Geremia su questo aspetto si evince anche dal fatto che è il primo profeta a denunciare gli eccessi culturali che si compivano nella valle di Ben Himnon dove i bambini erano passati sul fuoco³¹ (7,30-31); anche qui Geremia contesta il coinvolgimento di Jahvè in quelle pratiche (7,31), privandole così della legittimazione religiosa.

In questo aspetto chi scrive concorda con Oesterley nel vedere in Geremia o nei suoi discepoli una critica al culto sacrificale più radicale di quella degli altri profeti. I passi in cui Geremia, in contraddizione con quanto detto in precedenza, sembra invece auspicare una ripresa del sacrificio (Ger 17,26; 33,11.18) possono essere fatti risalire a rimaneggiamenti secondari di altri autori o a una redazione posteriore deuteronomistica (cfr. Soggin, 1968, p. 370), benché sull'autenticità dei passi del profeta non ci sia accordo unanime.

Gli oracoli di Geremia dopo la morte di Giosia furono dunque segnati dalla lucida consapevolezza che l'ira di Jahvè non si era ancora distolta da Giuda (Ger 4,8) e che una grande minaccia militare proveniente da nord era pronta a piombare sul paese (Ger

²⁸ L'espressione "versare sangue innocente" (תָּגַהּ בַּמָּקוֹם אֶל־תִּשְׁפְּכוּ נַלְוֵי יָרֵם) è presente anche in Ger 22,3 dove può significare sia sangue umano (omicidio), sia sangue di animali immolati (sacrificio) e in Ger 26,15 in cui invece l'espressione è utilizzata esplicitamente per qualificare la morte del profeta /sangue innocente).

²⁹ Il termine *parišim*, (rad. *prš*) può essere reso con violenti, ladri, assassini ma le traduzioni utilizzano quasi sempre "ladri". Il primo a segnalare l'inaccuratezza di questa traduzione è stato Eisler. Vedi sopra.

³⁰ In questa categoria non è da escludere che siano annoverati anche i sacerdoti che immolano vittime per il sacrificio.

³¹ In accordo con la sua teoria, Albertz ritiene che Geremia criticasse la semplice consacrazione di bambini al dio assiro Adad.

1,14s; 4,5-31 ecc.). La vita tumultuosa di Geremia scandì anche le ultime fasi dello stato di Giuda.

Dopo un breve periodo di vassallaggio egiziano, il territorio di Giuda passò sotto il controllo del re babilonese Nabucodonosor. Il cambio di dominatore non ebbe però effetti sulla pressione finanziaria che gravava sulla popolazione e di cui ebbe a lamentarsi lo stesso Geremia (22,14) che contestò aspramente il lusso della corte. Sotto la spinta del malcontento popolare, la situazione subì pertanto un repentino sconvolgimento, quando il sovrano in carica Jojaqim, indebolitosi l'esercito babilonese dopo la sconfitta in Egitto nel 600, denunciò il trattato e sospese i pagamenti a Babilonia. La reazione di Nabucodonosor non si fece attendere e Gerusalemme, assediata per tre mesi, fu alla fine risparmiata dalla distruzione grazie alla puntuale resa del re Ioiaichin, succeduto al padre, nel 597. Tuttavia nessuno poté impedire le consuete deportazioni del sovrano, della sua famiglia e di gran parte degli strati superiori urbani (2 Re 24,14).

Appena scongiurato il pericolo di distruzione, il nuovo sovrano Sedecia, insediato sul trono dai babilonesi con il ruolo di amministratore, si trovò a gestire una nuova controversia politica. Da un lato vi era il partito nazional-religioso che mirava a liberarsi al più presto del giogo straniero, progettando un'alleanza con l'Egitto. La propaganda di questa fazione, il cui portavoce era il profeta Anania, faceva leva sulla concezione ottimistica di Jahvè che, come dio degli eserciti, avrebbe spezzato il giogo babilonese e avrebbe consentito il ritorno in patria degli esuli (Ger 28,1-4) nonché la restituzione delle suppellettili del Tempio.

Sul versante opposto vi era invece la fazione riformista filobabilonese che esortava a sopportare la dominazione straniera pur di evitare le disastrose conseguenze di una nuova sollevazione. Tra gli esponenti di questa posizione moderata vi era anche Geremia, che con i suoi discorsi pungenti e le sue dimostrazioni pubbliche cercava di dissuadere l'opinione pubblica da un'azione troppo rischiosa. Più pacatamente Ezechiele espose una delle sue visioni in cui vide Jahvè abbandonare il tempio di Gerusalemme e apparire a Babilonia (Ez 11,22-25). La propaganda dei due profeti non valse tuttavia a far prevalere la linea moderata, e dopo ripetute oscillazioni, il re Sedecia si decise ad approvare e intraprendere la rivolta contro il predominio babilonese. Ancora una volta le tendenze nazionalistiche avevano prevalso e l'azione punitiva di Nabucodonosor non si fece attendere: nel gennaio del 588 ebbe inizio l'assedio di Gerusalemme.

Geremia accusato tramare contro il suo popolo, fu imprigionato. Dopo alterne vicende, in cui i cittadini per ben diciotto mesi opposero una strenua resistenza all'assalto, nel 587 la città venne espugnata e dopo un mese sistematicamente distrutta insieme al suo Tempio. Di nuovo, parte della popolazione e dei ceti alti del paese fu deportata. Geremia, liberato dalla prigionia da un ufficiale babilonese, poté solo tristemente constatare l'esattezza delle sue predizioni. Rifiutò un incarico a Babilonia per restare nella sua terra e con immensa afflizione descrisse le case distrutte e i cadaveri dei giovani soldati abbandonati sulle strade (9,81).

La grande dimora in cui Dio troneggiava sul seggio di cherubini era ridotta in cenere, il ritmo ininterrotto dei sacrifici era cessato, e l'antica religione di Jahvè doveva ora trovare nuove modalità di continuità e sopravvivenza.

8. Riflessioni sintetiche conclusive

L'età monarchica segna l'avvento di uno stato centralizzato e organizzato, di una società complessa e variegata, che chiude l'esperienza prestatale delle leghe regionali e distrettuali. Il banchetto sacrificale in cui al futuro re Saul è assegnata la porzione più prelibata è il simbolo dell'afflusso delle ricchezze (parte più prelibata) nelle mani di uno solo e dunque del passaggio dall'assetto oligarchico alla monarchia. I sacrifici cruenti (*zebah*) che avevano accompagnato, con il banchetto sacro, le occasioni di riunione e alleanza politica di tribù, perdono in gran parte la loro funzione coesiva e divengono insieme agli olocausti lo strumento della politica religiosa monarchica. Per il re e la sua cerchia, i sacrifici officiati nel Tempio di Gerusalemme sono lo strumento con cui rendere pubblico il legame tra il re e Dio, un Dio immaginato, in modo speculare al monarca, assiso su un trono di cherubini e dimorante nella reggia sacra di Sion. Il culto sacrificale ufficiale è così funzionale a stabilizzare, legittimare, preservare il nuovo assetto politico, nonché a favorire, mediante l'adozione di concezioni e prassi cananee, una convivenza tra i popoli e religioni che abitavano il territorio.

L'intervento dello stato nel culto comporta un massiccio incremento dei rituali sacrificali e, come conseguenza di ciò, la necessità di organizzare una classe sacerdotale stabile preposta al culto e di provvedere alle vittime sacrificali mediante la costituzione di allevamenti zootecnici mirati e di mercati di bestiame in prossimità del Tempio.

Mentre rimangono pressoché inalterati i rituali dei due principali sacrifici, si modificano i significati ad essi sottesi.

Volendo ripercorrere la tappe significative del sacrificio *zebah/š^e lāmîm*, si può dire che se in epoca nomadica esso evocava mediante la condivisione dello stesso cibo la partecipazione di Dio alla vita della tribù, la sua vicinanza e la garanzia della sua protezione contro le potenze ostili e i nemici di guerra, e in età prestatale esso era un momento di condivisione sacra che rinsaldava i legami tribali mediante la spartizione delle carni e sanciva patti e accordi di pace, nella teologia regale/sacerdotale di epoca monarchica, venuta meno la funzione socio-politica, esso divenne uno strumento con cui ribadire la santità di Jahvè e la demarcazione tra il sacro e il profano, attraverso l'offerta a Jahvè delle parti ritenute più sacre e pregiate e ai sacerdoti delle parti più prelibate (petto e coscia). Nel macroculto statale la funzione anticamente sacra della condivisione del pasto passò in secondo piano rispetto all'idea del dono e dell'omaggio a Dio. Levitico 3 nel descrivere questo sacrificio, non menziona neanche il banchetto, mostrando come esso dovesse aver già assunto una dimensione secondaria. La persistenza di questo rito nel macroculto, benché depotenziato di importanza e centralità, fu probabilmente dettata, oltre che dall'inerzia della tradizione, anche dal fatto che era la principale fonte di sostentamento dei sacerdoti.

Nel microculto familiare, invece, la dimensione comunitaria del rito rimase centrale, e il sacrificio *zebah* fu ampiamente praticato in circostanze festose dove era anche l'unica occasione per un pasto a base di carne. Il legame debole con la religione ufficiale e il suo vincolo speciale alla vita quotidiana familiare dovettero però alla lunga depotenziarne la sacralità e quando la riforma di Giosia autorizzò infine la macellazione profana, il termine *zebah* venne ad essere utilizzato proprio con questa accezione secolarizzata.

L'olocausto, *'ōlāh*, divenne progressivamente il rito centrale del culto del Tempio di Gerusalemme legandosi profondamente alla sua teologia. Con la combustione della vittima, esso doveva evocare la sacra potenza del fuoco divoratore di Jahvè che, dissolvendo la carne in fumo e negando l'atto profano del mangiare, catapultava l'uomo nell'esperienza del sacro e del numinoso. Al contempo l'offerta totale della vittima a Jahvè, esprimeva la disponibilità dell'uomo a privarsi di un bene a favore del suo dio, la cui sovranità sul mondo lo rendeva padrone di ogni patrimonio umano. L'olocausto si sposava dunque molto bene con la concezione della sovranità e sacralità di Dio che andava affermandosi in epoca monarchica sulla spinta della teologia regale. Anche l'idea del sacrificio come nutrimento di Dio subì una parabola discendente, benché i pani della proposizione lasciati sul tavolo del tempio, e le offerte vegetali che accompagnavano i sacrifici cruenti, siano certamente un residuo di questa concezione.

Erano assenti o ancora molto marginali sacrifici specifici con funzione espiatoria, ma come abbiamo segnalato, le aspersioni di sangue che accompagnavano il sacrificio di pasqua conservavano una valenza apotropaica. Inoltre alcuni atti di autorinuncia che abbiamo individuato, in modo particolare il digiuno, potevano servire a stornare la collera di Dio e ad attirare la sua benevolenza (2 Sam 12,15ss).

Una nozione ben definita di peccato emerge però solo con i grandi profeti individuali del VIII – VII secolo che compiono un rivolgimento socio-psicologico epocale attribuendo all'uomo una responsabilità nell'evoluzione dei fatti storici. Rileggendo la storia di Israele alla luce delle colpe perpetrate dal popolo verso Dio, essi mostrano che la condizione critica in cui versa lo stato ai loro tempi, non è l'effetto di potenze demoniache esterne e incontrollabili, bensì il frutto dell'assommarsi di colpe religiose, etiche, sociali e politiche. L'uomo è così gravato del peso della colpa ma al contempo è reso potenzialmente artefice della sua riparazione e, come i suoi peccati hanno gettato Israele nella crisi, così un retto agire può riparare ai danni fatti. Nei profeti il superamento del peccato non si lega mai al rito sacrificale verso cui anzi, come abbiamo visto, mostrano una certa insofferenza, e nemmeno a pratiche di auto-privazione (come il digiuno) come invece avverrà in seguito, bensì opere costruttive di equità e giustizia sociale. Contestavano perciò l'idea, in crescente diffusione nella tarda età monarchica, che specifiche classi di sacrifici di espiatione e riparazione fossero sufficienti e necessari al ristabilimento di un retto rapporto con Dio.

L'opera di riforma deuteronomica negli ultimi decenni dell'età monarchica riprende e accentua il ruolo del peccato d'Israele nel determinare la sua storia. Il rischio di questa interpretazione, quello di sovrastimare la responsabilità di Israele in circostanze

politiche, militari internazionali che erano ben al di là del suo potere di previsione e controllo, diviene evidente solo quando la caduta di Gerusalemme e la distruzione del Tempio, danno una base di realtà irrevocabile alla colpa di popolo. Vedremo più avanti come il senso del peccato si legherà profondamente alla pratica sacrificale nella teologia sacerdotale di epoca post-esilica.

Al tramonto dell'età monarchica la società israelitica era già ampiamente sfaccettata e ugualmente variegati erano gli atteggiamenti nei confronti del culto sacrificale. La predicazione profetica dell'VIII/VII secolo aveva scosso certezze secolari circa la centralità del rito sacrificale che poterono insinuarsi negli ambienti sapienziali. Mentre la maggior parte del popolo continuava a trovare nel sacrificio e nelle offerte incruente (fumigazioni profumate, libazioni), uno strumento adeguato ad esprimere la relazione con un Dio vicino all'uomo e alle sue esigenze quotidiane e ad attingere a rituali di altre religioni pur di conservare il senso della vicinanza di dio e il suo legame con la natura; mentre gli ambienti sacerdotali miravano viceversa a sganciare il Dio sacrale dal ciclo della natura ma a perpetuare per ovvie ragioni tutto l'apparato rituale; l'ala sapienziale, su ispirazione profetica, sviluppava il progetto di una fede sempre più intimista e orientata al sociale.

L'esperienza drammatica dell'esilio sarà l'occasione per far convergere tutti questi apporti nella creazione di una fede capace di riadattarsi, sopravvivere alle nuove condizioni di vita, e rinnovarsi.

Capitolo 10

L'ETA' ESILICA

(587 – 539 a.C.)

1. Cenni storici

La caduta dello stato di Giuda portò alla prima dispersione territoriale del popolo di Israele.

I ceti superiori furono deportati in Mesopotamia e qui si insediarono arrivando a costituire una comunità giudaica stabile e longeva che rimase viva e attiva anche dopo il ritorno in patria di una buona parte degli esuli, rappresentando un polo di irradiazione della religione jahvista fino all'epoca talmudica.

In Palestina rimase la maggior parte della popolazione, soprattutto i piccoli possidenti e gli strati inferiori privi di terreni. Tra di essi, dopo l'assassinio del governatore di Giuda Gedalia (Ger 40,7) con cui si era infranto l'ultimo tentativo di ricostruire strutture statali autonome, un gruppo formato in prevalenza da soldati e dalle loro famiglie, per paura della ritorsione babilonese, decise – contro il consiglio di Geremia – di andare in Egitto in cerca di fortuna (Ger 42ss). Anche quest'ultimo gruppo si stabilì nella nuova terra formando varie comunità, la più nota delle quali, quella di Elefantina divenne un centro fiorente nel VI/V secolo a.C.

L'età esilica segna dunque una disseminazione della religione di Israele in tre grandi aree geografiche: la Palestina, l'Egitto e Babilonia, di cui cercheremo di seguire lo sviluppo, soprattutto per quanto riguarda le credenze e le prassi sacrificali.

Palestina

In Palestina, l'amministrazione abbastanza tollerante dei babilonesi promosse un ripopolamento delle terre abbandonate e confiscate ai deportati, con l'insediamento di gente priva di terre e di profughi. Questa la redistribuzione territoriale che, nel progetto dei funzionari babilonesi doveva favorire la ripresa del paese devastato dalla guerra, suscitò reazioni molto diverse. Mentre apparve ai pochi possidenti rimasti in patria come un esproprio ingiusto delle proprie case (Lam 5,2) fu accolto dalla maggioranza

della popolazione beneficiaria del provvedimento come un'equa ricompensa per lo sfruttamento subito in passato dai ceti superiori.

Nelle campagne il riassetto sociale e statale dovette essere abbastanza rapido. I babilonesi, a differenza dei precedenti dominatori assiri, non introdussero coloni stranieri nelle comunità villaggio, né insediarono un ceto superiore straniero cosicché la popolazione rimase piuttosto omogenea e i giudei poterono persino dotarsi di una limitata amministrazione autonoma sulla base degli anziani (Lam 5,12) (Albertz, 1997, p. 414). La pressione fiscale non era molto diversa da quella imposta dalla ex-monarchia, talora fu persino meno pesante, poiché al pagamento di tasse e tributi si affiancava l'esecuzione periodica di lavori di corvè.

Più lenta fu la ripresa a Gerusalemme dove tra le macerie della città bruciata, le condizioni di vita furono per lungo tempo pessime e indussero forse ad atti estremi: patimenti di bambini (2,12-19), violenza sulle donne (Lam 5,11), cannibalismo (Lam 2,20; 4,10). Come ammette Fohrer, solo lentamente ricomparve un certo benessere, così che nell'anno 520 non pochi Gerosolimitani possedevano abitazioni ben arredate (Ag 1,4ss) (Fohrer, 1969, p. 356).

Il problema più grave che dovettero fronteggiare coloro che erano rimasti in patria furono però le continue incursioni e depredazioni di popoli vicini. La debolezza militare e l'incertezza giuridica di Giuda crearono seri problemi nella difesa dei territori. Il calo demografico rese agevole l'infiltrazione di Edomiti, Fenici, Filistei, Ammoniti, mentre la debole presenza militare dei Babilonesi, nonché la mancanza di strutture difensive ormai rase al suolo (fortezze e mura), non poté impedire le frequenti incursioni e razzie dei popoli circostanti. Il risultato fu "una notevole limitazione territoriale e un'occupazione a macchie di leopardo". Come scrive Albertz (1997, p. 415), "pur abitando ancora nel proprio paese i non deportati subivano la perdita di una buona parte dell'intergità territoriale e sociale".

La golah babilonese

La condizione dei deportati a Babilonia fu, per lo meno inizialmente, assai più gravosa. Essi dovettero affrontare l'ardua prova dello sradicamento territoriale e della perdita del ruolo sociale. Non solo erano stati trascinati via a forza dalle proprie case e spesso separati dai loro cari, ma ora anche quanto di loro rimaneva in patria (case, terreni) era ridiviso e occupato da estranei.

Gli esuli furono insediati in territori delimitati e in gruppi compatti in base all'appartenenza familiare o professionale, non dispersi nell'immenso territorio dell'impero, cosicché poterono preservare l'identità etnica e religiosa e condurre una vita relativamente autonoma sia dal punto di vista religioso, sia politico, con una limitata amministrazione autonoma. E' probabile tra l'altro che essi considerarono Joachim, finché fu in vita, come il loro sovrano legittimo, benché fosse un re senza terra.

Nonostante le grandi difficoltà iniziali, riuscirono a ricostruire in un tempo abbastanza breve una discreta stabilità economica e ad avviare una professione. Per lo più essi si inserirono nelle categorie artigianali minori: contadini, pastori, pescatori; talora

ricoprirono posizioni più elevate al servizio dei feudatari persiani (ad esempio come esperti costruttori di opere idrauliche). Alcuni, come attestano testi biblici della prima età post-esilica, trovarono il modo di fare carriera e ricoprire incarichi politici di alto livello (Sheshbassar, Zorobabele, Neemia, Esdra). Il fatto che dopo la liberazione da parte di Ciro, un numero limitato di esuli fosse disposto a tornare in patria fanno capire che la maggioranza della *golah* babilonese aveva trovato all'estero una buona sistemazione economica.

La golah egiziana

A differenza della *golah* (diaspora) babilonese, quella egiziana non fu dovuta a una deportazione forzata ma a un'emigrazione spontanea (Albertz, 1997, p. 417). Il gruppo eterogeneo di uomini e donne che, dopo la devastazione del paese, avevano abbandonato la Palestina per l'Egitto, vi andavano con l'intento preciso di abitarvi e stabilirvisi (Ger 42,15-17). Pare dunque il progetto fosse quello di un insediamento stabile e permanente all'estero. Questo spiega anche perché la *golah* egiziana si integrò rapidamente nella società egiziana e riavviò ben presto un culto ufficiale. Gli emigrati si insediarono in diverse località dell'alto e del basso Egitto, per lo più note città egiziane sede di guarnigione (Migdol, Dafne, Menfi). La fiorente comunità ebraica ad Elefantina di cui però abbiamo notizie più tarde (IV sec. a.C.), fu forse fondata già da questi primi rifugiati (Ger 44) o dalle successive generazioni; essa si era dotata di un proprio tempio che era stato eretto prima del 525 a.C., forse ancora in epoca esilica e celebrava un culto autonomo da quello di Gerusalemme.

2. Prassi sacrificali in età esilica

Le diverse condizioni di vita in cui versavano i giudei nelle tre aree geografiche, nonché lo spirito con cui era vissuta e interpretata la catastrofe politica, ebbero importanti ripercussioni sul culto jahvistico in età esilica.

2.1 Gerusalemme e la Palestina

A Gerusalemme, la desolazione costante provocata dalla vista del Tempio in macerie, dovette suscitare il cupo sentimento che Jahvè aveva abbandonato la sua antica dimora (Ez 11,22-25) e l'aveva gettata in pasto ai nemici per punire gli israeliti delle loro passate ribellioni contro Dio (Lam 1,5; 2,17). Non sappiamo esattamente in che stato fosse il Tempio dopo la devastazione. Le fonti dicono che gran parte del tesoro del tempio era già stato rimosso nel 597 (2 Re 24,13) e che nell'ultima battaglia la casa del Signore bruciò nel fuoco (2 Re 25,9). Certamente non rimaneva nulla delle suppellettili e degli oggetti di culto all'interno, e anche l'arca dovette andare distrutta nella conflagrazione, ma probabilmente, come suppone Oesterley (1932, p. 92) la struttura esterna in muratura, seppur gravemente danneggiata, stava ancora in piedi e così il recinto sacro. Anche l'altare, ugualmente in muratura, poteva essere rimasto intatto, dal

momento che non è citato alcun atto di demolizione o smantellamento¹. Il noto passo di Geremia 41,5² fa pensare che non solo sopravvivesse un altare tra le rovine del Tempio ma che vi si potevano occasionalmente portare offerte. Il testo infatti descrive dei pellegrini vestiti a lutto provenienti da Sichem, Silo, e Samaria che, dopo l'assassinio di Godolia, si recano al Tempio con delle offerte vegetali (*minḥāh*) e con incenso (*l'ê bônāh*). Da ciò molti studiosi³ hanno dedotto che un qualche culto sacrificale fosse ancora celebrato tra le rovine del tempio di Gerusalemme. Va però sottolineato che le offerte menzionate sono un *minḥāh* che a partire dalla tarda età pre-esilica designa specificamente l'offerta vegetale o di grano, distinte dai sacrifici di sangue⁴ (questo è l'uso che ne fa il codice sacerdotale P ed Ezechiele), e un *l'ê bônāh*, offerta di incenso che era l'accompagnamento classico del *minḥāh*. Nessun sacrificio cruento è effettivamente menzionato⁵. Si può dunque supporre, seguendo Douglas⁶, che i pellegrini usassero ancora portare delle offerte vegetali al Tempio come dono o in segno di lutto ma che i sacrifici cruenti fossero del tutto cessati⁷. Questa interruzione riguardò con ogni probabilità il tempio di Gerusalemme, ma è improbabile che riti sacrificali furono completamente sospesi anche altrove. La collezione di oracoli che va sotto il nome di Trito-Isaia (Is 55-66) risalente ai primi anni dopo la ricostruzione del Tempio, allude a pratiche culturali illecite officiate nei giardini o in altri luoghi all'aperto (Is 65,3-7; 57,3-13; 66,17), che comportavano anche immolazioni cruente (*z'ê bāḥīm*). È probabile dunque che in assenza di un culto sacrificale ufficiale, già in epoca esilica, vi fu una ripresa dei riti naturalistici di stampo cananeo e forse anche del sacrificio di bambini (Is 57,5) praticato segretamente nelle valli, tra i crepacci delle rocce. Può anche darsi che il sacrificio pasquale sia stato talora celebrato come festa eminentemente familiare nei singoli luoghi di residenza, come era stata prima della riforma di Giosia. Se questo è vero, da Esodo 12 possiamo dedurre che la festa

¹ E' pur vero che il Cronista, quando descrive la costruzione di un nuovo altare sotto Zorobabele, non menziona un altare precedente, ma l'omissione può dipendere dal fatto che un altare contaminato non aveva alcun valore per gli esiliati e non fosse dunque degno di menzione. In proposito si veda Jones D., 1963, pp.13ss.

² "Giunsero uomini da Sichem, da Silo e da Samaria: ottanta uomini con la barba rasa, le vesti stracciate e con incisioni sul corpo. Essi avevano nelle mani offerte e incenso da portare nel tempio del Signore".

³ Oesterley (1932); Kittel (1927/29); Welch, 1935, p. 68: "Evidentemente la zona dell'altare era usata per i sacrifici nonostante il tempio fosse stato bruciato. (...) Un uomo poteva contare sulla presenza dell'altare e di qualche officiante e Gerusalemme" (traduzione dell'autrice); Noth M., 1960; Bright, 1960. Di opinione contraria è J.N. Schofield, 1944.

⁴ Bisogna immaginare che la specificazione del termine *minḥāh* come offerta puramente vegetale denoti anche una differenziazione più cosciente tra offerte carnee e offerte vegetali e le loro implicazioni.

⁵ Anche Milgrom (1991, p. 199) è dello stesso parere: "La ragione per cui essi (i pellegrini, *nda*) non offrivano animali non era la mancanza di mezzi economici, bensì il fatto che il tempio era stato distrutto. Il sito con le rovine del Tempio continuava ad attrarre pellegrini che offrivano offerte di cereali e incenso ma essi si prefiggevano di evitare sacrifici animali per la mancanza di un altare legittimo e del clero officiante" (traduzione dell'autrice).

⁶ Secondo l'autore, i pellegrini pur sapendo della cessazione del culto, non volevano arrivare al Tempio a mani vuote (cfr. Es 23,15) e così portarono delle semplici offerte vegetali in segno di riverenza e lutto.

⁷ E' questa la tesi dell'interessante articolo di Jones D. (1963). Di parere contrario è Fohrer, 1969, p. 359.

comportava l'immolazione collettiva degli agnelli pasquali e un banchetto privato consumato nella cerchia familiare (Es 12).

Venuta meno la possibilità di officiare quotidianamente riti sacrificali, la religione ufficiale si tradusse per lo più in un culto di lamentazione. Poiché l'area del Tempio conservava la sua santità nonostante le distruzioni, ospitava cerimonie di pianto, preghiera e supplica (1 Re 8,33), e 4 celebrazioni annuali per commemorare le date più importanti del crollo dello stato (inizio dell'assedio di Gerusalemme, conquista di Gerusalemme, incendio nel tempio, assassinio di Godolia) (Zac 8,19), usanze che furono osservate anche in epoca post-esilica (Zac 7,2). Il nucleo rituale delle cerimonie era il digiuno, che doveva esprimere pubblicamente la contrizione del popolo d'Israele di fronte alla catastrofe, oppure poteva servire nel culto occasionale privato per propiziare eventi rischiosi come un viaggio (Esdra 8,21-23).

Il digiuno, già praticato in epoca pre-esilica in occasione di eventi luttuosi (1 Sam 31,13; 2 Sam 1,12) o in tutte quelle circostanze in cui era necessario smuovere la benevolenza di Jahvè (1 Re 21,27-29; 2 Sam 12,21-23; Ger 14,12), divenne in epoca esilica una pratica molto comune e frequente, dapprima come espressione genuina di cordoglio, poi forse come reiterazione di una prassi nostalgica e ostentazione dello zelo religioso, come lamentano il trito-Isaia (Is 58,3ss) e Zaccaria (Zac 7,5).

Quanto allo svolgimento delle cerimonie di lamentazione, si presume fossero letti pubblicamente scritti più o meno lunghi dei profeti di giudizio e che talvolta fossero anche commentati (Albertz, 1997, p. 425). Nei libri stessi di questi profeti ci sono numerosi indizi del loro utilizzo nel culto; la sistematizzazione delle profezie, le note di commento, l'inserimento nel testo di eventi del presente⁸.

Dopo essere stata a lungo ai margini della teologia ufficiale, la parola dei profeti subì infatti in epoca esilica un processo di graduale accettazione e riconoscimento fino a raggiungere la dignità di parola di Dio e ad assumere funzione liturgica. Questo processo fu possibile grazie al fatto che la configurazione e la gestione del culto non fu lasciata ai tradizionali addetti ai lavori (sacerdoti, cantori) ma subì anche l'influenza di gruppi che si erano raccolti intorno all'eredità dei profeti di giudizio e ne avevano curato la trasmissione e la diffusione (Albertz, 1997, p. 425).

La lettura del testo profetico dava ai partecipanti l'opportunità di rivivere e riattualizzare gli eventi drammatici della catastrofe ma con l'ausilio di un efficace strumento interpretativo che ne indicava un senso e delle cause precise. Nella narrazione, la distruzione della città non era presentata come una disgrazia imprevista bensì come l'estrema punizione per le colpe del popolo. Nonostante i continui richiami di Dio al ravvedimento (Ger 8,4-6), il popolo di Israele aveva perseverato nella sua orgogliosa autosufficienza (Ger 8,7-9) e nella sua noncuranza degli adempimenti sociali (Ger 8,10-12), costringendo Dio a mandare una punizione esemplare. Con ciò la responsabilità del fatto ricadeva non su Jahvè, bensì su Israele stesso che ora doveva imparare a fare

⁸ Ad esempio Is 1,2-20; Ger 8,4-10,25; Am 4,6-13; Am 5,1-17; Mich 4,5-7.

cordoglio per il suo comportamento sbagliato e per la sua impenitenza. Questa interpretazione dei fatti se da un lato rassicurava gli individui sulla giustizia dell'azione divina trovandone la spiegazione nel proprio comportamento iniquo, dall'altro creava però una gravosa coscienza del peccato che solo parzialmente trovava conforto nei riti di lamentazione. In essi, la partecipazione emotiva condivisa agli eventi luttuosi unitamente alla spiegazione delle cause della catastrofe, rendevano il dolore appena più tollerabile.

Il macroculto ufficiale e il lavoro di interpretazione storica della catastrofe da soli però non bastavano a rifondare, nella coscienza privata del singolo, il rapporto con Dio che era stato gravemente scosso dagli ultimi eventi. Al di là della coscienza della colpa collettiva, l'individuo aveva bisogno di vivere nuovamente nella sfera della vita quotidiana l'esperienza di un Dio buono che aiuta. Si attinse così alla religiosità familiare e alle esperienze positive dei singoli individui: se c'era stato un verdetto di condanna verso l'intero popolo d'Israele a causa delle persistenti trasgressioni, sopravviveva però la naturale propensione/inclinazione di Dio alla salvezza e alla benedizione del singolo. Dal testo di Lamentazioni possiamo intravedere un esempio di questo travaso di riti e contenuti tipici della pietà familiare nel macroculto ufficiale. Qui sono descritte cerimonie di ringraziamento in cui una persona che aveva sperimentato la salvezza, raccontava la propria storia davanti all'intera comunità traendone una lezione per tutti (Lam 3,22-38).

La religiosità familiare costituiva la controparte affettiva della religione istituzionale ed ora più che mai era necessario affiancare al vincolo giuridico di alleanza di Jahvè con il popolo, il rapporto personale, creaturale del singolo con Dio. Come conseguenza di questo processo si ebbe nei testi di epoca esilica il ricorso frequente al lessico familiare per descrivere il rapporto di Dio con Israele in termini di parentela: ci si riferisce a Jahvè chiamandolo "padre" (Dt 32,6; Is 63,16; Ger 3,4), ma anche "madre" che porta in braccio il figlio Israele fin dalla nascita, lo protegge (Is 43,6), non può dimenticarlo (49,15) e lo rincuora (66,13). I Profeti esilici diedero spazio a tratti femminili di Jahvè. "Con la stessa naturalezza con cui una madre prende in braccio il figlio che piange e lo consola, anche Jahvè si sarebbe fatto commuovere dai lamenti del proprio popolo e se ne sarebbe preso cura" (Albertz, 1997, p. 458).

In questo contesto le figure dei patriarchi e le tradizioni ad essi connesse assunsero un'importanza senza precedenti. I padri di Israele costituivano un esempio di un rapporto personale e diretto con Dio senza la mediazione culturale/sacerdotale che poteva divenire il nuovo modello di religiosità. Inoltre Dio li aveva eletti e premiati con promesse di ricchezza e discendenza (Gn 18) senza una ragione particolare e senza porre condizioni alla sua predilezione. Si poteva così sperare che in forza di quel legame viscerale, potesse essere superato anche il peccato di Israele. Come fa notare Albertz, "a differenza delle promesse deuteronomiche in larga misura condizionali che erano state invalidate dal peccato di Israele, esse (le nuove promesse, *nda*) offrivano un punto di aggancio positivo al quale poter ormeggiare nel periodo esilico una speranza nazionale di futuro evitando la deriva" (1997, p. 459).

Anche il racconto del sacrificio di Isacco poteva essere inserito in questa cornice quale modello esemplare di strenua fiducia in Dio nonostante le avversità.

In Palestina dunque l'interruzione del culto sacrificale costrinse a cercare tra le pieghe della religiosità familiare e dei gruppi profetici marginali, nuove forme di devozione, adeguate ai limiti materiali di un Tempio in rovina, e più rispondenti ai bisogni emergenti degli individui. L'effetto di questo processo fu un ridimensionamento dell'elemento rituale sacrificale a favore di nuove forme di aggregazione religiosa basate sulla commemorazione e sull'esortazione pedagogica attraverso la parola.

2.2 *La diaspora in Egitto*

Mentre dunque in Palestina il Tempio profanato e distrutto obbligava a trovare nuove modalità di culto più conformi alla scarsità di mezzi a disposizione e soprattutto più vicine allo stato d'animo dei reduci della guerra, in Egitto la distanza dagli eventi drammatici e l'esigenza di preservare una compattezza sociale e etnica, spinse gli esuli a riprendere al più presto gli usi culturali che seguivano nella loro terra. Il fatto che si trattasse di un'emigrazione spontanea, privava il soggiorno nel paese straniero dei tratti ambivalenti della cattività e, allo stesso tempo, la decisa volontà di integrazione che seguiva alla loro scelta, dovette porre in secondo piano i dilemmi religiosi che affliggevano invece i correligionari di Babilonia.

Pare che questi emigrati, diversamente dagli altri compatrioti, interpretassero la disfatta di Giuda come un effetto della riforma di Giosia che, impedendo di rendere il dovuto omaggio ad altri dei, in modo particolare alla "Regina del cielo" dispensatrice di pace e prosperità, aveva fatto soccombere Israele sotto i colpi dei nemici (Ger 44,17-18)⁹. E' probabile in effetti che la riforma di Giosia già in epoca pre-esilica non fosse stata accolta senza riserve dagli ambienti popolari, soprattutto una certa resistenza aveva incontrato tra le donne (come sembra dichiarare il passo di Geremia) che trovavano nella "*regina coeli*" una figura più vicina alla loro personale pietà religiosa.

E' forse anche per questa ragione che, come ci informa Geremia (44,25-30), poco tempo dopo essersi insediati in Egitto i fuggiaschi ripresero a radunarsi in grandi assemblee per offrire incenso (Ger 44,8) e libagioni (Ger 44,17) alla Regina del cielo e ad altri dèi. Come fa notare Leah Bronner (1980/81), è probabile che le offerte destinate alle divinità fossero soltanto il corollario della cerimonia principale dedicata a Jahvè.

Purtroppo la scarsità di fonti a disposizione rende difficile la ricostruzione precisa del culto sacrificale delle colonie in Egitto. Dopo le dichiarazioni di Geremia abbiamo un vuoto di fonti fino alla fine del VI secolo. Possiamo quindi solo fare ipotesi retrospettive a partire da documenti più tardi. Ciò che sappiamo riguarda la comunità di Elefantina in

⁹ Ger 44,17-18: «anzi decisamente eseguiremo tutto ciò che abbiamo promesso, cioè bruceremo incenso alla regina del cielo e le offriremo libagioni come abbiamo già fatto noi, i nostri padri, i nostri re e i nostri capi nelle città di Giuda e per le strade di Gerusalemme. Allora avevamo pane in abbondanza, eravamo felici e non vedemmo alcuna sventura; ma, da quando abbiamo cessato di bruciare incenso alla regina del cielo e di offrirle libagioni, abbiamo sofferto carestia di tutto e siamo stati sterminati dalla spada e dalla fame».

Egitto, una colonia militare giudaica, la cui fondazione fu successiva alla prima immigrazione, ma precedente l'arrivo di Cambise in Egitto, nel 525 (Bronner, 1980/81, p. 63). I papiri aramaici ritrovati documentano un culto stabile al Dio di Israele Jahvè (*Yahō*) cui si affiancavano culti occasionali ad altri dei (*Ismbethel*, la dea '*Anathbethel*, ecc), e la presenza di un Tempio locale in cui si presentavano offerte alimentari (*minhāh*) e di incenso (*l^ebōnāh*) e si svolgevano sacrifici di olocausto (*'ōlōt*)¹⁰. Rispetto al regime sacrificale esposto nel Pentateuco, mancano i sacrifici espiatori e di riparazione (*hāṭṭa't* e *'āšām*, Lv. 4-5)¹¹ (Moro, 2013, p. 147). Ciò ha fatto pensare tra l'altro che queste due forme di sacrificio fossero assenti o marginali in epoca monarchica e furono sviluppate in epoca esilica nella *golah* babilonese (vedi oltre). Si celebrava certamente il sacrificio pasquale con l'immolazione di agnelli, dal momento che proprio questa pratica valse più tardi ai giudei l'ostilità dei sacerdoti egiziani del dio ariete Khnum - che si ritenevano offesi dall'uccisione dell'animale simbolo del loro dio - e persino la distruzione del Tempio nel 415 ad opera dell'ufficiale persiano Vidranga con la complicità del clero egiziano.

Questa liceità del culto sacrificale in terra straniera è nettamente in contrasto con la riforma centralizzatrice di Giosia e stride rispetto all'atteggiamento della diaspora babilonese sulla medesima questione. Possiamo provare a spiegarci la scelta degli emigrati giudei in Egitto di ricostruire un Tempio e di officiarvi un culto vero e proprio, provando a comprendere le motivazioni e le circostanze storiche che spinsero in tale direzione.

Da un lato vi erano motivazioni religiose e psicologiche legate all'urgenza di propiziare il futuro e assicurarsi la vicinanza e la protezione del proprio Dio attraverso il culto, in una situazione nuova che doveva apparire gravida di incertezze e rischi. Il testo di Geremia sembra infatti additare l'impellenza di questi esuli di riprendere il culto devozionale, come garanzia di prosperità nella nuova terra.

Dall'altro dovevano esservi anche ragioni economiche e sociali: il Tempio infatti oltre ad essere il centro religioso, era anche la cellula economica vitale della società, e la sua funzione doveva risultare imprescindibile nella nascente comunità giudaica.

E' invece difficile concordare con la tesi secondo cui la diaspora egiziana, provenendo dal nord del paese¹², ignorasse il decreto circa la centralizzazione del culto; più probabile è che la sua applicazione dopo la morte di Giosia non fosse stata così assoluta¹³ e potesse essere trasgredita senza grosse remore, tanto più che come abbiamo visto i giudei d'Egitto appartenevano a quella fascia della popolazione che accettò il

¹⁰ Aramaic Papyri, ed. by Cowley A.E. (1923), 30,21-22; 30,25-28; 31,21; 31,25-27. Il fatto che non siano annoverati sacrifici di espiazione e di riparazione fa pensare che non fossero una prassi molto frequente o del tutto sconosciuta in età monarchica.

¹¹ Sul sacrificio a Elefantina si veda Porten, 1968, pp. 111-115; Contini, 2009, pp. 180-181.

¹² Ma in tal caso difficilmente si sarebbero auto-definiti nella lettera alle autorità di Gerusalemme come "uomini di Giudea". Si veda in proposito De Vaux, 1964, p. 338.

¹³ Come fa notare F. Cocco (2009), un'applicazione più severa della centralizzazione avvenne solo dall'epoca post-esilica.

provvedimento con molte riserve già dai tempi di Giosia (Ger 44,18). Come fa notare Bronner (1980/81) inoltre, la composizione sociale dei migranti in Egitto era per lo più di estrazione sociale minuta “quelli che erano rimasti in patria dopo le deportazioni degli strati più alti”, persone che il libro di Geremia stigmatizza come *dalim*, i poveri, non soltanto materialmente ma anche in comprensione religiosa (“non conoscevano la religione di Israele, e gli specifici adempimenti richiesti dal Dio”, Ger 5,4). Ma questo è il giudizio di Geremia; più che altro si trattava di individui che non si preoccupavano di sottili questioni teologiche e che erano disposti a far interagire credenze e prassi diverse per ottenere il favore degli dèi nella vita quotidiana. Essi pertanto, da un lato preservarono in modo conservativo i tratti tipici del culto pre-esilico di età monarchica senza sviluppare una maturazione interna (non sono annoverati nuovi tipi di sacrificio espiazione e riparazione)¹⁴, dall’altro praticarono una religione popolare commisto di elementi sincretistici anche in Egitto. Tutto ciò unito all’isolamento geografico¹⁵ fece sì che la comunità egiziana rimase a margine del movimento di rinnovamento teologico dell’epoca esilica e fu guardato con diffidenza da quello.

2.3 La diaspora babilonese

Una condizione del tutto diversa viveva invece la *golah* babilonese, su cui aleggiava l’oltraggio della cattività, l’incertezza del futuro, l’ardente speranza di un ritorno in patria e di una vendetta sui nemici. Come fa notare Albertz, il Salmo esilico 137 testimonia lo stato d’animo degli esuli caratterizzato da “una dolente nostalgia per Gerusalemme che però, dopo anni, minaccia di svanire e deve essere tenuta in vita attraverso uno sforzo volontario e maledizioni rivolte contro di sé; e da una vaga sensazione di impotenza, di non poter far niente per cambiare in qualche modo le condizioni politiche, che si carica di un cieco desiderio di vendetta contro la potenza straniera babilonese e contro il popolo fratello di Edom che sta approfittando della situazione” (Albertz, 1997, p. 469). L’avvilimento degli esuli era tale da influire profondamente anche sul culto e da far sorgere dubbi di natura religiosa. Da un lato sembrava che la lontananza da Gerusalemme impedisse di esprimere con gioia la lode a Dio attraverso il canto (Sal 137,1-4), dall’altro vi erano interrogativi circa la dipartita di Jahvè dal Tempio (Ez 8,12) e la sua effettiva potenza (Is 50,2), paragonato al vincente dio Marduk.

In questa condizione di incertezza, lo jahvismo della diaspora dovette conoscere per lo meno inizialmente una grave crisi identitaria. Come ci informa Ezechiele, molti deportati aderirono a concezioni e prassi locali: alcuni pensarono di adorare almeno gli dei babilonesi accanto a Jahvè e di collocare le loro immagini nelle proprie case (Ez

¹⁴ B. Porten (1968) ha mostrato che il culto di Jahvè ad Elefantina presenta tratti piuttosto conservatori, orientati sull’età monarchica e che il sincretismo restò nella norma, nonostante di solito si affermi il contrario, e sia inoltre limitato alla religiosità privata.

¹⁵ La richiesta inviata sia al governatore di Giuda che a quello di Samaria dimostra che essi ignoravano i conflitti intercorrenti tra essi. Inoltre la colonia di Elefantina si rivolse a Gerusalemme solo in situazione di grave difficoltà; ma prima di quella volta, i contatti non erano stati affatto frequenti.

14,1-11). Vi furono poi donne che familiarizzarono con le pratiche magiche babilonesi per procacciarsi il sostentamento, mettendo fasce alle mani e veli alla testa di coloro che erano oggetto dei loro esorcismi (Ez 13,18-19) (Fohrer, 1969, p. 360). Come abbiamo visto anche a proposito della *golah* egiziana, era sempre viva, all'interno di una certa mentalità popolare, la convinzione che fosse meglio appellarsi a più divinità che a una sola, e, in modo speciale, a quelle che presiedevano al luogo in cui si abitava¹⁶.

A differenza degli emigrati in Egitto, i giudei deportati a Babilonia non ricostruirono un tempio, né officiarono un culto sacrificale. L'atteggiamento antitetico rispetto ai loro correligionari sembra dipendere da una maggiore adesione della *golah* babilonese alle norme culturali-religiose sviluppate in epoca pre-esilica: la legge dell'impurità della terra straniera e la norma dell'unico santuario. Appartenenti all'élite della società giudaica pre-esilica, molti di questi esuli avevano contribuito a formulare e sostenere la riforma cultuale di Giosia, perciò, quando in esilio si pose il problema della costruzione di un luogo di culto, sebbene a malincuore, essi, dovettero respingerla sulla base della normativa deuteronomica. Sembra infatti che ad un certo punto alcuni avanzarono la proposta di costruire un tempio e di erigervi un'immagine di Jahvè in legno e pietra (Ez 20,32) in analogia ai modelli babilonesi, ma che essa sia stata decisamente rigettata da Ezechiele¹⁷ che la equiparava all'idolatria (Ez 20,32¹⁸).

Nonostante l'iniziale spaesamento, tuttavia, lo Jahvismo seppe risollevarsi e mutarsi in funzione delle nuove esigenze. La compattezza territoriale concessa dai babilonesi alle comunità dei deportati consentirono una limitata dispersione e un costante confronto e rafforzamento reciproco, mentre l'instancabile lavoro teologico intellettuale che si riavviò di lì a poco, avendo come fulcro alcune personalità di rilievo e carisma come il profeta Ezechiele e la scuola deuteronomica, trascinò la *golah* babilonese verso nuove sperimentazioni religiose.

Il culto degli esuli, inizialmente inibito dalle circostanze esterne e dallo stato di lutto che aleggiava sui deportati, dovette riavviarsi lentamente sulla spinta di esigenze psicologiche irrinunciabili – comprendere e dare senso alla catastrofe vissuta in relazione a Dio – ed esigenze sociali impellenti – definire, distinguere la propria identità rispetto a quella degli altri popoli. Gli anziani di Israele presero a frequentare la casa del profeta Ezechiele dove potevano ascoltare il messaggio di Dio attraverso le sue visioni¹⁹. Progressivamente questi semplici e occasionali incontri dovettero tramutarsi in riunioni di studio periodiche e in cerimonie liturgiche con preghiera, canto e una

¹⁶ La credenza che ogni terra abbia il suo dio che ne detiene la potestà è reperibile ad esempio in 2 Re 5,15-17 e 1 Sam 26,19.

¹⁷ Benché Ezechiele e la sua scuola non fossero in linea di principio contrari al culto sacrificale, dal momento che ne auspicavano la ripresa nel nuovo Tempio, è probabile che essi aderissero alla norma di centralizzazione del Deuteronomio che ne impediva l'attuazione al di fuori del tempio di Gerusalemme.

¹⁸ “E ciò che v'immaginate in cuor vostro non avverrà, mentre voi andate dicendo: «Saremo come le nazioni, come le tribù degli altri paesi, che prestano culto al legno e alla pietra»”. E' stato Cooke G.A. (1936, p. 213), il primo a proporre questa interpretazione del passo di Ezechiele.

¹⁹ Sin dai tempi dei rabbini talmudici queste riunioni a casa di Ezechiele furono considerate dei precursori degli incontri in sinagoga.

lettura²⁰. Ora che il culto ufficiale era, per ovvie ragioni, interrotto lo si poteva perpetuare attraverso la parola commemorativa e attraverso il dibattito interpretativo. Da un lato la lettura dei passi biblici sul sacrificio, ne assicurava una persistenza nella mente collettiva, dall'altro la devozione poteva percorrere strade completamente diverse e tradursi in un'obbedienza a Dio in linea con le prescrizioni del Deuteronomio. Venne dunque in primo piano la classe di coloro che insegnavano la legge. L'insegnante della legge, figura esistente già almeno a partire dall'ultimo periodo pre-esilico, forse proprio in conseguenza della riforma deuteronomica, aveva il compito di interpretare la legge e di applicarla ai molteplici singoli casi della vita quotidiana. La storia aveva insegnato ciò che Dio non gradiva e aveva punito severamente e ciò che invece Dio gradiva ed era condizione per un nuovo inizio. Il maestro della legge dunque informava il comportamento dell'oggi sulla base di un'interpretazione storica del passato.

Si riesumarono e si valorizzarono i riti secondari nel culto ufficiale pre-esilico ma già fondamentali nella religiosità privata. La preghiera, che in epoca pre-esilica aveva accompagnato i riti sacrificali e i voti ed era un'importante modalità di relazione personale con Dio, divenne il fulcro della liturgia esilica. Come fa notare Bronner (1980/81), è probabile che fosse accompagnata da inni e musica, dal momento che è nota l'esistenza di musicisti nel tempio. Anche se il paese straniero era considerato impuro a fini cultuali (1 Sam 26,19; 2 Re 5,17; Ger 5,19; Sal 137,4), i culti di cordoglio erano possibili persino tra gli esuli e mediante l'orientamento della preghiera anch'essi si richiamavano al tempio distrutto di Gerusalemme (1 Re 8,46-51²¹).

Le esigenze sociali di differenziazione e di mantenimento dell'identità in un paese straniero si tradussero nella definizione minuziosa delle norme legate alla purità e all'alimentazione che dovevano marcare le differenze tra giudei e gentili.

Particolare importanza assunse, a cominciare proprio dalla diaspora babilonese, l'antica usanza della circoncisione, in origine una cerimonia iniziatica o di consacrazione al matrimonio praticata anche da altri popoli semiti. A Babilonia, dove non era diffusa, né abituale, la circoncisione divenne un segno di differenziazione essenziale tra giudei e locali²². Passò così in secondo piano la funzione magico-rituale a favore di quella legata alla professione di fede e all'appartenenza al popolo di Jahvè. E' probabile che proprio in virtù di questa nuova significazione l'incisione del prepuzio venne anticipata dall'età della pubertà, a otto giorni dopo la nascita (secondo P) a tutti i membri maschili della famiglia (Gn 17,12; Lv 12,3). La gestione dell'usanza era interamente assegnata al nucleo familiare domestico che era responsabile sia della sua tempestiva esecuzione, sia della sua estensione agli schiavi e ai forestieri dimoranti in casa.

²⁰ Quest'ultima sotto l'influsso della scuola deuteronomistica riguardava soprattutto l'interpretazione storica.

²¹ "Se i deportati resisi conto del peccato di Israele, ti supplicheranno rivolti verso la loro terra che tu hai dato ai loro padri, verso la città che tu hai scelto e verso il tempio che io ho costruito al tuo nome, ⁴⁹tu ascolta nel cielo, luogo della tua dimora, la loro preghiera e la loro supplica e rendi loro giustizia".

²² In Ezechiele si osserva la tendenza a estendere l'incirconcisione a tutti i popoli confinanti con Israele così da marcare le differenze.

Anche le antiche usanze alimentari, praticate fin da epoca pre-esilica (es. macellazione *kosher* 1 Sam 14,32-34; Dt 12,23) con un significato che continua in larga misura a sfuggire, furono accentuate in terra straniera dove le condizioni di impurità del paese e dei cibi, costringevano i pii giudei all'osservanza ancora più scrupolosa delle regole di purità per la scelta e la preparazione dei cibi. Tali norme, codificate poi nelle minuziose casistiche degli animali puri e impuri che si trovano in Dt 14 e in Lv 11, divennero a loro volta un potente strumento per marcare l'identità, per dimostrare nella vita quotidiana l'appartenenza al popolo di Jahvè.

Anche la santificazione del sabato andò incontro alle esigenze di epoca esilica tramutandosi da cerimonia ufficiale al santuario, in una festa familiare contrassegnata dall'astensione dal lavoro quale segno culturale di riconoscimento dell'alleanza.

Origine e storia del sabato non sono ancora state del tutto chiarite. Da quanto sappiamo dagli antichi testi storici e profetici di epoca pre-esilica, il sabato era una celebrazione che si svolgeva al Tempio in connessione alla festa del plenilunio (2 Re 4,23; Is 1,13; Os 2,13; Am 8,5). Poiché tale cerimonia non è citata nell'antico calendario delle solennità di Esodo 23,14-17; 34,18-24, ma compare solamente nel calendario festivo della prima età post-esilica (Lv 23,3), Albertz (1997, p. 463-4) ritiene che, analogamente al sacrificio *tamid*, il sabato fosse celebrato dai sacerdoti con l'esclusione quasi totale del pubblico. Nulla perciò sappiamo del rito che era compiuto in questa occasione (forse sacrifici di primizie *minḥāh* o feste del raccolto). Ad ogni modo il sabato è indicato come una ricorrenza gioiosa in cui si soleva compiere visite a un uomo di Dio (2 Re 4,23), le contrattazioni commerciali erano interrotte (Am 8,5²³), ed era il giorno del cambio della guardia al palazzo e al tempio (2 Re 11,5-8) (De Vaux, 1964, p. 464).

Accanto a questa celebrazione ufficiale in epoca pre-esilica era in vigore un'usanza familiare di astenersi dal lavoro agricolo il settimo giorno, così da concedere riposo agli animali da fatica e una pausa ai lavoratori per recuperare le forze (Es 23,12) (in stretta connessione con la pratica del maggese), ma essa non veniva chiamata *šabbāt*, né aveva una connotazione culturale.

Secondo G. Robinson (1988, p. 314) è possibile che queste due istituzioni siano state combinate tra loro in epoca esilica, quando la distruzione del Tempio rese impossibile la celebrazione pubblica legata alla festa del raccolto e ai sacrifici di primizie. Il sabato venne progressivamente sganciato dalla festa ufficiale del plenilunio e associato sempre più all'usanza familiare del riposo settimanale, che non richiedeva alcuna installazione culturale ed era praticabile potenzialmente in qualsiasi luogo, persino nell'impura terra straniera.

La codificazione definitiva di questo giorno e il suo inserimento nel decalogo risalgono all'opera deuteronomistica (Dt 5,12-15²⁴), che qualifica il giorno di riposo come un

²³ Am 8,5: "Voi che dite: «Quando sarà passato il novilunio e si potrà vendere il grano? E il sabato, perché si possa smerciare il frumento»".

²⁴ "Osserva il giorno del sabato per santificarlo, come il Signore, tuo Dio, ti ha comandato. ¹³Sei giorni lavorerai e farai ogni tuo lavoro; ¹⁴ma il settimo giorno è il sabato in onore del Signore, tuo Dio: non farai alcun lavoro, né tu, né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo schiavo, né la tua schiava, né il tuo bue, né il tuo

“sabato per Jahvè, tuo Dio” (v. 14), e la sua santificazione come un atto di devozione a Jahvè, liberatore dalla schiavitù in Egitto. E’ possibile, come ha sottolineato Albertz (1997, p. 465), che in questa prospettiva la concessione del riposo dal lavoro a schiavi e animali fosse inteso come atto speculare a quello compiuto da Dio con la liberazione. In modo più evidente, questo accostamento lo si trova nella prescrizione dell’anno sabbatico che comportava il condono dei debiti e la liberazione degli schiavi come riattualizzazione della libertà donata da Jahvè al popolo di Israele schiavo in Egitto (Dt 15,15; Es 23,12). Qui si nota ancora una volta l’intento deuteronomico di ancorare le feste, originariamente legate al ciclo della natura e al lavoro dei campi, all’evento dell’esodo quale elemento fondante della religione jahvista.

Accanto alla connotazione sociale del sabato destinato a concedere sollievo ai lavoranti (Es 12,23) e ad esprimere magnanimità verso il prossimo, in epoca esilica si affermò anche una concezione privativa del riposo come rinuncia, astensione a favore di Dio. Il riposo fu inteso come perdita di profitto – dovuta l’interruzione della attività lavorative – destinata ad onorare e glorificare Dio. La stessa idea di perdita e auto-rinuncia che avevamo visto esprimersi talora nel sacrificio di tipo olocausto di età monarchica, poteva riproporsi ora in un culto non-sacrificale. Il sabato era così alternativamente concepito come un atto sociale di liberazione dalle fatiche del lavoro oppure come una rinuncia volontaria del profitto umano a favore di Dio.

Una versione più recente del comandamento del sabato (Es 20,8-11²⁵), invece, fa risalire la pratica dell’astensione dal lavoro all’*otiositas dei* dopo il completamento della creazione del mondo (Gen 2,2). Nella teologia sacerdotale con l’astensione dal lavoro l’uomo si conformava al modo di operare di Jahvè durante la creazione e con ciò dimostrava di avvicinarsi alla santità di Dio stesso. Il sabato era una benedizione elargita da Jahvè agli uomini e, pertanto, osservare tale comandamento equivaleva a riconoscere il legame con Jahvè; profanarlo significava allontanarsi altrettanto manifestamente da lui. Anche il sabato dunque, così come la circoncisione e le usanze alimentari, poté diventare talora un segno di riconoscimento dell’autenticità della fede e una proclamazione della alleanza con Dio²⁶.

asino, né il tuo bestiame, né il forestiero che dimora presso di te, perché il tuo schiavo e la tua schiava si riposino come te. Ricòrdati che sei stato schiavo nella terra d’Egitto e che il Signore, tuo Dio, ti ha fatto uscire di là con mano potente e braccio teso; perciò il Signore, tuo Dio, ti ordina di osservare il giorno del sabato”.

²⁵ ⁸Ricòrdati del giorno del sabato per santificarlo. ⁹Sei giorni lavorerai e farai ogni tuo lavoro; ¹⁰ma il settimo giorno è il sabato in onore del Signore, tuo Dio: non farai alcun lavoro, né tu né tuo figlio né tua figlia, né il tuo schiavo né la tua schiava, né il tuo bestiame, né il forestiero che dimora presso di te. ¹¹Perché in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra e il mare e quanto è in essi, ma si è riposato il settimo giorno. Perciò il Signore ha benedetto il giorno del sabato e lo ha consacrato.

²⁶ Nella prima epoca post-esilica il sabato tornò ad essere anche una festa ufficiale cui si accompagnavano attività culturali, ma non era più una festa del plenilunio bensì un giorno festivo settimanale (Ez 46,1) che poteva prevedere accanto al fondamentale precetto del riposo dal lavoro, un’assemblea festiva al tempio (Lv 23,3; Ez 46,9).

3. La concettualizzazione del sacrificio in età esilica

3.1 La scuola deuteronomistica²⁷

In questo periodo la scuola deuteronomistica esilica avviò una grande opera di riflessione teologica e composizione letteraria che culminò nell'assemblamento dell'attuale Deuteronomio²⁸ e nel rimaneggiamento dei libri di Giosuè fino ai Re. E' verosimile che l'opera di stesura scritta sia stata affiancata da un'intensa attività di riflessione teologica orale nel corso di piccoli incontri e adunanze in cui si discuteva dell'interpretazione storica nonché delle varie applicazioni della legge.

La scuola si adoperò innanzitutto per individuare le cause della catastrofe e prospettare una possibile soluzione. Il ragionamento che ne scaturì era più o meno il seguente: se il crollo dello Stato era avvenuto a causa delle ripetute inadempienze degli israeliti, impermeabili ai continui richiami di Dio, allora l'osservanza dei comandamenti, dei divieti, delle disposizioni e dei precetti di Jahvè sarebbe stata ora l'unica possibilità per ottenere di nuovo la grazia divina ed assicurarsela per il futuro.

Sebbene tale ricostruzione fosse riconosciuta e accettata da tutti, qualche divergenza sorgeva in relazione al modo di intendere l'obbedienza a Jahvè.

Da un lato, la scuola deuteronomistica storica (*dtr*), che annoverava tra le sue fila esponenti dei ceti dirigenti rimasti in patria²⁹, mostrò un orientamento marcatamente legalistico, dall'altro i deuteronomisti che si occuparono della redazione e diffusione del libro di Geremia (*jerD*) si focalizzarono maggiormente sulle opere di giustizia sociale.

Nella revisione della storia di Israele, proposta dal primo gruppo, spiccano infatti con particolare biasimo e condanna tutte le trasgressioni legate al sincretismo, all'idolatria (Dt 5,6-10), le contravvenzioni alla norma di centralizzazione (Dt 12), e, in generale, tutte le trasgressioni che minacciano il culto esclusivo e puro di Jahvè o alludono a una mescolanza con i culti gentili della divinità (Dt 18,10-14, 7,2; 23,18); mentre risultano molto meno rilevanti le mancanze sociali ed etiche. Come ammette Albertz (1997, p. 440) "i deuteronomisti svilupparono una storia di Israele che contiene quasi solo lotte in difesa della religione, nel quale l'impulso sociale della religione Jahvista, che determinò in misura molto maggiore il corso reale della storia, venne in sostanza fatto scomparire quasi del tutto sullo sfondo".

Benchè sacrificio non sia al centro dell'interesse di questi redattori, il culto appare nella loro ricostruzione storica come un elemento essenziale della storia della religione d'Israele. Ciò è ben documentato dall'attenzione che essi mostrano per la costruzione del Tempio – cui viene data anticipazione e approvazione da Jahvè (1 Re 8,19) – e il suo

²⁷ D'ora in avanti useremo l'abbreviazione *dtr* per indicare i redattori del Deuteronomio, e l'abbreviazione *jerD* per indicare i redattori del libro di Geremia.

²⁸ Come fa notare Fohrer (1969, p. 362) in questo periodo fu aggiunto al testo iniziale una cornice introduttiva (Dt 1,1-4,43; 9,7-10,11) e la conclusione (Dt 28,69; 29,30) che serviva a integrare il Deuteronomio nella tradizione del pentateuco.

²⁹ Si tratterebbe di appartenenti agli ex raggruppamenti di tendenza nazional-religiosa, i quali si erano assunti il compito di una revisione della storia nazionale che era fallita.

arredo (1 Re 6-8), per l'intero itinerario dell'arca dell'alleanza fino all'insediamento nel santissimo (Gs 3; 1 Sam 4-6), infine per la distruzione del Tempio e il suo saccheggio (2 Re 24,13s; 25,13-17). Una dichiarazione forte riguardo il sacrificio è quella citata in 1 Sam 15,22, passo di redazione deuteronomistica, in cui Samuele rimprovera Saul per aver conservato il bottino di guerra con l'intenzione di offrirlo in sacrificio al signore invece che votarlo allo sterminio. Samuele perciò afferma: «Il Signore gradisce forse gli olocausti e i sacrifici quanto l'obbedienza alla voce del Signore? Ecco, obbedire è meglio del sacrificio, essere docili è meglio del grasso degli arieti». Sebbene il contesto certamente antico, ci spinga a intravedere nell'episodio anche una concezione che differenziava tra pratiche apotropaiche di distruzione a terra e pratiche di offerta votiva sull'altare, la redazione deuteronomistica mostra di essere interessata a utilizzare l'intera vicenda per tutt'altro scopo: ribadire la priorità dell'obbedienza rispetto ai sacrifici. La priorità accordata all'obbedienza rispetto alle pratiche rituali era abbastanza tipica dell'orientamento deuteronomistico ma non implicava il rifiuto di essi³⁰.

Per sondare l'atteggiamento dei deuteronomisti rispetto al sacrificio si è soliti ricorrere anche all'episodio della consacrazione del Tempio di Salomone (1 Re 8,30-61). La preghiera di dedicazione per il popolo, certamente un'aggiunta posteriore dei redattori dtr, illustra, riferendola con un artificio letterario al passato, quella che doveva essere la situazione dei giudei in epoca esilica. Essa invita Dio a concedere nuovamente la sua benevolenza qualora Israele, avendo già subito la punizione per le sue iniquità, si rivolga a Dio con un pentimento accorato, con la preghiera e la supplica al Tempio o rivolgendosi verso il Tempio (esuli). Non è citato alcun rito sacrificale destinato a smuovere la compassione e il perdono di Jahvè.

Alcuni autori (ad es. Noth, 1943, p. 104) hanno fatto notare come la priorità accordata dai redattori dtr alla preghiera (1 Re 8,30-61) rispetto ai sacrifici, starebbe ad indicare una loro deliberata preferenza per pratiche oratorie rispetto a quelle performative. Di altro parere è invece Albertz (1997, pp. 444-445), il quale ritiene che questa assenza non rifletta un atteggiamento programmatico critico dei dtr verso il culto sacrificale ma sia piuttosto uno specchio della situazione del Tempio in epoca esilica, ridotto, per ragioni pratiche, a luogo di cordoglio e lamentazione. Secondo l'autore, nell'ottica di questo gruppo l'interruzione del sacrificio sarebbe intesa come un provvedimento temporaneo, dettato da circostanze avverse, ma la sua ripresa rientrava a pieno titolo nel sogno del ristabilimento del culto statale di Gerusalemme come lo aveva ridisegnato in maniera esemplare Giosia.

I dati in nostro possesso non ci permettono di dirimere tale controversia, benché analogamente a quanto detto a proposito della riforma di Giosia, è probabile che all'interno del gruppo vi fossero orientamenti diversi sulla questione; cosicché mentre l'ala di formazione sapienziale, in accordo con la sua visione religiosa, mirava a fare

³⁰ Grottanelli (1998, pp. 207-261; e 2001, p. 58) fa notare tra l'altro che i peccati di cui era accusato Saul e lo portano alla sua destituzione dal trono, era tutti di natura sacrificale, caratterizzati cioè da tempi e modi errati di sacrificare. Secondo l'autore dunque questa sarebbe una critica non tanto ai sacrifici quanto al modo scorretto di offrire il culto a Dio.

della parola lo strumento principale di relazione con Dio, l'ala di ispirazione sacerdotale la considerava un semplice e temporaneo surrogato del culto sacrificale. Ad ogni modo dobbiamo rilevare che la preghiera e in generale i culti oratori (supplica, lamentazione) acquisirono in epoca esilica un ruolo di primo piano e, anche dopo la ricostruzione del tempio, manterranno la loro funzione preminente all'interno della religione d'Israele costituendo una delle radici del futuro culto sinagogale.

Una prospettiva leggermente diversa svilupparono i deuteronomisti che si occuparono della redazione e diffusione del libro di Geremia³¹ (jerD). Essi si richiamavano espressamente al messaggio profetico e auspicavano un totale rinnovamento sociale e religioso del popolo come condizione necessaria al ristabilimento dell'alleanza con Dio. I rimaneggiamenti al testo originario infatti, sono esortazioni al retto comportamento, all'equità e alla giustizia reciproca, alla difesa delle categorie più deboli: lo straniero, l'orfano, la vedova, l'innocente (Ger 7,1-15; 22,1-5; 17,19-27). Il focus è chiaramente etico-sociale, mentre più marginali risultano le prescrizioni legali e cultuali. Quanto all'atteggiamento verso il sacrificio, il passo di Ger 7,21 sulla non originarietà del comando del sacrificio nel deserto potrebbe essere un'aggiunta di questo gruppo. Ciò confermerebbe ad ogni modo la concezione critica nei confronti dei riti sacrificali della scuola di Geremia. Anche per essi naturalmente rimane aperta la questione relativa all'ampiezza e alla portata di tale critica: se cioè esitasse in un rifiuto categorico oppure in una destituzione di importanza a favore di opere sociali e di rinnovamento religioso. E' probabile del resto che, come già era accaduto ai tempi di Geremia, le perorazioni dei jerD in favore del cambiamento sociale e contro il culto nel Tempio avessero di mira anche quelle speranze di salvezza documentate per la prima età post-esilica (Ag 1,3-11; 2,15-19), secondo cui il benessere e la fortuna nel paese sarebbero dipesi unicamente dalla ricostruzione del Tempio e dalla ripresa del culto sacrificale. Negando l'originarietà del rito sacrificale essi miravano a depotenziare il culto, quale fenomeno collaterale della salvezza, a favore di opere di valore e interesse sociale.

Un'aggiunta di questi redattori appartenente alla prima età post-esilica, vuole dimostrare che l'osservanza della norma del sabato è la condizione indispensabile per un culto sacrificale funzionante (Ger 17,26). Se consideriamo la propensione sociale del gruppo, è facile immaginare che il comandamento del sabato per essi avesse lo scopo di garantire il riposo settimanale dei lavoranti. Si osserva qui nuovamente la tendenza dei jerD a dare la priorità ad una legge a sfondo sociale rispetto al culto sacrificale.

Va comunque notato che analogamente ai dtr, anche i jerD giungono a uno degli esiti più tipici della teologia deuteronomistica: l'idea che l'obbedienza alla legge di Dio sia la condizione della salvezza.

³¹ Per le questioni di critica letteraria a questo proposito si veda Soggin, 1968, p. 372. E' probabile comunque che i jerD fossero tra coloro che erano rimasti in Palestina. A questi redattori sono di solito attribuiti un gruppo di discorsi messi in bocca a Geremia: 7,1-15; 22,1-5; 17,19-27.

3.2 La scuola sacerdotale di Ezechiele (Ez 40-48) e il progetto del nuovo Tempio

A partire dall'età esilica avanzata cominciò a far sentire la sua voce nella *golah* babilonese, un gruppo riformatore sacerdotale che si era formato attorno a Ezechiele – sacerdote e profeta deportato nel 597 a.C. (Ez 1,3) – e al suo retaggio letterario. Figura di spicco della *golah* babilonese, e dotato di un acuto e intenso spirito religioso ed estatico, Ezechiele aveva riunito attorno a sé un nutrito gruppo di discepoli e ascoltatori che, alla sua morte, raccolsero e misero insieme il materiale originario del maestro e ne fecero un testo compiuto sul modello tripartito della profezia pre-esilica.

Il gruppo che curò la redazione del testo di Ezechiele era certamente di origine sacerdotale (visto l'interesse che il testo riserva per il Tempio), forse appartenente alla stirpe dei sadociti, che rivendicava sin dai tempi di Salomone il monopolio del Tempio di Gerusalemme.

Nel testo, accanto alla condanna per le colpe di Giuda (Ez 1-24), e delle nazioni (Ez 25-32), colpe che i suoi uditori stavano già scontando insieme a lui, divennero centrali gli oracoli di salvezza e il progetto di ricostruzione (33-48). Il giudizio verso Israele è ammorbidito dalla tensione costante ad nuovo inizio e alle condizioni della sua attuazione; gli ultimi capitoli sono interamente dedicati alla preparazione della salvezza (33-39) e alla sua realizzazione programmatica nella restaurazione del Tempio e del culto (cap. 40-48). Ciò che anima quest'ultima parte dell'opera è il desiderio di conformarsi sempre più alla volontà di Jahvè non solo nell'intimo del cuore ma anche e soprattutto nelle azioni cultuali, per poter evitare il ripetersi degli antichi errori del periodo pre-esilico. La stessa architettura del nuovo Tempio era immaginata come espressione manifesta del nuovo atteggiamento del popolo e del rispetto della santità di Dio. Così, a partire da una visione del profeta Ezechiele, questo gruppo elaborò un progetto particolareggiato del nuovo Tempio e della sua attività cultuale (Ez 40-48).

Punto di partenza della riflessione era l'idea che se Jahvè aveva abbandonato il Tempio a causa della contaminazione dovuta alla pratica di altri culti (Ez 8-11), egli sarebbe tornato a dimorare in mezzo a Israele (37,26-28; 43,7-9), se il tempio fosse stato in futuro protetto da ogni idolatria e da ogni profanazione indebita. Nell'ottica dei redattori di Ezechiele, la distruzione del Tempio ad opera dei Babilonesi era stato solo l'apice di un processo di progressiva disubbidienza, degradazione e apostasia di cui gli israeliti e, in modo particolare alcuni sovrani e i capi del paese, erano responsabili, ma a cui ora potevano porre rimedio. La riparazione ai mali del passato andava cercata secondo questo gruppo in un nuovo ordinamento religioso-culturale, in cui alle sregolatezze e licenziosità del passato, si sarebbe sostituito un culto puro di Jahvè interamente affidato ai suoi più fedeli funzionari, i sacerdoti. Tutto, nel progetto riformistico della scuola di Ezechiele, dall'edilizia alle norme cultuali, doveva essere finalizzato ad evitare la contaminazione e ad assicurarsi la presenza di Jahvè sul suo trono nel santissimo (Ez 43,7).

La struttura interna del nuovo santuario era immaginata in modo molto simile a quella di età monarchica con tre zone di crescente santità: l'atrio (*'ûlām*), la stanza principale (*hékāl*), e il santissimo (*d^e bîr*). La vera novità del progetto era la triplice muraglia

quadrata che avrebbe circoscritto l'area del Tempio e l'avrebbe divisa internamente in altri due cortili: un cortile interno e uno esterno. Lungo il perimetro delle fila di mura erano poi immaginate tre porte (settentrionale, meridionale, orientale) possenti e di grandi dimensioni che conferivano all'intera costruzione l'aspetto della fortezza militare. Come afferma Albertz (1997, p. 490), "la tradizionale triplice protezione della santità del santissimo venne quindi raddoppiata con tre zone antecedenti, e schermata sul retro contro il mondo esterno profano con una possente muraglia". L'idea evidentemente era quella di creare una protezione ancora più sicura contro il pericolo della profanazione, e di creare un argine materiale alle paure che incombevano sugli esuli che avevano ancora vivido il ricordo della catastrofe.

Tutto ciò portò a immaginare, nel nuovo progetto, una rigida demarcazione tra sacro e profano che consentisse da un lato di preservare gli oggetti santi dalla contaminazione, dall'altro di proteggere la sfera profana dalla potenza irresistibile del sacro. Tutte le attività del culto dovevano seguire questo principio base. I laici potevano entrare solo nel cortile esterno e qui officiare i sacrifici privati (voti, banchetti sacrificali), ma non partecipare ai preparativi dei sacrifici (uccisione, macellazione, disposizione delle carni) che spettavano ormai unicamente ai funzionari minori del culto, i leviti. Il culto ufficiale sarebbe invece stato celebrato nel cortile interno dai sacerdoti della stirpe di Sadoc, senza alcuna partecipazione dei laici; facevano eccezione le grandi feste annuali in cui le porte del cortile interno sarebbero state aperte per consentire ai partecipanti di scorgere da quelle aperture lo svolgimento del rito (46,8). La rigorosa separazione degli spazi portò per ovvie ragioni all'idea di due cucine diverse per le vittime sacrificali: una nel cortile esterno per la preparazione del sacrificio dei laici e una nell'area interna per i puri sacrifici dei sacerdoti (46,19-24). Analogamente si dovette concepire una differenziazione del clero in due gruppi con diverse sfere di mansioni: i sacerdoti appartenenti alla stirpe di Sadoc (40,46) rivendicarono per sé tutte attività sacre compiute all'interno del Tempio ("il servizio dell'altare"), mentre destinarono ai "leviti"³², ritenuti colpevoli di essersi in passato allontanati da Jahvè (44,10), tutte le altre mansioni meno sante nell'area del Tempio (40,45): il controllo delle porte, macellazione dei sacrifici dei laici, più altri servizi che riguardavano i laici, ("il servizio della casa"). Benchè questa suddivisione fosse chiaramente a vantaggio dei sadociti, non bisogna pensare che il provvedimento mirasse solo a fini utilitaristici ed egoistici di potere. Esso era innanzitutto dettato dalla motivazione teologica e psicologica di assicurare un culto santo, limitando il più possibile i rischi di contaminazione. I leviti erano infatti chiamati a svolgere quella funzione intermediaria tra laici e sacerdoti, tra sacro e profano, che consentiva ai primi di dedicarsi interamente e nel modo più

³² E' probabile che i Leviti a cui si riferisce il testo di Ezechiele (44) siano i discendenti dei sacerdoti provinciali, rimasti disoccupati dopo la riforma di centralizzazione del culto voluta da Giosia (Wellhausen, 1882). Essi vennero reintegrati nel servizio al Tempio ma degradati a *clerus minor*. La suddivisione tra sacerdoti e leviti farà scuola in epoca post-esilica (P, Cronista) ma non senza controversie per la delimitazione delle competenze; i leviti riuscirono in realtà ad ottenere una maggiore estensione della loro mansioni. Sulla questione si veda anche l'approfondimento di Albertz (1997, p. 492-494) e il capitolo seguente.

adeguato possibile al culto puro di Jahvè, ai secondi di assicurare il corretto svolgimento dei culti privati, evitando mescolanze pericolose (43,7).

Dal principio della separazione tra sacro e profano discendeva anche un corollario politico: sganciare il tempio e la sua gestione dalla monarchia e dalla tutela statale, per affidarlo alla classe sacerdotale. Secondo la narrazione di Ezechiele 43, la storia aveva decretato il fallimento della politica religiosa di età monarchica fondata sulla mescolanza di Dio con il potere statale (43,8); pertanto se si voleva avviare un serio progetto di ricostruzione lo si doveva fondare su un principio opposto a quello che aveva guidato la politica religiosa di età monarchica: la separazione tra dio e lo stato. Questa idea si concretizzò innanzitutto nel progetto edilizio del nuovo complesso templare che, a differenza di quello salomonico, non avrebbe più incluso al suo interno la reggia del re (43,8), la quale sarebbe stata addirittura trasferita in una nuova capitale amministrativa fuori da Gerusalemme (45,6; 48,15-18). L'idea era quella di fare del culto una responsabilità dell'intero popolo di Israele e di eliminare qualsiasi mediazione regale alla sovranità di Jahvè: il Tempio sarebbe stato costruito da tutti gli israeliti (43,10) e sarebbe stato consacrato dalla gloria stessa di Jahvè (43,1-5). Analogamente la fornitura delle vittime per il culto pubblico non sarebbe più stata a carico del re, ma doveva essere procurata da tutto il popolo mediante il pagamento di una tassa al Tempio (45,13-15).

Il ruolo sacrale del re fu fortemente ridimensionato, a cominciare dalla titolatura, che passava da *melek* "re" a *nāšî* "principe", fino alla revoca del diritto di sacrificare (46,2) e di entrare nelle zone più sante del tempio (46,1-2). Al re fu vietato nel modo più assoluto di mettere piede nel cortile interno (46,2). Gli vennero ancora concessi dei privilegi rispetto ai privati cittadini, il diritto di consumare i suoi banchetti sacrificali privati in una zona separata (44,3), il privilegio di partecipare da vicino alle cerimonie sacrificali ufficiali dalla soglia della porta est, ma si tratta di vantaggi modesti paragonati alla enorme diminuzione del suo potere culturale. Il principe era ormai annoverato tra i laici, il più nobile rappresentante della comunità laica (46,10).

La laicizzazione del monarca andava di pari passo con il progetto di un accrescimento del potere e dell'autonomia del clero. Per mantenere la classe sacerdotale svincolata dalle sovvenzioni dello stato era necessario progettare un'assegnazione di terre a sacerdoti e leviti da cui essi avrebbero ricavato il loro sostentamento mediante l'agricoltura e l'allevamento (45,1-8). I discepoli di Ezechiele studiarono anche un ampliamento delle porzioni di spettanza dei sacerdoti (44,28-31), mediante l'assegnazione delle carni di tutti i sacrifici di espiazione e riparazione e le primizie vegetali, e predisposero una nuova tassa per il culto. Ad essi inoltre venne riservato il diritto, sottratto al re, di abitare dentro l'area del Tempio (45,4-5).

Come si osserva da queste sintetiche annotazioni, la scuola di Ezechiele non solo auspicava la ripresa del culto sacrificale nel nuovo tempio ma lo riteneva condizione indispensabile - a patto che fosse correttamente eseguito - della presenza di Dio tra il popolo di Israele (Ez 43).

Da Ez 33,10³³ risulta chiaramente quanto gli esuli, che avevano imparato nei loro culti a riconoscere le proprie trasgressioni, soffrissero sotto il peso insopportabile della colpa fino a esserne veramente paralizzati³⁴. Se la revisione deuteronomistica della storia di Israele aveva reso chiare le cause e le responsabilità della catastrofe, e aveva fornito una spiegazione accettabile, restava però il dilemma di come liberarsi dal sentimento di impotenza e rilanciarsi nella storia del presente e del futuro. La soluzione della scuola di Ezechiele non fu individuata in modo preferenziale nelle opere di giustizia sociale (come per i jerD)³⁵ ma in un nuovo uso, più ampio e dilatato del culto sacrificale, che d'ora in avanti poteva servire a detergere il santuario contaminato dalle colpe del popolo di Israele e dalle inadempienze rituali.

Oltre ad auspicare la ripresa del culto sacrificale, il testo di Ezechiele è il primo a menzionare i sacrifici *ḥāṭṭa 't* (di espiazione) (40,38; 42,13; 46,20; 43,19; 43,22; 43,25; 44,27; 45,19-20) e *'āšām* (di riparazione) (40,38; 42,13; 46,20), che tanta parte avrebbero nella legislazione sacerdotale post-esilica (Lv 4-5). Come abbiamo rilevato nel precedente capitolo è probabile che tali sacrifici fossero praticati già nella tarda età monarchica (2 Re 12,17; Os 6,8; Mic 6,7) dal momento che Ezechiele, non ne spiega il significato e nemmeno ne dettaglia il rituale, supponendo i lettori già li conoscessero, ma avevano senz'altro un ruolo più marginale rispetto ad altre tipologie sacrificali³⁶.

In esilio il contatto diretto con le pratiche purificatorie molto comuni presso babilonesi, unitamente al cupo sentimento di colpa che funestava gli esiliati dovette convergere nell'immaginazione di questi riformatori, dando alle antiche pratiche marginali un peso e un ruolo decisivo. Certamente in questo processo, giocarono un ruolo importante le dinamiche psicologiche peculiari che spinsero i giudei sopravvissuti ad attribuirsi le colpe delle calamità nazionali (Ez, 39,23) e a cercare d'ora in avanti nella purezza rituale il baluardo contro una nuova catastrofe e la garanzia di una nuova alleanza con Dio. In età post-esilica il lungo lascito di questa esperienza di colpa tenderà a moltiplicare i riti espiatori³⁷.

Sacrificio di riparazione 'āšām

La radice *'šm*, da cui il termine *'āšām* non è attestata in altre lingue semitiche ed è quindi una peculiarità dell'ebraico biblico. Essa si riferisce genericamente a un'azione negativa e le sue

³³ Tu, figlio dell'uomo, annuncia alla casa d'Israele: Voi dite: «I nostri delitti e i nostri peccati sono sopra di noi e in essi noi ci consumiamo! In che modo potremo vivere?».

³⁴ Si veda anche Ez 24,23: «Vi consumerete per le vostre iniquità e gernerete l'uno con l'altro».

³⁵ E' interessante il fatto che tra le colpe più gravi che i redattori imputano ai responsabili del culto di età monarchica vi sia l'idolatria, la presenza di riti e personale straniero nel Tempio (44,7-8), la violazione della separazione tra sacro e profano, puro e impuro (Ex 22,26) – dunque trasgressioni culturali/religiose – mentre la condanna per le colpe sociali (Ez 22,25) che appartiene più propriamente alla predicazione del profeta non è oggetto di ulteriore riflessione (a parte l'esortazione indirizzata al *nāšī'* in Ez 45,9).

³⁶ Inoltre non è chiaro se essi vadano intesi nella loro accezione specificamente sacrificale, o semplicemente con la connotazione di dono riparatorio.

³⁷ Si veda anche De Vaux, p. 95fr.

conseguenze³⁸. Il verbo stativo significa “essere colpevole” e al *niphal* (medio-passivo) “essere puniti, soffrire” (Sal 34,22-23; Os 5,15; Zac 11,5). Nei testi sacerdotali esso assume la sfumatura soggettiva del “sentirsi in colpa” o “sentire la responsabilità di”. Come sostantivo *'āšām* indica sia la “colpa”, sia la sua “retribuzione” (Gen 26,10). Nei testi di matrice sacerdotale, come Ezechiele, invece, *'āšām* indica lo strumento con cui operare la riparazione della colpa: un risarcimento in denaro o un “sacrificio di riparazione”.

Il sacrificio di riparazione (*'āšām*), in Ezechiele, è menzionato soltanto in elenchi, accanto ad altre tipologie di offerta, ma non sono precisati né i tempi di esecuzione, né la sua funzione. E' però chiarito che *'āšām* comporta l'immolazione di una vittima animale (40,38), le cui carni vengono cucinate (46,20) e poi consumate dai sacerdoti (42,13). Ipotizziamo pertanto che l'offerta di riparazione, anticamente devoluta al danneggiato o al tempio sottoforma di denaro o oggetti preziosi (1 Sam 6,3-4; 2 Re 12,17), divenne progressivamente intercambiabile con un'offerta di un capo di bestiame e altri alimenti (grano, liquidi; cfr. Levine, 1974) e fu da Ezechiele infine codificato in uno specifico tipo di sacrificio.

Sacrificio di espiazione ḥāṭṭa't

Meglio sbalzato appare invece il sacrificio di espiazione (*ḥāṭṭa't*), sia per quanto riguarda lo svolgimento del rito, sia per la definizione delle circostanze in cui va officiato.

Il termine *ḥāṭṭa't* ha nella bibbia due significati principali: “peccato” e “sacrificio di espiazione”. Questa duplice valenza semantica è stata spiegata da Levine (1974) mostrandone la derivazione da due diverse forme verbali della stessa radice *ht'*, assimilate però dall'aggiunta massoretica del *dageš* di raddoppiamento. Il primo termine sarebbe un sostantivo senza raddoppiamento *ḥaṭā't*, derivato dal verbo *ḥāṭa'* alla forma *qal*. Sarebbe cioè una variante di *ḥaṭā'āt*, il femminile di *ḥēṭ'*, “offesa, peccato”; il secondo termine indicante un tipo specifico di sacrificio sarebbe invece un sostantivo derivato dalla forma *piel* della stessa radice *ht'* (peccare). Il *piel ḥiṭṭē'* in questo caso non opererebbe sul verbo un'intensificazione del significato quanto un ribaltamento dell'azione espressa al *qal*, e significherebbe pertanto “rimuovere lo *ḥēṭ'*, il peccato, l'impurità”. Il sostantivo *ḥāṭṭa't* con raddoppiamento derivato da tale forma verbale significa pertanto “ciò che rimuove il peccato”, dunque per l'appunto il sacrificio di espiazione/purificazione. Questa traduzione è preferita a quella di “sacrificio espiatorio” anche da Milgrom, in base allo stesso ragionamento. Poiché la procedura del sacrificio *ḥāṭṭa't* è prescritta sia per rimuovere colpe e peccati, sia per cancellare l'impurità, si userà a seconda del contesto la traduzione “sacrificio di espiazione” o “sacrificio di purificazione”.

Sacrifici *ḥāṭṭa't* sono prescritti da Ezechiele per un'intera settimana in occasione della consacrazione dell'altare (43,18-27), allo scopo di renderlo idoneo alla sua piena attività che consisterà di olocausti e sacrifici di comunione. Altre circostanze che prevedono un *ḥāṭṭa't* sono: la purificazione dei sacerdoti dal contatto impuro con un

³⁸ E' assodato che alcuni termini biblici riguardanti il comportamento umano, alludono sia all'atto in sé, sia alle conseguenze dell'atto, ricompensa e punizione. Ad esempio *ḥēṭ'*, *peša'*, *'āwôn*. Nello specifico, *'āšām* indica sia il male, sia la corrispettiva retribuzione (Milgrom, 1991, p. 339).

cadavere (44,25-27), la purificazione del santuario nel primo giorno dell'anno (45,19) e nel settimo giorno dell'anno per espiare i peccati commessi per inavvertenza o ignoranza (45,20), la festa della pasqua (45,21) e quella degli Azzimi che prevede l'offerta di un capretto al giorno come sacrificio espiatorio affiancato da numerosi olocausti e oblazioni (45,23). Il Testo ci informa poi che le carni dei sacrifici di espiazione (*ḥāṭṭa't*) e di riparazione (*'āšām*), accompagnati dalle oblazioni vegetali (*minḥāh*), verranno rigorosamente cotte nella cucina del cortile interno cosicché il popolo non abbia ad essere consacrato da quelle sostanze sante (46,20), mentre i resti della carcassa andranno bruciati in una zona apposita al di fuori del santuario (43,21). Il nucleo rituale del sacrificio *ḥāṭṭa't* consiste in aspersioni di sangue su zone e oggetti sacri del tempio: l'altare – i quattro corni, i quattro angoli del ripiano e il bordo che lo circonda (43,20) – gli stipiti del tempio e gli stipiti della porta del cortile interno. La sua funzione è quella di espiare/purificare³⁹ (*kipper*). A livello di costruzione linguistica ebraica, in Ezechiele (40-48), il sacrificio *ḥāṭṭa't* è celebrato “a favore di” (*b'e'ad*) o “per” (*l'e'*) qualcuno (Ez 45,17.22; 16,63) e ha come effetto di purificare un oggetto o spazio (complemento oggetto). Tale costruzione semantica fa pensare che vi sia un'intima connessione tra il soggetto destinatario di *ḥāṭṭa't* e il tempio. In Ez 45,18-20⁴⁰ in cui è descritto il rito dell'anno nuovo, sembra delinearci un meccanismo in cui le impurità dei sacerdoti o le mancanze del popolo si trasferiscono automaticamente sul santuario contaminandolo (in proposito Milgrom, 1991); le aspersioni di sangue del sacrificio *ḥāṭṭa't* servono pertanto a ripristinare la condizione di purità del Tempio. Non è chiaro fino a che punto anche l'individuo sia interessato da questo processo di purificazione. Un'indicazione si può forse trovare in Ez 44,25-27, dove al sacerdote che si è reso impuro a causa del contatto con un cadavere è prescritta una purificazione (v. *ṭāhēr* “essere puro” non *kipper*) prima di celebrare il sacrificio *ḥāṭṭa't*. Può darsi dunque che le abluzioni preliminari con acqua servissero a purificare specificamente l'individuo. Riprenderemo comunque la questione nel prossimo capitolo.

Olocausto 'ōlāh

Rituale e significato dell'olocausto non sembrano subire significative modificazioni nei progetti della scuola di Ezechiele. Sono menzionati prevalentemente per specificarne il numero e la tipologia di vittima a seconda della celebrazione: sei agnelli e un montone nel giorno di sabato (46,4); un giovinco, sei agnelli e un montone per il novilunio (46,6), un agnello per l'olocausto giornaliero (46,13) (*tamid*); un giovinco e un montone alla consacrazione dell'altare (43,24; 43,27); sette giovenchi e sette montoni al giorno nei sette giorni della festa pasqua/Azzimi (45,23). La numerosità degli olocausti

³⁹ Generalmente in italiano si predilige la traduzione “espiare” quando il verbo è riferito a persone, la traduzione “purificare” quando è riferito a luoghi o oggetti.

⁴⁰ Ez 45,18-20: “Così dice il Signore Dio: Il primo giorno del primo mese, prenderai un giovinco senza difetti e purificherai il santuario. ¹⁹Il sacerdote prenderà il sangue della vittima del sacrificio espiatorio e lo metterà sugli stipiti del tempio e sui quattro angoli dello zoccolo dell'altare e sugli stipiti delle porte del cortile interno. ²⁰Lo stesso farà il sette del mese per chi abbia peccato per errore o per ignoranza: così purificherete (*kipper*) il tempio”.

prescritti (almeno 467 capi all'anno) denota l'importanza che questo sacrificio aveva nelle menti dei redattori, anche rispetto al sacrificio *ḥāṭṭa't* (almeno 28 capi all'anno), che era in forte crescita. Tra le attrezzature del Tempio, è ben descritta la tavola in cui vengono sgozzate le vittime (40,39), mentre nulla è detto del luogo della combustione. Per quanto riguarda il significato del rito notiamo un leggero slittamento della sua funzione in 45,15 e 45,17 dove, insieme all'oblazione e ai sacrifici di comunione, l'olocausto è indicato per l'espiazione delle famiglie di Israele (45,15) e della casa di Israele (45,17). Si osserva dunque una esplicita estensione della funzione espiatoria all'olocausto. Vedremo più avanti come questa combinazione tenderà a diventare più frequente in età post-esilica⁴¹.

Sacrificio di comunione

Il sacrificio di comunione non è mai menzionato da solo ma sempre in elenchi accanto all'olocausto e, a differenza di quest'ultimo che è il fulcro delle festività, non è prescritto in nessuna occasione solenne. Appare piuttosto come espressione di una devozione personale e spontanea del principe (46,2; 46,12), o del popolo (45,15). Si deduce tuttavia la sua inveterata importanza dal fatto che solo i Sadociti sono autorizzati a offrire il sangue e il grasso alla tavola del signore⁴² (44,15-16). Ciò ci induce a pensare che il sacrificio di comunione fosse concepito in due fasi: l'offerta alla divinità delle parti più sacre, riservata agli alti funzionari del culto; e la preparazione della carni, nella cucina del cortile esterno, a carico dei Leviti, cui seguiva il banchetto dell'offerente. Il termine con cui è indicato in Ezechiele il sacrificio di comunione, *š' lāmîm*, sembra ribadire lo slittamento di significato che avevamo già intravisto in età monarchica. Più che una condivisione e compartecipazione nel pasto tra i commensali e dio (tipica dell'antico *zēbah*), si trattava di un sacrificio di amicizia/pace tra l'uomo e Dio in cui diviene centrale l'idea del dono pacificatorio a Dio (44,7; 44,16). Al contempo, attraverso la spartizione della vittima, vengono ribaditi e distinti i reciproci ambiti di pertinenza: le parti più sante (il sangue e il grasso) e dunque pericolose per l'uomo comune, sono riservate a Dio, il resto è destinato al consumo umano. Curioso è il fatto che la scuola di Ezechiele non dia alcuna precisazione sulle parti della vittima spettanti ai sacerdoti. Può darsi pertanto che i sacrifici di comunione non contribuissero al mantenimento dei sacerdoti, che era invece espressamente ricavato dalle oblazioni, dai sacrifici espiatori e da quelli riparatori (44,28-29).

Sono poi menzionati degli *zēbah ḥā'ām* (46,24), sacrifici del popolo. Evidentemente, il termine *zēbah*, che dalla riforma di Giosia veniva utilizzato anche indicare per la macellazione profana, aveva finito per riferirsi a sacrifici di non particolare solennità

⁴¹ Avevamo già notato che la combustione totale della vittima tipica dell'olocausto si prestava a veicolare già in età monarchica una rinuncia totale dell'uomo a favore di Dio e ciò poteva portare all'idea dell'espiazione sacrificale. Ma nel testo di Ezechiele, non sembra essere la tipologia del rito a sollecitare il suo significato; sembra piuttosto che il senso vivo della colpa di Israele e la preoccupazione di ripararla, rendano potenzialmente tutti i riti destinati a questo scopo.

⁴² Al termine della funzione essi erano invitati a cambiarsi d'abito per evitare di contaminare il popolo con il fluido sacro assorbito (44,19).

(40,42), cui seguiva il pasto. Lo stesso sostantivo compare infatti nel racconto della distruzione di Gog⁴³ e del suo popolo da parte di Dio che, secondo Ezechiele 39, avverrà proprio in analogia ad un grande banchetto sacrificale (*gadôl zebaḥ*) in cui la vittima sarà il popolo nemico e il carnefice, gli uccelli rapaci e gli animali selvatici. Qui i ruoli cultuali sono invertiti in un gioco paradossale in cui Dio è indicato come l'offerente, Gog come la vittima, e gli uccelli rapaci e gli animali selvatici come i destinatari dell'offerta i quali si inebrieranno delle carni, del sangue e del grasso di cavalli, cavalieri, eroi e guerrieri (39,20). Questa enigmatica profezia documenta un'idea insolita per la mentalità ebraica: l'idea che il sacrificio, quale immolazione cruenta e smembramento della vittima, sia un simbolo della sorte che spetterà ai nemici⁴⁴. In realtà dietro questa metafora sacrificale si cela l'acuto desiderio di vendetta che Israele covava per gli altri popoli, tanto da prospettare per essi, in una sorta di contrappasso, il tragico destino vissuto da Israele: la profanazione del nome di Jahvè, (39,7), saccheggio e depredazione (39,10). La smodatezza con cui gli animali, invitati al banchetto offerto da Dio, si abbeverano del sangue e si nutrono del grasso e della carne delle vittime dipinge un'immagine di un Israele bramoso del sangue delle vittime immolate in sacrificio, quanto gli animali predatori. Il passo documenta anche la persistenza della metafora alimentare collegata al sacrificio di comunione, idea che ricompare anche in Ez 44,7⁴⁵ e 44,16. Può anche darsi che la ripresa in Ezechiele della concezione del sacrificio come alimento della divinità sia da imputare all'influenza della religione babilonese che allestiva veri e propri pasti per gli dei.

L'offerta minḥāh

Le oblazioni (*minḥāh*), che in Ezechiele hanno ormai assunto la forma di offerte puramente vegetali, si compongono di cereali (grano, frumento, orzo) e olio (45,13-15) e sono sempre in accompagnamento a sacrifici animali. Sono quantificate in un *efa* di farina (circa 22 kg) per il primo capo immolato (montone, giovenco), e in base alle disponibilità dell'offerente per gli altri capi; e in uno *hin* (circa 3,6 litri) di olio per ogni *efa* di farina. Nulla è detto del significato di tale offerte anche se sembrano costituire il completamento vegetale del pasto offerto a Dio. Esse erano certamente un'integrazione importante del sostentamento del clero che poteva fruire interamente di tali offerte secondo le disposizioni di Ez 44,29.

⁴³ Si tratta di un critptico riferimento al re di un popolo dell'Asia centrale.

⁴⁴ Lo stessa metafora sacrificale è presente anche in Is 34,6: "La spada del Signore è piena di sangue, è imbrattata di grasso, del sangue di agnelli e di capri, delle viscere grasse dei montoni, perché si compie un sacrificio al Signore a Bosra, un grande massacro nella terra di Edom"; e Ger 46,10: "Ma quel giorno per il Signore, Dio degli eserciti, è giorno di vendetta, per punire i nemici. La sua spada divorerà, si sazierà e si inebrierà del loro sangue; poiché sarà un sacrificio per il Signore, Dio degli eserciti, nella terra del settentrione, presso il fiume Eufrate".

⁴⁵ "Avete fatto entrare degli stranieri, incirconcisi di cuore e incirconcisi di carne, perché stessero nel mio santuario a profanare la mia casa, quando offrivano il mio pane, il grasso e il sangue, violando così il mio patto con tutte le vostre abominazioni".

Mosso dal sincero desiderio di rinnovamento, questo gruppo di pensatori mescolò nel suo progetto da un lato la delusione e l'amarezza per la sorte appena vissuta e i timori di un nuovo evento avverso, dall'altro la decisa speranza di poter ricostruire il tempio e il paese su nuove basi. Appartenenti al raggruppamento sacerdotale, essi cercarono proprio nel culto gli errori del passato e la soluzione ai problemi del presente. Il nuovo tempio e l'introduzione dei sacrifici di espiazione (*ḥāṭṭa 't*) divennero così la chiave di volta di un vasto programma di rinnovamento che aveva alla sua base una comprensione della catastrofe in termini di colpa culturale (idolatria, sincretismo), punizione culturale (distruzione del tempio), riparazione culturale (distinzione tra sacro e profano, meccanismi di purificazione/espiazione). È interessante notare come il programma di Ezechiele 40-48 cerchi di rimanere entro l'ambito del culto, offrendo un nuovo assetto che tenga però inalterate alcune fondamentali istituzioni: il tempio e il sacrificio a discapito di altre, il re e la monarchia.

Le disposizioni di ordine sociale, inerenti alla suddivisione equa della terra tra le tribù di Israele (47,13), rimangono marginali rispetto alla centralità del programma culturale. Tant'è vero che dell'intero progetto di Ezechiele (40-48), in età post-esilica si affermeranno prevalentemente – sia pure con alcune riduzioni – i precetti legati ai sacrifici (in modo particolare la pervasività dei sacrifici *ḥāṭṭa 't* e la corretta esecuzione) e gli interessi specifici del clero: la divisione in sacerdoti e leviti, l'autonomia amministrativa del Tempio affidata ai sacerdoti, la rivendicazione del clero di guidare i destini della comunità nazionale insieme alle autorità civili.

3.3 Il codice di santità (Lv 17-26) e la legislazione sui sacrifici

All'epoca esilica risale con ogni probabilità anche la compilazione del codice legale (indicato solitamente con H) contenuto in Lv 17-26⁴⁶, spesso chiamato "codice di santità" per la formula ricorrente "Siate santi perché io Jahvè, vostro dio, sono santo" (19,2; 20,7; 20,26; 21,8; 22,16; 22,32) (o simili) (Fohrer, 1969, p. 363). I redattori del testo vanno ricercati, per analogia linguistica, tra le fila del gruppo sacerdotale vicine alla scuola di Ezechiele o ad ambienti del clero di orientamento deuteronomistico (Albertz, 1997, p. 563n) rimasti a Gerusalemme.

Il luogo e il tempo della rivelazione delle leggi del codice è volutamente retrodatato al periodo del deserto e riferito alla situazione dell'accampamento nomade sia per conferirvi l'autorità del legislatore Mosè, sia perché la situazione dei fuggiaschi dall'Egitto in cerca della terra promessa, non era poi così dissimile dagli esuli che speravano in un ritorno in patria. Malgrado la sua forma arcaicizzante, la legge di santità costituisce un progetto e un programma per la ricostruzione della vita nazionale per l'immediato futuro post-esilico.

⁴⁶ Per le questioni di critica letteraria si veda Soggin, 1968, p. 191. Molto studiosi sono oggi concordi nel situare la codificazione di questo corpus letterario all'età esilica.

Il principio che guida questa dettagliata illustrazione delle norme culturali ed etiche da seguire all'avvio della ricostruzione del paese è l'idea fondamentale che il popolo di Israele abbia a essere santo quanto il suo Dio, debba cioè conformarsi a precisi comandamenti culturali ed etici che sono graditi a Jahvè. Solo così Jahvè tornerà a dimorare in mezzo a Israele (Lv 26,11) e ad intessere un legame privilegiato con il suo popolo (Lv 26,12) cui diede il dono prezioso della libertà (26,13). Essendo un testo di matrice sacerdotale, il sacrificio e le norme per una sua corretta esecuzione, sono al centro dell'interesse degli autori. Obiettivo programmatico del testo è quello di disciplinare il culto e contrastare le derive idolatriche che avevano funestato il passato ma che non cessavano nemmeno nel presente. Sembra infatti che la regolamentazione avesse di mira i culti naturalistici che erano risorti nelle campagne di Palestina, nei quali si praticavano sacrifici ai satiri/capri (*ša 'irim* Lv 17,7), e forse al dio Molok (Lv 20,2 e cfr. Ger 32,35).

L'apertura del codice è fondamentale per comprendere la concezione del sacrificio che gli autori del testo, in contrasto con altre posizioni bibliche, intendono promuovere. Ciò che innanzitutto gli autori si premurano di affermare è che l'immolazione di animali⁴⁷ è permessa e gradita solo se è offerta sull'altare di Jahvè, secondo il rito di *š'ē lāmîm* (17,5) – con la combustione del grasso destinato a Dio e le aspersioni di sangue – altrimenti essa è punita come un delitto di sangue, con l'estromissione dal popolo (17,3-4). Questa peculiare precisazione iniziale, tesa a illustrare le condizioni di legittimità dei sacrifici e a dissuadere da altre pratiche idolatriche⁴⁸, ci informa altresì che l'atto sacrificale, compiuto al di fuori della sfera religiosa, era considerato in questo specifico ambiente come un atto cruento, punibile come un delitto di sangue. Tale restrizione, in contrasto con Dt 12,20 (di redazione precedente) che autorizzava invece per motivi pratici la macellazione profana al di fuori del tempio e delle cerimonie religiose, sembra essere sia un provvedimento dettato da esigenze esterne volto a limitare la pratica dello *zēbah* nei culti idolatri, sia una precisa proposta ideologica mirante ad evitare la macellazione profana e dunque a consacrare ogni aspetto della vita quotidiana e ad affinare la sensibilità etica⁴⁹. Il provvedimento mirava non soltanto ad indicare il giusto destinatario dell'offerta, Jahvè, ma anche a determinare le corrette procedure per lo svolgimento del rito. Il secondo precetto enunciato dal testo, è infatti significativamente il divieto di cibarsi di sangue⁵⁰.

⁴⁷ Sono citati espressamente olocausti (*'ōlāh*) e sacrifici (*zēbah*). Sembrano perciò essere escluse dal divieto le offerte vegetali (cfr. Milgrom, 1991, p. 199).

⁴⁸ In modo particolare i culti ai satiri e i culti ctoni. In proposito si veda il prossimo capitolo.

⁴⁹ Che l'idea di santità portasse con sé anche una maggiore sensibilità etica verso gli animali dipende da come è intesa l'intera argomentazione: se l'equiparazione dell'immolazione di animali a un omicidio vuole fungere da deterrente contro l'idolatria o se invece esprime una genuina preoccupazione per le vittime sacrificali. La scelta sta al lettore.

⁵⁰ Va notato che l'espressione "cibarsi di sangue" è resa con il verbo *'ācal* (mangiare) + *haddām* (sangue) come complemento oggetto diretto, preceduto da *'et* o anteposto al verbo e indica l'ingestione del sangue; e differisce da un analogo divieto di "cibarsi sopra (*'al*) il sangue" menzionato in 1 Sam 14,31-35 che invece fa probabilmente riferimento all'uso pagano di banchettare sopra il sangue sparso dei nemici dopo

3.3.1 Il Tabù del sangue e il suo uso espiatorio in Lev 17,11

La proibizione del sangue, comune a molte fonti del pentateuco (Gen 9,4; Lv 3,17; 7,26-27), risulta tra le più importanti e durature, talora appare persino come un baluardo normativo contro eccessive liberalizzazioni. Così in Gen 9,4 se Dio, in contrasto con una precedente indicazione (Gen 1,28), autorizza Noè a cibarsi di carne, non transige però sulla norma del sangue; e ugualmente in Dt 12,16; 23-25, la macellazione profana è consentita a patto che sia rispettata la proibizione del sangue.

La funzione di tale norma è stata spiegata in due modi già dai commentatori medioevali: (1) essa doveva servire a dissuadere dai culti ad altri dei (Maimonide, 3,46) che prevedevano il rito di abbeverarsi del sangue per unirsi in comunione con gli spiriti dei morti; oppure (2) era un modo per restituire a Dio il sangue/vita di cui l'uomo si era appropriato con l'uccisione della vittima, dal momento che secondo Ez 18,4 tutte le vite appartenevano a dio⁵¹.

La coincidenza tra sangue e vita è affermata poco oltre (Lv 17,11.14) e doveva essere anch'essa nozione solida e acquisita, dal momento che è citata sempre in connessione a tale divieto (Gen 9,4; Dt 12,16). La novità di H consiste però nel fatto che i redattori si sforzano di spiegare congiuntamente e in modo coerente le ragioni del divieto alimentare del sangue (17,10-12; 17,13-14), con il suo uso lecito nei riti di espiazione (17,11). Riportiamo qui l'intero passo (Lv 17,10-12) assai controverso.

Traduzione dell'autrice

(10) Qualunque uomo della casa di Israele e tra gli stranieri soggiornanti nella vostra casa, che mangerà ogni sangue (*kol-dām*), io porrò la mia faccia sulla persona (*bannepēš*) che ha mangiato il sangue e la farò tagliar via dal mezzo del suo popolo. (11) Poiché la vita della carne (*nepēš habbāšār*) è nel sangue (*baddām*) e io l'ho dato a voi sopra l'altare per purificare (*l'ē kappēr*) riguardo le vostre vite/persone (*'al napšōtēkem*), poiché il sangue è quello che espierà (*y'ē kappēr*) **per mezzo della vita/nella persona** (*bannepēš*).

Le grandi difficoltà interpretative di questo passo dipendono sostanzialmente da tre incertezze:

1. come va intesa la formula *kipper 'al*
2. come va tradotta l'espressione *bannepēš*.
3. l'ampiezza semantica della parola *nepēš*.

(1) Per una disamina approfondita del verbo *kipper* e delle sue occorrenze nel testo biblico, si rimanda al prossimo capitolo. Qui ci soffermeremo invece in particolare sulla costruzione *kipper 'al*. Nei testi sacerdotali, di cui fa parte anche Lev 17,10-11, il verbo *kipper* significa “fare un rito di purificazione, decontaminare, purificare” e, seguito dalla

una vittoria allo scopo di ottenere responsi dagli dei ctoni. Anche tale pratica sarebbe vietata agli israeliti. In proposito si veda il prossimo capitolo e Milgrom, 2000, p. 1490.

⁵¹ In proposito si veda anche Milgrom, 1992, p. 1472.

preposizione *'al* (Lv 1,4; 4,20ss; 5,6ss; Nm 5,8, ecc.) si riferisce specificamente a persone o parti del corpo umane⁵². E' quindi tradotto usualmente come "compiere un rito di purificazione su/riguardo qualcuno", talora con riferimento ai sacrifici *ḥāṭṭa't* e *'āšām*. Vi sono però dei testi normativi (Es 30,12; Nm 31,50) in cui l'espressione *l'ē kappēr 'al napsōtēkem/napsōtēnū* (analoga a quella del passo in esame), indica propriamente, non una purificazione/decontaminazione della persona, bensì un riscatto della propria vita in cambio di un'offerta in denaro o oggetti preziosi. In questi passi alcuni autori (Milgrom, 1991; Levine, 1974) ritengono che il verbo *kipper* derivi dal sostantivo *kofer* "riscatto" e implichi pertanto non una logica espiatoria di puritura ma di dono sostitutivo. Applicate al passo in esame, le due opzioni interpretative danno origine a due modi di intendere la funzione del sangue: il sangue quale agente purificante, abrasivo toglie l'impurità e il peccato, oppure rappresenta un dono sostitutivo in cambio della vita dell'uomo meritevole di morte⁵³.

In base all'analisi dei testi svolta in appendice (cfr. Appendice) siamo inclini a preferire con la prima opzione per alcune ragioni sostanziali: la derivazione di *kipper* da *kofer* è dubbia e solo raramente si riconosce distintamente il significato di "riscatto"; persino in tali casi il sangue non funge mai da riscatto, che consiste invece in oggetti materiali (gioielli, oro e argento); inoltre Lv 17 non menziona alcuna colpa per cui l'uomo dovrebbe subire una punizione capitale⁵⁴.

(II) Veniamo ora alla seconda questione: come va tradotta la formula *bannepēš*.

Generalmente gli autori che sono propensi a interpretare *kipper* di Lv 17,11 come derivato di *kofer*, e a dare dunque la sfumatura del dono sostitutivo, intendono la *beth* del verso 17,11c come una *beth pretii*. La *beth pretii* designa una quantità pari ad un'altra con la quale può essere sostituita, se necessario. Così ad esempio Levine (1974) traduce: "Perché la vita della carne è nel sangue, ed io ve l'ho assegnato sull'altare per servire da espiatione/riscatto per le vostre vite. Perché il sangue riscatta per il valore della vita". La *beth* in questione indicherebbe pertanto il valore di riscatto assegnato al sangue dell'animale: la vita dell'uomo. Il sangue della vittima varrebbe così come dono di riscatto per la vita del colpevole involontario. Lo stesso valore di *beth* sarebbe riscontrabile in Dt 19,21: *nepēš b'nnepēš* "una vita per una vita"⁵⁵ e in Nm 17,3: "Hanno peccato al prezzo delle loro vite (*b'ē npšotām*)"; e secondo Milgrom (1991) e Pedersen (1929, pp. 533-34), anche in Gen 9,6: "Chi sparge il sangue dell'uomo, per il valore di quell'uomo (*bā'ādām*) il sangue sarà sparso".

⁵² Quando si riferisce a oggetti o luoghi *kipper* predilige la costruzione con il complemento oggetto diretto preceduto dalla particella da *'et* (Lv 16,20; 16,33; Ez 43,20; 43,26; 45,20).

⁵³ Si tratta della teoria dell'espiatione vicaria penale che trattiamo più diffusamente al capitolo 12.

⁵⁴ Milgrom (1991) ritiene invece che la colpa per cui è imposto il rito di sangue sarebbe proprio quella di appropriarsi di una vita e mangiare la carne.

⁵⁵ Si noti che in questo caso però manca l'articolazione davanti al secondo *nepēš*.

La Settanta⁵⁶ sembra aver inteso in modo analogo il valore della *beth* dal momento che la rende con la preposizione ἄντι corrispondente all'ebraico “*taḥat*”, “al posto di”. Il senso complessivo della Settanta risulta pertanto essere che il sangue della vittima animale espia al posto/in luogo della vita dell'offerente. Questa traduzione, come ovvio, ha favorito l'idea dell'espiazione vicaria penale: il sangue della vittima come un sostituto dell'anima dell'offerente espia mediante la sua morte. In questa concezione dunque Dio accetterebbe il sangue di un animale al posto del sangue del colpevole e in tal modo la sua collera sarebbe placata e l'ordine ristabilito. Questa traduzione d'altro canto, va incontro ad alcune incongruenze di significato che inducono a valutarla con molta cautela. Va notato infatti che il sangue era utilizzato anche e soprattutto per purificare i luoghi così che sarebbe per lo meno strano applicare la nozione della vittima sostitutiva alla decontaminazione di un luogo.

La Vulgata latina⁵⁷, utilizza la formula ambivalente “*pro anima*”, che può essere tradotta alternativamente con “a favore dell'anima” o “al posto dell'anima”. Di conseguenza essa non fornisce ulteriori indicazioni utili per dirimere la questione.

Moraldi, però, ha contestato che la ψυχή che segue ἄντι, nel testo greco, si riferisca alla vita dell'offerente: come sembra intendere anche lo stesso Filone (De Specialibus Legibus⁵⁸, I n 205, cit. in Moraldi p. 241) essa sarebbe invece la vita dell'animale. Perciò il senso risulterebbe affatto diverso: il sangue dell'animale espia al posto della vita dell'animale. Così tradotta tuttavia la pericope sarebbe tautologica, inoltre raramente il termine ψυχή in greco è attribuito ad animali.

Anche Milgrom, lavorando sul testo ebraico, è giunto ad una conclusione analoga a quella di Moraldi. Poiché i nomi ripetuti di *dām* e *nepeš* formano un chiasmo, ciò significa secondo Migrom (1991, p. 706) che il termine deve essere riferito allo stesso soggetto in entrambi i versi. Poiché nel primo si intende il sangue dell'animale, lo stesso si deve intendere nella seconda: “per mezzo della vita dell'animale”.

La traduzione di Milgrom ci porta poi alla seconda interpretazione di *bannepeš*, che vede nella *beth* una *beth instrumentii*, con valore cioè di complemento di mezzo. Si ha perciò che “il sangue (dell'animale) è quello che riscatterà per mezzo della vita (dell'animale)”. Milgrom mantiene la nozione di riscatto ma evita l'idea della sostituzione tra uomo e animale. Se ne ricava una concezione ibrida in cui l'individuo ottiene il riscatto della propria vita mediante il sangue dell'animale che è la sua vita. Secondo Milgrom il sangue dell'animale riscatta la vita dell'uomo nella misura in cui, essendo versato sull'altare e non consumato insieme alla carne, è restituito a Dio quale dispensatore di vita. Con questo atto di restituzione l'uomo non si macchia del delitto di

⁵⁶ La versione dei Settanta (Septuaginta in latino, indicata anche, secondo la numerazione latina, con LXX), è la versione della Bibbia in lingua greca, che la lettera di Aristeo vuole tradotta direttamente dall'ebraico da 72 saggi ad Alessandria d'Egitto.

⁵⁷ La traduzione originaria di San Girolamo, comunemente chiamata Vulgata (Vg) perché di uso comune in Occidente dal VII secolo, fu condotta sui testi ebraico e aramaico, talora in contrasto con la LXX.

⁵⁸ Il testo è disponibile in lingua originale su <http://khazarzar.skeptik.net/books/philo/specialg.pdf>.

sangue insito nell'uccisione della vittima animale e dunque riscatta la sua esistenza dalla pena capitale. Milgrom intravede perciò lo sviluppo di un senso di colpa legato all'uccisione dell'animale, una riprovazione sacerdotale all'alimentarsi di un'altra vita (cfr. Gen 1,29; 9,3-5) a cui l'uomo cerca di sottrarsi annullando l'atto stesso dell'appropriazione della vita con la restituzione del liquido vitale. Si noti che in questo caso siamo in un'area semantica analoga a quella del riscatto monetario in occasione del censimento o dell'offerta di primizie dove il rito funge da omaggio a Dio dispensatore dei beni umani, ma al tempo stesso desacralizza tali beni per l'uso/consumo umano. Si tratterebbe pertanto di un annullamento preventivo della colpa. Poiché, secondo Milgrom, l'unico sacrificio che ha in sé tale rischio è quello *š^e lāmîm* in cui le carni vengono mangiate, la funzione del sangue come riscatto della vita dalla pena capitale sarebbe limitata a questo tipo di sacrificio⁵⁹ mentre per gli altri sacrifici il sangue avrebbe il valore purificatorio già riscontrato altrove. Benchè suggestiva, l'ipotesi di Milgrom non è pienamente condivisibile per alcune ragioni. Il rischio di mangiare il sangue non è limitato al solo sacrificio *š^e lāmîm* (v.5) ma, secondo Lv 6,18-19, anche il sacrificio *ḥāṭṭa 't* in cui i preti mangiano alcune porzioni di carne; il testo in Lv 17,8 allarga la validità della norma di Lv 17,3-4 anche al sacrificio *'ōlā*; il valore espiatorio del sangue sembra essere attribuito a tutti i sacrifici; come abbiamo visto in precedenza la funzione di *kipper* come riscatto mediante il sangue non è attestata altrove. Inoltre, poiché per gli animali cacciati è richiesto semplicemente di versare il sangue per terra (17,13) senza la disposizione del sangue sull'altare, sembra che la prima operazione sia sufficiente a garantire l'assoluzione dalla colpa del sangue versato. Ciò ci induce a pensare che la funzione di restituzione della vita e di annullamento retroattivo del delitto sia insita nel semplice spargimento di sangue e che invece la sua disposizione sull'altare ne prospetti una funzione espiatoria più allargata e destinata non solo ai sacrifici *š^e lāmîm* e al peccato del cibarsi di altra vita, ma anche ad altri sacrifici (*'ōlā*, *ḥāṭṭa 't*) e ad altre trasgressioni. Mentre dunque il semplice privarsi del sangue previene il meccanismo della vendetta per l'omicidio, il disporlo sull'altare per Jahvè amplifica le virtù del liquido vitale a favore degli uomini.

A favore della *beth instrumenti* si sono schierati anche Metzinger (1940), Moraldi (1956, pp. 237ss), De Vaux (1960, pp. 88-91) e altri. Costoro traducono *kipper* come inerente all'area della purificazione/espiazione, non del riscatto e intendono che Dio trattiene il sangue della vittima, cioè la vita, quale sua inalienabile proprietà e poi la fornisce all'uomo come strumento di purificazione. Similmente leggono anche quanti vedono nella *beth* una *beth essenziale*: "poiché il sangue espia *in quanto* vita (nel suo essere vita)". Così ad esempio la traduzione della CEI e Deiana (2005). Tale traduzione

⁵⁹ La maggior parte dei critici ritiene invece che la norma sul sangue espressa in Lv 17,11 faccia riferimento a tutti i sacrifici che espiano, quindi sostanzialmente *ḥāṭṭa 't*, *'āšām*, *'ōlā* (talora), ma non a *š^e lāmîm* che non è mai attestato con funzione espiatoria. Di questo parere sono Shenker, 1983, p. 209; Gorman, 1990, pp. 184-87; Schwartz, 1991, pp. 58-60, Hartley, 1992, p. 275; Rendtorff, 1992, p. 169 (cit. in Milgrom, 2000, p. 1475).

pone l'accento sul fatto che il sangue espia proprio in virtù della vita contenuta in esso, capace di decontaminare il miasma mortale prodotto dalla trasgressione.

(III) Infine giungiamo all'ultima questione: il significato di *nepeš*. L'ampiezza semantica della parola *nepeš* in ebraico rende assai difficile sbrogliare la matassa. Essa infatti può indicare sia il principio vitale della persona "respiro, vita, vitalità" (Gn 44,30; Es 21,23; Dt 19,21; Lv 24,18 ecc.) oppure riferirsi con una sineddoche all'intera persona "individuo, sé" (Gn 49,6, Nm 23,10; Is 43,4) e in tal caso può essere anche usata come pronomi riflessivo (Nm 30,3ss;30,14; Gb 9,21; Dt 4,9 ecc).

Nella sua prima accezione il termine *nepeš* è evidentemente congiunto in modo funzionale sia al sangue (Lv 17,11-12.14; Gn 9,4.5; Ger 2,34) quale elemento vitalizzante, apportatore di vita, sia al respiro come elemento vitale aeriforme (Ger 15,9; 1 Re 17,21; Gb 11,20 ecc). Talora la *nepeš* è designata come sede degli appetiti (Is 56,11; Prv 27,7; Ez 7,19 ecc) e per traslato delle emozioni, dei desideri e delle passioni (Dt 12,20, 1 Sam 2,16; 1 Re 11,37 ecc.). Per questo suo legame con il corpo è spesso considerata la forza vitale e affettiva presente sia nell'uomo sia negli animali e in ciò differenziata dalla *rûāh*, elemento proprio ed esclusivo dell'uomo, principio delle finzioni superiori "pensare volere" ecc.). Talvolta però *nepeš* è contrapposta a *bāsār* "carne" (Is 10,18; Dt 12,23; Pr 11,17) e indica la parte più impalpabile e interiore dell'essere umano.

Nel passo che ci interessa (Lv 17,11) la parola *nepeš* compare ben tre volte. Solitamente è resa con "vita" in tutti i casi, ma ad esempio Disegni preferisce intendere diversamente le seconde due occorrenze. Egli pertanto traduce dall'ebraico: "perché la vita (*nepeš*) dell'animale risiede nel sangue, ed io vi ho ordinato di versarlo sull'altare per espia per le vostre persone (*'al napšōtēkem*), il sangue è quello che espia per la persona (*bannepeš*)". Disegni traduce qui con un complemento di vantaggio sia *'al* (a favore di) sia *b^e* (in, con) seguite da *nepeš* e dà a quest'ultima il valore di *persona*. Se ne ricava il senso che il sangue dell'animale in quanto principio vitale espia a favore della persona. Ritorna l'idea che il sangue dell'animale influisca sull'individuo umano. Questa traduzione però non convince. In primo luogo, nel rituale levitico, il sangue serve principalmente a purificare oggetti e spazi sacri, perciò l'accento sulla persona umana come sede di espiazione sarebbe contraddittorio; la traduzione di *b^e* come complemento di vantaggio derivato dal significato di stato in luogo "in" non è praticamente attestato altrove. Inoltre se lo scopo dell'autore, come sembra dall'intero passo, è quello di veicolare con forza l'identità/coincidenza tra sangue e vita, la traduzione "persona" risulta poco appropriata e scarsamente evocativa/significativa.

L'associazione tra sangue e vita/anima (*nepeš*) compare anche in Deuteronomio 12,23⁶⁰, dove è espresso il concetto che il sangue in quanto vita, non va consumato insieme alla carne⁶¹, bensì versato per terra, dissipato. Qui si potrebbe cogliere una lieve sfumatura dualistica tra carne e *nepeš*, ma il passo successivo sembra escludere questa opzione con

⁶⁰ "Astieniti tuttavia dal mangiare il sangue, perché il sangue è la vita; tu non devi mangiare la vita insieme con la carne".

⁶¹ L'apparente dualità tra *bāsār* "carne" e *nepeš* "anima/vita" in realtà nasconde la dualità sacro-profano.

il categorico “non lo mangerai”, a dire che il divieto non riguarda solo il suo consumo in associazione alla carne ma era un interdetto assoluto.

Vi è poi il passo più tardo di matrice sacerdotale di Gen 9,4-6: “Soltanto non mangerete la carne (*bāsār*) con la sua vita (*nepeš*), cioè con il suo sangue (*dām*). ⁵Del sangue vostro, ossia della vostra vita (*nepeš*), io domanderò conto; ne domanderò conto a ogni essere vivente e domanderò conto della vita dell'uomo all'uomo, a ognuno di suo fratello. ⁶Chi sparge il sangue dell'uomo, dall'uomo il suo sangue sarà sparso, perché a immagine di Dio è stato fatto l'uomo”.

Qui il divieto del consumo di sangue è collegato alla norma contro l'omicidio. La giustapposizione tra i due comandamenti sembra indicare che la macellazione animale quando non si atteneva alle norme suddette era un atto paragonabile all'assassinio e in quanto tale sarebbe stato conteggiato da Dio in un abbozzo di retribuzione. Questo passo mostra come l'osservanza del divieto di sangue fosse di per sé sufficiente ad evitare di essere perseguiti per omicidio dalla giustizia divina, senza che fosse necessario versarlo sull'altare come riscatto (contra Milgrom, 2000).

Come abbiamo già segnalato la Settanta utilizza il termine *psychè*, più spesso attribuito a esseri umani dando adito alla teoria della sostituzione del sangue animale per la vita umana; mentre la Vulgata latina con il termine *anima*, analogamente a *nepeš*, potrebbe riferirsi sia al principio vitale dell'animale, sia all'intera persona umana.

Cerchiamo ora di trarre le conclusioni più adeguate alla disamina fin qui svolta.

Per quanto riguarda il primo punto prediligiamo la traduzione di kipper, come “espiare/purificare” piuttosto che come “riscattare”, per le ragioni su addotte.

Per quanto riguarda il secondo punto, in accordo con il primo, scartiamo l'opzione della *beth* come *beth pretii* poiché è raramente attestata nella bibbia con tale significato, a favore della traduzione strumentale della *beth* come complemento di mezzo che è una delle più ricorrenti nella bibbia ebraica.

Infine per quanto riguarda il significato di *nepeš*, siamo inclini a ritenere che in tutte e tre le occorrenze del passo Lv 17,11 essa indichi il principio vitale in generale attribuibile sia all'animale che all'essere umano. A ciò siamo giunti non soltanto in base ad un principio di uniformità linguistica (la stessa parola nello stesso verso ha medesimo significato), ma anche basandoci sul senso complessivo del contesto che vuole rimarcare la coincidenza tra sangue e principio vitale.

Complessivamente avremo perciò: (11) Poiché la vita della carne è nel sangue (nel sangue essa) e io ho dato a voi esso (il sangue) sopra l'altare per purificare/espiare sopra le vostre vite, poiché il sangue, esso, per mezzo della vita purificherà/espiierà.

Obiettivo dell'autore sacerdotale sembra essere proprio quello di fornire una chiave ermeneutica che consenta di spiegare congiuntamente il divieto del consumo di sangue e il suo valore espiatorio. Potremmo così parafrasare il testo biblico. In quanto manifestazione della potenza vitale, e dunque proprietà di Dio, il sangue non è concesso all'uomo come alimento ma deve essere restituito al suo creatore – versandolo per terra o ponendolo sull'altare – quale riscatto per l'appropriazione indebita di una vita e per il suo consumo alimentare. L'interdetto alimentare del sangue apre però al contempo la

possibilità di usare il sangue con un'altra valenza concessa da Dio: quale liquido purificatorio dotato di vita, capace di decontaminare le impurità potenzialmente mortali dell'uomo.

Nella logica sacerdotale che va sviluppandosi in epoca esilica la separazione tra sacro e profano (cfr. Ezechiele), tra la sfera divina e quella umana diventa il principio fondamentale che regola tutta la vita umana così che un contatto indebito con il sacro potrebbe essere estremamente dannoso, se non mortale (Nadab e Abiu) per l'uomo comune e, in modo speculare, la contiguità con la morte (creata dal contatto fisico con un cadavere⁶²) per l'uomo consacrato a Dio (il sacerdote) potrebbe essere contaminante⁶³. Si noti in proposito che il consumo alimentare di sangue avrebbe comportato un contatto ravvicinatissimo con la sacralità della vita mediante l'assimilazione nel proprio corpo, con probabili fantasie di rinvigimento e potenza, mentre il suo utilizzo sull'altare sarebbe stato mediato dal personale del culto e avrebbe avuto effetti soltanto indiretti e simbolici sull'uomo.

Ora poniamo quanto detto nella logica di intenti degli autori sacerdotali. Essi vogliono conferire centralità al proprio ruolo e funzione canalizzando ogni atto di devozione sacrificale presso luoghi di culto ufficiali contro la tendenza inversa alla dispersione su altri culti e dei. Essi soli, per il loro stato di purezza sono in grado di maneggiare la sostanza sacra del sangue e di utilizzarla ai fini di decontaminazione a beneficio di tutti gli israeliti. Nei riti di espiatione il sangue spalmato sull'altare e maneggiato dal personale sacerdotale in stato di purezza può sprigionare, senza alcun contatto diretto con la persona, e in modo regolamentato tutta la sua *vis* capace di purificare dal peccato, senza pericoli per l'individuo. Così il meccanismo espiatorio/purificatorio può essere spiegato come un uso disciplinato del surplus di vita, potenza creativa del sangue, che compensa e riequilibra una situazione o uno spazio fisico inquinato, alterato dal miasma della trasgressione, del profano, della morte.

3.3.2 Norme riguardanti i sacrifici

Le altre norme enunciate dal Codice riguardano tre grandi ambiti della vita umana: le relazioni familiari e i rapporti sessuali (18, 19,22; 20,8-21), le norme sociali (19,9-18; 19,31-36, 25), le norme culturali e di purezza (19,1-8; 20,25; 21-24). Questa suddivisione in realtà rispecchia più un tentativo della mentalità moderna di separare questioni che sono in realtà compenstrate nel testo. Troviamo infatti giustapposti in un unico discorso principi etici di grande levatura (il sostentamento del povero, il rispetto dei genitori,

⁶² E' interessante il fatto che Ezechiele delle molte norme di purificazione citate dal codice di santità, si premuri di rimarcare quella legata al divieto del contatto del sacerdoti con il cadavere. Se ciò accade, il sacerdote deve purificarsi e celebrare un sacrificio espiatorio con aspersioni di sangue per ripristinare lo stato di santità necessario per svolgere le sue mansioni sacre.

⁶³ Va notato del resto che mentre un temporaneo depauperamento del sacro dovuto al contatto con la morte può sempre essere rimpinguato da un'offerta di sangue; il dilatamento smisurato del profano dal contatto indebito con il sacro della vita (mangiare la carne con il sangue o unirsi sessualmente a una donna mestrata), non ha misure terapeutiche e l'individuo deve essere eliminato dal suo popolo.

degli anziani, dei forestieri, l'amore per il prossimo) e norme culturali e di purità (come non praticare la divinazione e la negromanzia, non tagliarsi i margini dei capelli, non indossare abiti di tessuti diversi) di cui oggi, solo a fatica, e con un notevolissimo sforzo ermeneutico, riusciamo in parte a dipanare il senso⁶⁴. Del resto, come fa notare Sacchi (p. 428), la distinzione tra le due sfere, quella delle norme etiche e quella delle norme di purità, è decisamente un problema nostro, perché abbiamo alle nostre spalle l'esperienza che il giudaismo fece nei secoli a cavallo dell'era volgare. Il valore delle une e delle altre dipendeva in ogni caso dalla medesima volontà divina.

Ci occuperemo qui per i nostri scopi in modo particolare della legislazione riguardante i sacrifici.

Il codice menziona: l'olocausto, *'ōlā* (17,8; 22,18; 23,12; 23,18; 23,37), il sacrificio di comunione *zebah š'e lāmîm* (17,5; 19,5; 22,21; 23,19), il sacrificio di espiatione *ḥāṭṭa 't* (23,19), il sacrificio di riparazione *'āšām* (19,21), il sacrificio di ringraziamento *tôdāh* (22,29), il sacrificio volontario (*n'e dābāh*, 22,23) che rientra nella categoria *š'e lāmîm*, e sacrificio votivo *neder* (22,23) che rientra a sua volta in *š'e lāmîm*, e l'offerta da bruciare sul fuoco *'iššē* (21,6; 21,21; 22,22; 23,8; 23,13; 23,18; 23,25; 23,37; 24,7).

Olocausti sono prescritti in situazioni ordinarie e festive – un olocausto di un agnello per il primo covone (23,12); sette agnelli, due vitelli, un montone per la festa delle settimane (23,19) – e sollecitati anche come offerta spontanea (23,38); non è dato alcun approfondimento sullo svolgimento del rito che doveva essere assodato, ma è precisata la tipologia di vittima più gradita: un maschio senza difetti tra buoi, montoni, capri (22,19).

Il sacrificio di comunione o sacrificio pacifico, indicato come *zebah š'e lāmîm*, è prescritto in occasione della festa delle settimane. Il rito comportava, dopo l'immolazione, lo spargimento del sangue sull'altare e la combustione del grasso come profumo gradito a Jahvè, azioni compiute dai sacerdoti (17,6). Si specifica poi che il consumo della vittima doveva avvenire il giorno stesso o il seguente alla macellazione, gli avanzi del terzo giorno andavano invece bruciati sul fuoco (19,5-6), perché divenuti sacri (19,8), pena l'eliminazione dal popolo. Osserviamo come dell'intero rito che comportava chiaramente anche il banchetto, sia messa in risalto non più la dimensione comunitaria e condivisoria del pasto bensì l'offerta a Dio delle sostanze che gli appartengono. La vittima doveva essere categoricamente “senza difetti”; animali ciechi, storpi, mutilati ecc. (22,22) non dovevano essere offerti (*qārab*, avvicinati) a Dio e bruciati sull'altare. Ciò che guida questa prescrizione è sempre l'idea che solo le cose sante, perfette possano entrare in un contatto diretto (poste sull'altare, elevate nel fumo) con il sacro per eccellenza, rappresentato da Jahvè stesso.

E' poi menzionato una volta il sacrificio di ringraziamento (*tôdāh* 22,29), appartenente alla più ampia categoria dei sacrifici pacifici (*zebah, š'e lāmîm*), le cui carni potevano però essere consumate solo il giorno stesso della macellazione (22,30), e non fino al

⁶⁴ Accenneremo nel prossimo capitolo ai tentativi fatti dagli studiosi per individuare i criteri con cui vengono stabilite le norme di purità-impurità.

secondo giorno come negli altri casi. Da Amos 4,5 sembrerebbe che la carne di questo sacrificio sia portata sull'altare su un pane non lievitato, da cui era preso e disposto sull'altare.

Un sacrificio volontario (*n^e dābāh*, 22,23) è invece indicato in quelle circostanze in cui vi è il desiderio spontaneo di onorare Jahvè. In tal caso si attenua il rigore dei requisiti della vittima e può essere offerto anche un capo mutilato o rachitico (22,23). Rientra anch'esso nella categoria di *zēbah š^e lāmîm* ed era spesso officiato nelle grandi feste annuali (Dt 16,10; 2 Cr 35,8; Esd 3,5). Il termine è utilizzato altrove (dall'età post-esilica) in modo più ampio per indicare le offerte spontanee al santuario, pietre preziose, spezie olio (Es 35,27-29; Ez 8,28). E' poi citato il sacrificio votivo (*neder*; 22,23) quale suggello di un voto intrapreso, anch'esso del tipo *zēbah š^e lāmîm*, richiedeva però il rispetto di tutte le prescrizioni sulla vittima: capi senza difetti, di almeno 8 giorni (22,27), non immolati insieme alla madre (22,28).

Il sacrificio riparatorio (*'āšām*) è prescritto in un caso specifico di adulterio – quando un uomo si unisce ad una schiava prossima alle nozze (19,20-22⁶⁵). I colpevoli pagheranno un'ammenda pecuniaria ma non subiranno la pena di morte poiché la donna non era libera; e l'uomo dovrà offrire un montone come sacrificio riparatorio (*'āšām*). Poi il sacerdote compirà il rito di purificazione/espiazione (*kipper*) sull'uomo e, in tal modo, il peccato (*hāṭṭa't*) gli sarà perdonato (*nislah*) (19,22). La colpa per cui è richiesta la riparazione è di tipo etico-sociale. Il testo non spiega in cosa consista il rito di espiazione/purificazione, ma specifica che l'effetto è “il perdono” (rad. *slh*), un verbo che designa un atto relazionale tra Dio e l'uomo e che può essere applicato solo a persone e non a luoghi⁶⁶. Si noti la differenza con il sacrificio *hāṭṭa't* di Ez 45,20 il cui effetto è la purificazione (*kipper*) del santuario. Inoltre il testo afferma che l'espiazione è fatta “sull'uomo/riguardo l'uomo” (*'al*), non *a favore* o *per* l'uomo come in Ezechiele. L'offerta *'āšām* descritta dal codice di Lv 17-26 sembra cioè funzionare su un registro leggermente diverso di *hāṭṭa't* di Ezechiele: essa si effettua direttamente sull'uomo, coinvolge il rapporto uomo-Dio senza la mediazione rappresentata dal tempio. Ciò spiegherebbe anche perché nel sacrificio *'āšām* non sono mai prescritte le aspersioni sui corni dell'altare; il sangue doveva essere semplicemente disposto o versato alla base dell'altare.

Un'unica volta è menzionato il sacrificio *hāṭṭa't* (23,19⁶⁷), in occasione della festa delle settimane, senza però alcuna specifica sul rito e la sua funzione.

⁶⁵ Se un uomo ha rapporti con una donna schiava, ma promessa ad un altro uomo benché non sia stata ancora né riscattata né affrancata, dovrà pagare un risarcimento; i colpevoli però non saranno messi a morte, perché lei non era affrancata. ²¹L'uomo condurrà al Signore, all'ingresso della tenda del convegno, in sacrificio di riparazione, un ariete; ²²con questo ariete di riparazione il sacerdote compirà per lui il rito espiatorio davanti al Signore, per il peccato da lui commesso, e il peccato commesso gli sarà perdonato.

⁶⁶ Si noti tuttavia che la forma medio-passiva (*niphal*) del verbo, sarà perdonato, elude il soggetto dell'azione (Dio), e dà una sfumatura di automatismo e impersonalità al meccanismo espiatorio.

⁶⁷ Lv 23,19: Offrirete un capro in sacrificio espiatorio (*hāṭṭa't*) e due agnelli dell'anno in sacrificio di comunione.

Accanto alla centralità delle aspersioni di sangue il testo attribuisce grande importanza anche alla combustione delle offerte. Nella nuova legislazione, tutti i sacrifici comportano almeno la combustione del grasso e dunque per indicarli è utilizzato il termine *'iššé* (21,6; 21,21; 22,22; 23,8; 23,13; 23,18; 23,25; 23,37; 24,7), un termine generico per indicare tutte le offerte bruciate sul fuoco. L'uso più antico del termine risale a Deuteronomio 18,1 dove i sacrifici consumati dal fuoco sono prescritti per il sostentamento dei sacerdoti leviti (cfr. anche Gs 13,14; 1 Sam 2,28 di redazione deuteronomistica); diviene un vocabolo frequente nel codice sacerdotale (P). L'adozione del termine è dunque tarda, benchè la sua etimologia potrebbe essere imparentata con il termine *'est* che compare nelle tavole di Ras Shamra per indicare proprio un'offerta di fuoco (Oesterley, 1937).

Vi sono infine le oblazioni vegetali (*minḥāh*), a base di farina, olio e focacce (23,13; 23,16; 23,18; 23,37) e libazioni di vino (23,13) prescritte in accompagnamento ai sacrifici animali, talvolta soggette al rito dell'agitazione, insieme alla vittima sacrificale (23,20).

3.3.3 *Evoluzione dei riti*

Il codice di santità dimostra di conoscere tutte le tipologie di sacrificio che si affermeranno in epoca post-esilica, ma non ne fornisce ancora una sistematizzazione. Il sacrificio appare come l'asse portante del culto, avente svariate funzioni: dal ringraziamento, all'adempimento di un voto, dall'offerta alla purificazione, dalla commensalità al dono a Dio. Rispetto al passato, si fanno strada sia la metafora alimentare dell'offerta di cibo, sia la valenza espiatoria del sangue. La prima emerge chiaramente dai passi in cui la combustione dell'offerta è intesa come finalizzata alla trasmissione del cibo a Dio (21,6; 21,21) o a solleticare il suo olfatto (17,6; 23,13; 23,18) nonché dai passi in cui i sacerdoti sono additati come coloro che "avvicinano il cibo al loro Dio" (21,8; 21,17; 21,21; 22,25). Può darsi che la religione babilonese abbia influito sullo sviluppo della funzione alimentare del sacrificio⁶⁸.

La seconda invece emerge distintamente dai passi che abbiamo su-esposto in cui il sangue è ritenuto il liquido sacro indispensabile alla purificazione dei luoghi e delle persone, e al contempo, proprio per la sua intrinseca sacralità, è interdetto al consumo umano.

Si attenua la dimensione della comunione dei commensali tra loro e con dio, di cui non si trova traccia nel testo, anche in questo caso il focus è posto sulla sacralità delle carni

⁶⁸ De Vaux (1964) fa notare in proposito che l'espressione "nutrimento di Jahvè" fu introdotta durante l'esilio in ambiente babilonese e risale pertanto a un'epoca in cui non si credeva certamente più che dio si nutrisse delle offerte. Ciò indicherebbe che l'assimilazione di certe espressioni che alludono alla funzione alimentare dell'offerta venne fatta inserendola nella teologia esilica e post-esilica che considerava l'offerta di sangue e grasso, non come alimento per Jahvè, ma come ciò che è riservato esclusivamente a Jahvè. E' significativo, secondo l'autore, che nel sacrificio di comunione il sangue e il grasso siano offerti a Jahvè ma nessuna porzione di carne gli sia offerta. Ciò escluderebbe che si tratti di pasto che dio condivide con i suoi fedeli.

che ne impedisce il consumo oltre un certo giorno e non sul significato unificante del pasto condiviso.

Si nota come l'intento principale del testo, la separazione tra sfera del sacro e sfera umana e l'esigenza di preservare il sacro da ogni contaminazione indebita, informa anche la significazione stessa dei riti sacrificali che all'interno di questo scenario conoscitivo, divengono, attraverso le norme minuziose che li regolamentano, importanti strumenti di demarcazione tra sacerdoti e laici, tra sacro e profano, tra uomo e dio.

3.4 Simboli di redenzione nel Deutero-isaia

Alla tarda epoca esilica risale anche il cosiddetto Deutero-Isaia, il lascito letterario di un anonimo autore che occupa la sezione 40-55 del libro di Isaia. Ben poco sappiamo del profeta ispiratore e del gruppo di discepoli che curarono la stesura e la redazione dell'opera, a parte certamente l'intento di porsi in continuità con la predicazione del profeta Isaia, e la sua origine nella *gōlāh* babilonese.

Il testo, nel complesso piuttosto unitario, è probabilmente il frutto di uno sviluppo redazionale che ha conosciuto almeno due fasi: i capitoli 40-48, che hanno per tema l'azione di Ciro, dovrebbero collocarsi tra il 550 e il 539 a.C.; i capitoli 49-55, che parlano di una nuova comunità sorta dopo la liberazione, vanno situati appena dopo il 539 a.C. L'ipotesi più verosimile è che il materiale sia stato nel tempo assemblato e rimaneggiato in base alle riflessioni del gruppo profetico⁶⁹ (Albertz, 1997, p. 483). La peculiare mescolanza di linguaggio dei Salmi e quello dei Profeti fa supporre che questo gruppo fosse formato dai discendenti del personale di culto non sacerdotale, soprattutto dai cantori del tempio, e dai profeti culturali probabilmente appartenenti alla ex-area nazionalista (Albertz, 1997, p. 472).

A questa cerchia di individui sensibili e attenti alle circostanze storiche del loro presente non sfuggì probabilmente il quadro politico che si andava delineando alla fine del VI sec. a.C. in cui al declino dell'impero babilonese si contrapponeva la vertiginosa ascesa dell'impero persiano guidato da Ciro. I tempi sembravano pronti per un rivolgimento politico internazionale che, indebolendo gli oppressori babilonesi, avrebbe creato le condizioni più propizie per consentire agli esuli di riacquistare la perdita libertà (43,14), tornare in patria e ricostruire il Tempio (45,13). L'intero messaggio del Deutero-Isaia è dunque sostenuto dalla vivida speranza di un imminente liberazione per Israele. A differenza dei profeti pre-esilici, il focus non è più sulle colpe di Israele, cui è riservato solo un rapido accenno, ma sulla profezia di salvezza e sull'atto salvifico di Dio. Il profeta annuncia così ai suoi concittadini che il tempo della sofferenza volge alla conclusione, la schiavitù è prossima alla fine, la punizione per la colpa è stata scontata, e una doppia retribuzione attende ora Israele (40,1-2). Dio si erge nuovamente in tutta la sua potenza e grandezza ed è pronto a mettere in atto il suo piano di liberazione di

⁶⁹ Per le controversie circa la datazione delle sezioni del libro di Isaia si veda Soggin, 1968, pp. 391ss. Ad ogni modo l'unità letteraria dei capitoli 40-55 è generalmente accettata.

Israele servendosi del re persiano Ciro, quale strumento di liberazione del suo popolo. L'azione militare repentina di Ciro era la testimonianza di un nuovo atto creatore di Dio, l'atto attraverso il quale Giuda sarebbe risorto dalle sue ceneri (Soggin, 1968, p. 398).

Una simile interpretazione malgrado il suo potente contenuto di ottimismo, dovette tuttavia apparire ai più da un lato inverosimile – come poteva il dio di un piccolo popolo sconvolgere equilibri internazionali per favorire il suo popolo? – dall'altro poco credibile da un punto di vista teologico – com'era possibile che addirittura un re straniero fosse chiamato a liberare la colonia degli esuli giudei? – che tradizionalmente indicava un davidide come unto salvatore. Il gruppo dovette certamente confrontarsi con questi interrogativi e discutere e riflettere sui suoi presupposti teologici. L'esito di questo processo di pensiero fu la prima formulazione coerente del monoteismo.

Così dice il Signore, il re d'Israele,
il suo redentore, il Signore degli eserciti:
«Io sono il primo e io l'ultimo;
fuori di me non vi sono dèi.
⁷Chi è come me? Lo proclamì,
lo annunci e me lo esponga.
Chi ha reso noto il futuro dal tempo antico?
Ci annuncino ciò che succederà.
⁸Non siate ansiosi e non temete:
non è forse già da molto tempo
che te l'ho fatto intendere e rivelato?
Voi siete miei testimoni:
c'è forse un dio fuori di me
o una roccia che io non conosca?». (44,6-8)

Per inserire un re straniero nei progetti salvifici di Israele era indispensabile allargare la sfera di azione di Jahvè. Nella prospettiva del Deutero-Isaia, Dio non solo poteva influire sulla storia del suo popolo, elargendo premi e punizioni, ma poteva addirittura muovere altre nazioni come pedine per realizzare i suoi piani. Jahvè era pertanto l'unico signore della storia e gli dèi degli altri paesi non erano altro che effimere rappresentazioni di legno, metallo e pietra (40,18-19; 41,6-7; 42,17; 44,6; 45,5;46,9), illusori spettri incapaci di alcuna efficacia storica, delle nullità⁷⁰. Per dimostrare l'unicità di Dio e la sua onnipotenza, il gruppo ricorse all'argomentazione della correttezza delle predizioni storiche sul destino di Israele: solo Jahvè aveva dimostrato con i fatti che era in grado di conoscere e controllare il futuro, il presente e il passato della storia degli uomini. Ogni cosa che era stata predetta per bocca dei profeti - dalla sventura all'esilio, alla salvezza - si era puntualmente avverata. Il gruppo profetico azzardò persino la formulazione estrema dell'onnipotenza di Jahvè, che andava oltre la tradizione: Jahvè non era soltanto colui che crea la luce e la salvezza, ma anche colui

⁷⁰ Con le argomentazioni contro la realtà degli altri dèi si è soliti parlare della prima formulazione di monoteismo teorico. Prima di allora infatti il dio unico di Israele era concepito in conflitto con altri dèi, di cui si riconosceva la credenza di altri popoli.

che crea le tenebre e la sventura (45,7; diverso Gen 1,2); non esisteva niente che non fosse opera sua. Il nucleo di questa nozione era già insito nella credenza che Dio avesse inviato i babilonesi per punire le colpe di Israele, ma non era mai stata formulata così limpidamente.

Sotto i colpi sferzanti delle argomentazioni dei redattori cadevano progressivamente le prerogative e i poteri delle divinità babilonesi, che erano invece così influenti nella realtà della vita quotidiana. Non deve sfuggire in questa operazione la funzione rassicurante che doveva svolgere l'argomentazione monoteista nel convincere i propri correligionari della forza e della potenza del proprio dio, in una situazione che conduceva piuttosto a dubitarne.

Conseguenza inevitabile della nozione di monoteismo fu l'apertura universalistica. Se gli dèi delle altre nazioni non erano che idoli insignificanti e vani, e Jahvè era signore della storia mondiale, allora la sua opera di salvezza non poteva più essere limitata esclusivamente a Israele ma doveva necessariamente coinvolgere altri popoli. La fondamentale idea dell'elezione di Israele e del rapporto privilegiato tra Dio e il suo popolo fu dunque posta dialetticamente in relazione con la cerchia più ampia delle genti. Era necessario triangolare un rapporto che era sempre stato diadico. La soluzione teologica che si trovò fu quella di preservare lo status speciale di Israele, attribuendogli un ruolo preminente nella storia della salvezza, quale ministro di Dio (49,3), testimone della conoscenza (55,4), servo di Jahvè (49,3) luce delle genti (42,6; 49,6), ma allo stesso tempo di includere nel processo storico di liberazione anche altre nazioni. Israele si configurava come il mediatore della salvezza (49,3), il *traid union* tra Dio e gli altri popoli, un testimone lampante della misericordia e della rinnovata benevolenza verso gli uomini. Si cercava di superare la concezione tipica della teologia gerosolimitana del re e del tempio, secondo cui la salvezza di Israele avrebbe comportato necessariamente la sventura degli altri popoli (Sal 47,4). Il deuteoro-Isaia documenta nel testo questo travagliato processo in cui, accanto alle intense rivendicazioni contro le nazioni e fantasie di feroci vendette (45,14; 49,23), inizia ad emergere l'idea che, una volta ripristinata la libertà del suo popolo anche con l'uso delle armi, Jahvè si sarebbe occupato del bene dell'intera comunità umana invitando tutti gli uomini di varie etnie e religioni alla conversione e a farsi salvare da lui (45,22). Non è nemmeno escluso che questa apertura universalistica, oltre ad essere scaturita da dissertazioni teologiche, sia germogliata proprio nel contatto quotidiano che gli esuli intessevano ormai da tempo con persone di altre nazionalità. Certamente, anzi, il contesto multiculturale dell'esilio favorì la spinta universalistica.

L'interesse spiccato per le vicende storiche del popolo di Israele in relazione ai piani di Jahvè mise in secondo piano la questione culturale. Se Dio si manifestava efficacemente e nitidamente nella storia, il culto sacrificale, quale strumento di relazione con Dio, era semplice *routin* quotidiana, ma non aveva, agli occhi degli autori, la potenza suggestiva di un atto salvifico concreto e diretto.

Un brevissimo cenno al culto sacrificale nel testo intende mostrare quanto la maestà e la grandezza di Dio non siano celebrabili attraverso un sacrificio, tanto più se esso è

ufficiato in un paese straniero. Nemmeno un olocausto fatto con la legna di tutto il Libano e tutte le sue bestie sono adeguati a glorificare la grandezza del dio che misura il mondo (40,16). Qui non deve sfuggire anche la nota dispregiativa: il passo ha chiaramente la funzione di mostrare la pochezza delle altre nazioni di fronte alla grandezza di Jahvè.

Ecco, le nazioni sono come una goccia che cade da un secchio,
contano come polvere sulla bilancia;

ecco, le isole pesano quanto un granello di sabbia.

¹⁶Il Libano non basterebbe per accendere il rogo,
né le sue bestie per l'olocausto.

¹⁷Tutte le nazioni sono come un niente davanti a lui,
come nulla e vuoto sono da lui ritenute.

In un altro passo, Jahvè lamenta di non essere stato omaggiato con olocausti e sacrifici, di non essere stato alimentato dal grasso degli arieti, ma di non voler pesare sugli israeliti con queste sue richieste (43,22-25). La sua condiscendenza è stata ripagata con peccati ripetuti (l'indifferenza) che ora però Jahvè dichiara di voler dimenticare, lasciare alle spalle.

²²Invece tu non mi hai invocato, o Giacobbe;
anzi ti sei stancato di me, o Israele.

²³Non mi hai portato neppure un agnello per l'olocausto (*'ōlôt*),
non mi hai onorato con i tuoi sacrifici (*z^e bāḥîm*).

Io non ti ho molestato con richieste di offerte (*minḥāh*),
né ti ho stancato esigendo incenso (*l^e bônāh*).

²⁴Non hai acquistato con denaro la cannella per me
né mi hai saziato con il grasso dei tuoi sacrifici (*z^e bāḥîm*).

Ma tu mi hai dato molestia con i peccati,
mi hai stancato con le tue iniquità.

²⁵Io, io cancello i tuoi misfatti per amore di me stesso,
e non ricordo più i tuoi peccati.

Il testo potrebbe alludere all'interruzione del culto sacrificale in epoca esilica: Jahvè se ne rammarica ma è pronto a passare oltre. Evidentemente questa temporanea sospensione non era percepita come un'offesa particolarmente grave, dal momento che vi erano riconosciuti impedimenti alla prosecuzione del culto. Il testo cita qui olocausti (*'ōlôt*), sacrifici cruenti (*z^e bāḥîm*), offerte vegetali (*minḥāh*) e di incenso (*l^e bônāh*), mentre omette sia il sacrificio *ḥāṭṭa* 't, sia il sacrificio *'āšām*. Va inoltre notato che al verso 24 ricompare la metafora alimentare del sacrificio, che in esilio dovette diventare assai comune per l'influenza delle credenze e delle prassi babilonesi.

Se il rito e le sue norme, per le ragioni che abbiamo su illustrato, rimasero a margine degli interessi del gruppo profetico, il sacrificio venne però ritematizzato in modo originale, quale simbolo di redenzione, nelle sezioni del testo dedicate al servo di Jahvè (42,1-9; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-15; 53,1-12). Questi canti in cui è sbalzata l'emblematica

e misteriosa figura del servo costituiscono linguisticamente e tematicamente un nucleo a sé stante che, secondo la gran parte degli studiosi (Soggin, 1968, p. 394), potrebbe essere stata interpolato nel suo attuale contesto, ma sarebbe comunque più o meno coevo alla redazione del Deutero-Isaia.

Il servo del signore (*'ebed-Jhwh*) è presentato come un inviato di Dio destinato a attuare la giustizia attraverso azioni contrarie alla logica della violenza e della sopraffazione (42,1-4). Scelto da Dio fin dalla sua nascita per radunare Israele disperso (49,5), è però ora chiamato ad una missione più importante: essere una luce per le genti e portare la salvezza di Jahvè oltre i confini del suo popolo (49,6). In questo arduo compito egli incontra il disprezzo, l'umiliazione delle genti (50,6), ma resiste in virtù della fede in Dio (50,7). Man mano che l'incarico si compie egli subisce progressive mortificazioni sociali, dolori fisici e pene indicibili (53,3) tanto da essere sfigurato nel suo aspetto d'uomo (53,13) ma egli accetta la sua sorte con la docilità di un animale condotto al macello (53,7). Infine, dopo ingiusta sentenza, è percosso a morte ed è reciso dalla terra dei viventi (53,8). Questo funesto destino non è però casuale, è stato deciso da Dio (53,10), quale *'āšām* "sacrificio di riparazione" (53,10) per le colpe dei popoli. Il servo ha portato su di sé, innocente (53,4-5) il peso delle colpe di altri, se ne è caricato a spese della sua stessa vita (53,11) e così facendo ha redento le genti e ha acquistato grande considerazione presso Dio, che lo ricompenserà (53,11) e lo innalzerà (52,13).

Il problema che si pone per questi capitoli è l'identità del servo, dal momento che esso è presentato talora in prima persona (49,1-6; 50,4-9), talora in terza persona (42,1-4; 52,13-53,12), talvolta assimilato con Israele (49,3), tal'altra identificato con un singolo individuo (52,13-53,12).

Due sono le tesi più accreditate. Secondo la prima, sostenuta tra gli altri dal Fohrer (1969), il servo di Jahvè sarebbe un personaggio reale e più precisamente il profeta-autore dei canti, e le vicende descritte sarebbero informazioni biografiche su di lui corredate dall'interpretazione dei discepoli. Seguendo questo approccio è possibile vedere snodarsi nel testo alcuni passaggi cruciali della vita dell'anonimo profeta: la vocazione (42,1-9), il conferimento della missione di servire Jahvè e ad essere luce per le genti (42,6; 49,6), l'incarico di esercitare la giustizia (42,3) e annunciare una nuova epoca di redenzione (42,9); il conflitto interno tra la vocazione e i rischi legati alla predicazione (49,1-6 e 50,4-9), sia quelli provenienti dalle autorità babilonesi aspramente criticate dal profeta, sia quelli derivanti dall'indifferenza dei suoi ascoltatori⁷¹ (42,7), cui egli oppone però la ferma fiducia nel progetto di Jahvè (50,7). Invece i versi 50,10 ss e 53,1-12 gettano uno sguardo retrospettivo sulla vita e l'opera ormai conclusa del profeta e fanno supporre che egli sia stato giustiziato dopo un processo (53,8). A quanto pare i suoi seguaci cercarono di dare una nuova interpretazione della sua vita, delle sue sofferenze e della sua ignominiosa morte (Fohrer, 1969, p. 354).

⁷¹ Il gruppo del Deutero-Isaia si scontrò con il rifiuto di gran parte dei suoi concittadini rassegnati e interessati solo alle loro faccende private. Il gruppo li definisce ciechi e sordi che non vogliono vedere né i segni dei tempi, né ascoltare la parola che li spiega.

Dall'altra parte vi è l'interpretazione collettiva della figura del servo, che si appoggia specialmente su 49,2-5, ove il servo non è inteso come un singolo individuo, bensì come Israele stesso. Si tratta di una tesi molto antica sostenuta già dai LXX e dal Targum. Così ad esempio Albertz (1997) ritiene di poter leggere i canti di Jahvè come prodotti della riflessione progressiva del gruppo profetico sul nuovo ruolo che spetta a Israele nei riguardi dei popoli: (I) Israele come mediatore che porterà il diritto alle genti (42,1-4); (II) cui è assegnata una missione universale di portare la luce tra i popoli (49,6). (III) Infine in 52,13-53,12, i popoli narrano come il modesto Israele da loro disprezzato, che era stato abbattuto in maniera ignobile sotto i colpi di Jahvè, prima che Dio lo riportasse in vita, abbia patito vicariamente i peccati per poter procurare loro la salvezza. Seguendo questo criterio si può anche avanzare l'ipotesi che il ruolo di "servo" del Signore fosse destinato a quella parte di Israele che pativa la condizione dell'esilio, della vita in un paese straniero e che si doveva sentire in modo particolare oggetto della punizione di Dio. Quelli che erano stati espulsi dalla loro terra e avevano affrontato il rischio di perdere la loro identità religiosa e sociale, fino al punto da essere sfigurati e irriconoscibili (52,14) diventavano in questa rilettura simbolica della storia, lo strumento della redenzione.

Le due opzioni non sono necessariamente in contrasto; combinate insieme dipingono uno scenario possibile in cui una vicenda reale vissuta da un individuo della cerchia di quei pensatori (52-53) ha fatto emergere riflessioni più generali sul senso del sofferenza, del peccato e della redenzione e sul ruolo di Israele nella salvezza delle genti (42, 49).

Se prescindiamo per un attimo dall'identità del servo, dobbiamo constatare l'assoluta novità e originalità di questi passi: l'idea che un singolo/ un gruppo innocente possa caricarsi delle colpe, dei dolori, delle iniquità di una collettività e patirne vicariamente la sofferenza, il disprezzo, l'abbattimento psicofisico, per operarne dall'interno la guarigione. E' la prima volta che compare l'idea della sofferenza vicaria e la sua associazione ad un sacrificio. Questo completo annientamento dell'essere umano è significativamente paragonato all'agnello condotto al macello o alla pecora davanti ai tosatori: entrambi accettano la sorte di dolore e sottomissione che spetta loro, senza ribellarsi⁷². La terminologia rimanda volutamente al rituale sacrificale alludendo prima all'immolazione dell'animale e poi ai suoi effetti riparatori. Questo vilipendio psicofisico a cui va incontro il servo è infatti considerato come un *'āšām* (53,10), *un sacrificio di riparazione*, in virtù del quale egli alla fine verrà ricompensato (con la discendenza e con la sopravvivenza nella memoria dei posteri, con una vita lunga e di successo) (53,11-12). Come abbiamo argomentato in precedenza, prima dell'epoca esilica in termine *'āšām* è attestato in *Gen 26,10* con il significato di colpa che provoca la punizione di Jahvè, e in *1 Sam 6* dove indica invece il risarcimento in denaro per un danno arrecato (il furto dell'arca), offerta di riparazione, indennizzo. Doveva dunque

⁷² L'accostamento tra il servo innocente e l'agnello condotto al macello fa pensare che cominciasse a emergere una coscienza circa l'innocenza della vittima animale e la crudeltà dell'atto sacrificale.

originariamente designare sia la colpa, sia la sua riparazione. In epoca esilica, il termine subisce uno slittamento di significato dal diritto privato al diritto culturale e compare in Ezechiele e nel Codice di Santità come un tipo di sacrificio per la colpa. In questo contesto *'āšām* doveva dunque significare un'offerta di riparazione per ripagare un danno arrecato a Dio. Qui comunque siamo in presenza di un *'āšām* specialissimo perché ciò che è restituito quale risarcimento per la colpa non è un possesso dell'individuo, un animale del proprio gregge o una somma di denaro, bensì la vita stessa, la sua persona (*nepeš*). Egli paga dunque un prezzo altissimo. Il testo spiega però, in un crescente disvelamento, che egli scontava in realtà, non il proprio peccato⁷³ (53,9), ma il peccati di altri e di molti. Si delinea così la concezione secondo cui una colpa collettiva può ricadere solo su una porzione di persone o su un singolo individuo privo di peccato che diventa l'oggetto sostitutivo della punizione e al contempo lo strumento di redenzione. Qui si evidenziano due meccanismi sociali e psicologici essenziali, quello della sostituzione vicaria e quello del capro espiatorio.

L'idea della sostituzione vicaria associata al culto sacrificale risultava nuova alla mentalità israelita. In epoca pre-esilica, per quanto ne sappiamo, non è attestata da nessuna parte. Il sangue usato nelle aspersioni, come abbiamo rilevato, aveva finalità apotropaiche e successivamente purificatorie, non di sostituzione vicaria. Il Codice di santità con la sua interpretazione del sangue come *nepeš* (vita, anima) è il primo ad alludere ad una possibile sostituzione di una vita (dell'uomo) con un'altra (dell'animale), ma come abbiamo specificato poc'anzi, questa lettura sembra essere piuttosto un'interpretazione della Settanta sulla base del modello sacrificale greco (cfr. Deiana, 2005).

D'altro canto la credenza che le colpe dei padri si ripercuotessero sui figli era certamente assai diffusa, come testimoniano con riprovazione Geremia (31,29-30) ed Ezechiele (18,1-32)⁷⁴. L'idea della sostituzione di una vita per un'altra, al di fuori dell'ambito culturale, è ben attestata in passi antichi. In 2 Sam 12,14, il figlio di Davide e Betsabea muore al posto del padre colpevole dell'inganno intessuto ai danni di Urià. Michea 6,7 allude forse alla pratica dell'offerta di un primogenito per il peccato. Il passo più recente di Numeri 3,12 esprime la concezione secondo cui l'offerta dei primogeniti può essere sostituita con la consacrazione dei Leviti.

La legislazione deuteronomica aveva contrastato le antiche pratiche legate alla vendetta del sangue su parenti del colpevole (ad es. 2 Sam 21,1-9; Gs 7,24-26) con la disposizione: “non si metteranno a morte i padri per una colpa dei figli, né si metteranno

⁷³ Se assumiamo l'identità del servo con Israele, il fatto che egli sia dichiarato innocente (53,9 “Benché non avesse usato violenza, né si trovasse inganno nella sua bocca”) contrasta con i passi in cui i peccati di Israele vengono ritenuti la causa della sua umiliazione nell'esilio (Is 40,2; 42,24; 43,24-28).

⁷⁴ H.W. Robinson ha fatto notare come tale credenza si radichi nel più ampio principio della personalità corporativa, ovvero “tutto il popolo di Israele inteso come unico organismo solidale”. Senza questa dottrina, dice Robinson, “non ci sarebbe stata una dottrina del peccato originale, secondo la quale il peccato di Adamo condannò alla morte l'intera stirpe umana, poiché egli ne era il rappresentante corporativo, e tutti dovevano prendere parte alla sua condanna” (cit. in De Fraine, 1968, p. 169). Per l'autore non si tratterebbe tanto di una trasmissione dinamica della colpa da un individuo all'altro, quanto della partecipazione automatica del singolo alle sorti della collettività.

a morte i figli per una colpa dei padri. Ognuno sarà messo a morte per il proprio peccato”. Ma benchè tale provvedimento invalse nel diritto israelitico, la relazione tra l’uomo e Dio sembrò non beneficiare di questa garanzia di equità. Ancora in epoca pre-esilica Dio aveva un ampio margine di discrezione nel dispensare ricompense e punizioni nell’arco di svariate generazioni (Es 20,5-6; Dt 5,9-10; 1 Re 21,28-29; Nm 14,18) (Boccaccini, 2008); era pronto a scatenare flagelli e stragi collettive (dunque anche su innocenti) per il peccato di pochi e per giunta di tenore lieve (Nm 16,31-35), a punire sette volte in più per i peccati (Lv 26,18.21.24). Talora era addirittura l’uomo (Abramo, Mosè) a chiedere un trattamento più equo nei confronti di colpevoli e innocenti (Gn 18,23; Nm 14,13-19).

In epoca esilica, tale questione doveva essere particolarmente sentita. Levitico 26,39 ben illustra la concezione che circolava sul destino angoscioso vissuto dagli esuli e dai rimpatriati, nelle parole furibonde di Dio: “Quelli che tra voi saranno superstiti si consumeranno a causa delle proprie colpe nei territori dei loro nemici; anche a causa delle colpe dei loro padri periranno con loro. Dovranno confessare la loro colpa e la colpa dei loro padri: per essere stati infedeli nei miei riguardi ed essersi opposti a me; perciò anch’io mi sono opposto a loro e li ho deportati nella terra dei loro nemici. Allora il loro cuore non circonciso si umilierà e sconteranno la loro colpa”.

Da un lato gli esuli sentivano di scontare una colpa per l’infedeltà dell’intero popolo, dall’altro le nuove generazioni che non avevano vissuto in prima persona gli eventi catastrofici, avevano l’impressione di pagare il fio delle azioni dei loro predecessori. Questa gravosa coscienza del peccato doveva essere piuttosto comune (cfr. Lv 26,39⁷⁵) se sia Ezechiele, sia il Deutero-Isaia si adoperarono per alleviarla. Le soluzioni che trovarono furono però diametralmente opposte. Ezechiele e la sua scuola negarono la validità del meccanismo di trasmissione della colpa e vi contrapposero il principio della responsabilità individuale (Ez 14,12-20; 18,1-32; 33,10-20). L’uomo non era soggetto alle colpe degli avi infedeli ma doveva fare affidamento solo su sé stesso e sulle proprie azioni (18,15-17; cfr. Dt 24,16). Il Deutero-Isaia risolse invece la questione portando alle estreme conseguenze logiche il meccanismo della colpa collettiva: se un ogni individuo risentiva dei peccati di tutto il popolo, allora un singolo uomo poteva addossarsi le colpe della collettività ed espiarle. In ogni caso lo scopo era fornire ai propri correligionari una condizione nuova, libera dalle angustie del passato.

Accanto a questa maturazione interna alla storia e alla cultura israelita, la teoria dell’espiazione vicaria del Deutero-Isaia potrebbe essere stata influenzata dalle credenze e dalle prassi del paese ospitante. Come abbiamo illustrato nel capitolo 6, alcuni rituali magici dei Babilonesi-Assiri prevedevano atti simbolici di sostituzione dell’uomo con l’animale (porcellino, agnellino), finalizzati a deviare la collera dei demoni irati sulla vittima sostitutiva. Vi era poi un rito particolare che si celebrava durante i festeggiamenti dell’anno nuovo in cui il monarca veniva percosso dal grande sacerdote soffrendo talvolta fino alla morte, allo scopo di prendere su di sé in le colpe del popolo

⁷⁵ “Quelli che tra voi saranno superstiti si consumeranno a causa delle proprie colpe nei territori dei loro nemici; anche a causa delle colpe dei loro padri periranno con loro”.

e liberarlo dalla sventura. In tal caso sembra accertato che a Babilonia si eleggeva un re pro-tempore e lo si mandasse a morte in luogo di quello vero⁷⁶.

Engnell (1967, pp. 33-37) ha ipotizzato che il meccanismo vicario alla base del rito babilonese sia confluito nella figura del servo di Jahvè, che analogamente al monarca di Babilonia, si sarebbe caricato delle colpe del popolo e avrebbe sofferto vicariamente per assicurare nuova prosperità. Questa lettura consentirebbe di spiegare la compresenza nel testo profetico di elementi spiccatamente individuali (le sofferenze descritte in Is 53, difficilmente applicabili a una collettività) ed elementi collettivi (Is 42,2). E allo stesso tempo fornirebbe qualche indicazione sulla derivazione del rito di *yôm hakkippurîm* che compare per la prima volta nei testi epoca post-esilica (di cui parleremo perciò nel prossimo capitolo). Tuttavia la controversa interpretazione della funzione del rituale babilonese non ci consente di fare affermazioni definitive.

Dal canto nostro, non dubitiamo del fatto che in esilio, certe credenze e prassi babilonesi siano affluite nello jahvismo, per lo meno attraverso la mediazione di certi gruppi più aperti e disposti al confronto con la popolazione ospitante, come quello dei redattori del Deutero-Isaia. Così ad esempio, la moltiplicazione delle figure di angeli e messaggeri di Dio in Ezechiele fu il frutto del contatto con il ricco pantheon babilonese. Questo confronto con il mondo vicino-orientale non si tradusse comunque in un'acquisizione passiva, tutt'altro. La concezione della sofferenza vicaria, descritta dal Deutero-Isaia, fu forse ricavata dalle modalità espressive di alcuni riti babilonesi ma venne inserita nella peculiare matrice di pensiero israelitica e nella prospettiva storica che stava sviluppando il gruppo. Così mentre il rito annuale del re babilonese, nella cornice magico-religiosa babilonese, aveva lo scopo di frenare l'ira dei demoni con una punizione preventiva, la sofferenza del servo di Jahvè e la sua ricompensa simbolizzavano e preconizzavano l'attuarsi definitivo del tempo della salvezza, dopo il tempo della disperazione. Si inserisce qui la peculiare concezione israelitica del tempo lineare.

Il testo pone poi il focus in modo puntuale sulla necessità di adottare un nuovo punto di vista⁷⁷ che fa sì che ciò che sembrava essere il male, la sciagura, la disgrazia, si rivela essere allo sguardo penetrante dei redattori lo strumento della redenzione (52,13). Viene così assegnata una funzione positiva alla dolorosa esistenza nell'esilio di Israele, alla fine della sua unità nazionale e alla dispersione tra le nazioni. Solo mediante la distruzione degli antichi ferrei confini del gruppo, Israele poteva ottenere la sua funzione missionaria salvifica sul piano universale. La sofferenza dell'epoca esilica non era dunque più solo l'esito nefasto di secoli di peccato – come nella prospettiva dei profeti pre-esilici – bensì lo strumento per la realizzazione di una grande fine di

⁷⁶ Si veda in proposito Sommer B.D. (2000). Secondo alcuni la vicenda doveva riattualizzare nella liturgia la vicenda mitica della morte della dea Tiamat, nemica di Marduk. Altri (Soggin, 1968) pensano che si tratti invece del dio Tammuz il cui culto era praticato anche nel tempio di Gerusalemme prima del 587 a.C (Ez 8,14-15).

⁷⁷ Is 53,3-5: “Disprezzato e reietto dagli uomini, uomo dei dolori che ben conosce il patire, come uno davanti al quale ci si copre la faccia; era disprezzato e non ne avevamo alcuna stima. ⁴Eppure egli si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori; e noi lo giudicavamo castigato, percosso da Dio e umiliato. ⁵Egli è stato trafitto per le nostre colpe, schiacciato per le nostre iniquità. Il castigo che ci dà salvezza si è abbattuto su di lui; per le sue piaghe noi siamo stati guariti”.

salvezza universale. E' evidente il senso di speranza di questo messaggio destinato ai correligionari in esilio, ma anche immaginariamente alle altre nazioni: quello che sembrava un piccolo e modesto popolo tormentato da un destino avverso e doloroso è destinato ora ad una sorte di prosperità e salute e a diventare, dopo la sofferenza, una luce per gli altri popoli.

4. Riflessioni conclusive

L'età esilica, vissuta nello sradicamento degli esuli o nello smarrimento dei reduci di guerra rimasti in Palestina, rappresentò un'epoca di intensa riflessione teologica e di necessaria ridefinizione culturale. La crisi sociale, religiosa e psicologica che visse il popolo di Israele dopo la disfatta, spinse gli individui e i gruppi più sensibili alle sorti del proprio paese a fornire una spiegazione accettabile al tragico passato e una nuova prospettiva per il futuro.

Il culto sacrificale subì un brusco arresto sia in Palestina, dove al massimo furono celebrate offerte vegetali tra le rovine del tempio, sia in Esilio, dove l'osservanza della norma della centralizzazione di Giosia, impedendo la costruzione di un nuovo tempio, rese impossibile la celebrazione di qualsivoglia rito sacrificale. Solo la colonia di emigrati in Egitto, a quanto pare, si dotò di un nuovo tempio e riprese a celebrare sacrifici cruenti secondo le abitudini di età monarchica.

Il culto di età esilica si trasformò dunque profondamente ponendo al centro della devozione a Dio da un lato pratiche oratorie di cordoglio e lamentazione e, più tardi, di preghiera e supplica, dall'altro l'osservanza quotidiana rigorosa dei comandamenti di Dio.

La cessazione del culto sacrificale fu intesa però per lo più come un provvedimento dettato dalle circostanze esterne avverse e di natura temporanea, non una presa di posizione critica contro l'immolazione cruenta. Così almeno sembrano intenderla, sia la scuola deuteronomica storica, sia Ezechiele e la scuola sacerdotale. Queste ultime, pur nell'impedimento pratico di officiare, si adoperarono nel tratteggiare le caratteristiche di un nuovo culto sacrificale (Ezechiele) e nella definizione delle norme per regolamentarlo (Lv 17-26).

Una nota più critica verso il rituale sacrificale fu formulata invece dagli ambienti di ispirazione profetica legati alla figura di Geremia, dove il focus posto sulle opere a carattere sociale assunse talora una pregnanza tale da oscurare l'importanza del rito.

Ezechiele e il Codice di Lv 17-26 introducono per la prima volta l'uso culturale dei termini *hāṭṭa't* e *'āšām* per designare due distinti sacrifici destinati a purificare i luoghi santi e a mondare l'individuo dalla colpa. Al centro del rituale *hāṭṭa't* sembrano esserci le aspersioni di sangue con funzione purificatoria, detergente (Ez); mentre il rito *'āšām* sembra funzionare su una logica riparativa in cui l'offerta della vittima è intesa come ammenda per la colpa (Lv). Tuttavia i due sacrifici e le loro funzioni non sono così ben definiti, da consentirci di pervenire a una differenziazione chiara.

Non sembra associata ai sacrifici espiatori la logica della vittima vicaria che è invece tematizzata nel Deutero-Isaia, ma in funzione redentiva, nella figura del servo di Jahvè. A differenza del meccanismo sostitutivo dei riti babilonesi (cfr. capitolo 6), la finalità della sostituzione non è quella di ingannare i demoni con cui l'uomo è in lotta fornendogli una vittima alternativa, ma di liberare i propri simili dalle conseguenze negative della trasgressione, assumendosi il peso delle colpe degli altri.

L'epoca esilica è dunque caratterizzata da una forzata interruzione del culto sacrificale, sia nella madrepatria dove tra le macerie del tempio in rovina si continuano a celebrare solo cerimonie di lamentazione, ma non sacrifici cruenti; sia nella diaspora babilonese che, in ottemperanza al decreto giosiano dell'unico tempio (622 a.C.), rinunciano all'edificazione di un santuario in terra straniera e a celebrare alcun tipo di sacrificio. Solo una piccola colonia di emigrati spontaneamente in Egitto dopo le devastazioni della guerra, ricostruiscono un tempio e riprendono il culto sacrificale secondo le tradizioni di età monarchica.

Alla cessazione dei rituali fa però da contrappunto una ricchissima riflessione teologica che in vari ambienti sociali (circoli profetici, ambienti di ispirazione deuteronomistica, gruppo sacerdotale) cerca di comprendere la disgrazia, trovarne una spiegazione nel peccato umano e proporre nuove vie di riavvicinamento a Dio. Il sacrificio è così tematizzato sia come rituale esemplare della devozione a Dio (Ezechiele 40-48, Lev 17-22), sia come simbolo di redenzione nella figura del servo di Jahvè (Deutero-Isaia).

Capitolo 11

PRIMA ETA' POST-ESILICA: LA DOMINANZA PERSIANA (539 – IV sec. a.C.)

1. Cenni storici

Il rivolgimento politico, preannunciato dal Deutero-Isaia, si concretizzò intorno alla metà del VI sec. a.C., dopo circa mezzo secolo di dominio babilonese, quando il re dei persiani Ciro, succeduto al padre Cambise I, dopo aver liquidato l'egemonia dei Medi e sbaragliato l'esercito babilonese sulle rive del Tigri, entrò trionfalmente in Babilonia nel 539 a.C. proclamandosi "figlio del Dio Marduk". Il nuovo re attuò verso i popoli sottomessi una politica libertaria che rinunciava alle deportazioni e mirava a preservare i culti e le religioni locali. Non è quindi improbabile che già nel primo anno del suo regno, come ci informa il testo di Edra (1,1-11), Ciro abbia emanato un editto che disponeva la restituzione delle suppellettili rapinate del Tempio, e, almeno programmaticamente, autorizzava gli esuli giudei a tornare in patria e a ricostruire il Tempio con il sostegno dello Stato (Esd 6,1-5).

Appartenente alla quinta satrapia, detta "di Siria", l'amministrazione persiana in Palestina fu retta da un governatore, giudeo o persiano, ed era dotata di un esteso apparato burocratico, che arrivava nelle singole località della provincia attraverso i presidenti di nove distretti provinciali (Ne 3,9ss). Ad essa si affiancava l'amministrazione autonoma giudaica composta da due organi: un "consiglio degli anziani" composto dalle personalità più influenti delle unioni di clan¹; e un collegio sacerdotale, formato dai rappresentanti del personale del tempio, che avevano funzione prevalentemente consultativa². Un gradino sotto questi due organi direttivi vi era l'assemblea del popolo (Esd 10,1.12) che veniva convocata in caso di decisioni importanti (Albertz, 1997, p. 514).

¹ Nel corso del rimpatrio, le famiglie giudee furono accorpate in clan, sulla base di genealogie antiche, allo scopo di rendere più agevole l'organizzazione sociale (Ne 7,5).

² Ciò sarebbe confermato dalla lettera inviata dalla diaspora egiziana che portava come destinatari oltre al governatore di Giuda, anche il sommo sacerdote e gli "esimi giudei".

Nonostante l'anelata liberazione fosse giunta, solo una metà degli esuli fece prontamente ritorno in patria³, mentre una parte notevole della *golah* rimase a Babilonia, dove gli oltre sessant'anni di permanenza avevano assicurato una solida prospettiva professionale, più attraente dell'incertezza economica della madrepatria.

Per quanti erano rimasti in Palestina, l'agognata liberazione fu piuttosto un cambio di potenza occupante e il ritorno degli esuli doveva apparire come una minaccia per le terre su cui si erano ormai da tempo insediati. I funzionari dell'amministrazione persiana diedero perciò avvio ad una ricolonizzazione programmata del paese e disposero che il 10 per cento dei reduci fosse alloggiata in città e il 90 per cento nelle campagne. Tale opera di reinserimento non fu priva di scontri e tensioni sociali poiché i rimpatriati rivendicavano la proprietà sulle terre possedute ai loro avi contro i nuovi proprietari. Si dovette così provvedere ai loro alloggi con un piano di edilizia abitativa (Ag 1,9) (Albertz, 1997, p. 521).

La rinnovata coabitazione creò anche conflitti religiosi dovuti alle diverse ramificazioni che la religione aveva preso in età esilica, tanto che ciascun gruppo poté rivendicare a sé la pretesa di essere il "vero" Israele e accusare l'altro di "impurità", di essersi allontanato dall'autentica fede di Jahvè.

Alle tendenze disgregative insite nei conflitti sociali e religiosi della prima età persiana, si affiancarono progressivamente anche spinte all'unificazione e all'integrazione nazionale.

La risoluzione a procedere alla costruzione del tempio e, successivamente, l'impegno alla formazione e costituzione di un canone della Torah tra il V e il IV secolo, si opposero con forza alla dispersione dell'identità giudaica.

La riedificazione del Tempio di Gerusalemme, dopo 18 anni dall'Editto di Ciro, fu promossa soprattutto dalle forze sociali e politiche che potevano trarre vantaggio dalla situazione: il clero, a cui il santuario garantiva il sostentamento e il diritto stesso di esistere come classe; e i circoli dirigenti filopersiani che avevano tutto l'interesse a stabilizzare, attraverso il tempio, una situazione di relativa autonomia politica, senza le limitazioni della monarchia. Non mancava però probabilmente anche una quota di dissenso, come ha fatto notare Paul Heger (1999, pp. 345-350), dietro l'entusiastica e idilliaca descrizione della ricostruzione del Tempio e della ripresa dei sacrifici (Esd 3,11; cfr. Esd 4,4). A creare il clima psicologico di fervore ed euforia per l'inizio dei lavori del tempio nel 520 a.C. circa, furono due esponenti della profezia: Aggeo e Zaccaria. Il primo vide nel Tempio una garanzia di nuova benedizione che avrebbe portato ricchezza, prestigio a Gerusalemme e persino la restituzione della monarchia davidica (Ag 2,23); il secondo, con un'impronta più visionaria, annunciò l'imminente ritorno di Jahvè nel tempio riedificato (Zac 2,16) e prospettò l'istituzione di una diarchia con un sommo sacerdote e un *re* (Zac 4,1-6). E' evidente che tale profezia poteva impensierire l'amministrazione persiana, perciò quando il governatore Zorobabele di stirpe davidica, inviato da Dario per supervisionare i lavori, si trovò a catalizzare su di sé le speranze di una restaurazione della monarchia, egli, con acuto spirito diplomatico,

³ Nel 520 a.C si ebbe una seconda ondata di rimpatri.

respinse le proiezioni messianiche ed evitò così un intervento repressivo della potenza dominante. Naufragate le speranze nazionalistiche con Zorobabele, la profezia di salvezza che le aveva sostenute, cadde in un profondo discredito presso buona parte della popolazione. Il piccolo gruppo che rimase fedele alle grandi promesse del Deutero-Isaia e che ne compilò una continuazione del Trito-Isaia, continuò la sua opera ma senza la risonanza pubblica del passato, sganciando la profezia dalla realtà storica e politica del momento. La speranza della grande svolta venne dirottata verso orizzonti futuri sempre più lontani, fino al limite ultimo della storia in un processo che Albertz ha definito “escatologizzazione” (1997, p. 527), e che troverà massima espressione nella letteratura dell’apocalittica due secoli dopo.

I lavori furono portati a termine nel 515 e vi fu una solenne consacrazione, descritta solo laconicamente Esd 6,16-18. A capo del Tempio fu posto il sommo sacerdote di stirpe sadocita e alla sua gestione e amministrazione fu assegnato il clero in quasi completa autonomia.

Il secondo grande movimento integrativo di questo periodo fu la costituzione del canone. Se il secondo Tempio, sotto la guida del clero, riprese la sua attività, divenendo il fulcro della religiosità pubblica e privata, era però ormai evidente che la sola religione culturale non sarebbe più stata sufficiente a rispondere alle esigenze teologiche che erano maturate in età esilica. La priorità accordata dal gruppo profetico di Geremia (JerD) alla soluzione dei problemi sociali, lo sviluppo di pratiche oratorie di preghiera e supplica, nonché l’osservanza quotidiana rigorosa dei comandamenti di Dio costituivano nuove modalità di devozione che richiedevano un riconoscimento e un’integrazione nella religione di Israele attraverso un codice unitario. La messa per iscritto delle tradizioni di Israele doveva dunque innanzitutto creare una base religiosa comune e stabile al di là delle differenze e delle spinte dispersive maturate all’interno dello jahvismo.

La costituzione del canone (coincidente circa con il nostro pentateuco) viene tradizionalmente messa in rapporto con la figura di Esdra (458 o 398 a.C.⁴). Secondo il libro omonimo, il sacerdote e scriba giudeo, nato nella *golah* babilonese, fu inviato dalla corte Persiana nella provincia di Giuda per accertarsi che la legge di Dio, di cui egli portava con sé una copia (7,14), fosse osservata e applicata con le dovute misure penali (7,26)⁵. A tale scopo egli avrebbe dovuto insediare giudici e magistrati nelle regioni (7,25), nonché istruire personalmente quanti ancora non conoscevano e praticavano la legge.

Prescindendo dalla questione controversa di quale testo coincidesse esattamente con “la legge” portata da Esdra⁶, il passo biblico mostra da un lato l’interesse

⁴ Le diverse datazioni dipendono dall’identificazione del re Artaserse citato nel libro di Esdra (Esd 4;7). Artaserse I visse infatti tra l’inizio del V secolo e il 425 a.C.; Artaserse II invece tra 452-358 a.C.

⁵ Stando al racconto di Esdra 7,11-26, sembra che l’amministrazione persiana volesse dare la sua approvazione come legge anche alle prescrizioni culturali (7,23).

⁶ Il fatto che la legge sia indicata come proveniente dalla diaspora babilonese ha fatto pensare che il testo in oggetto fosse stato compilato proprio da esponenti della *golah* durante l’esilio. Il racconto però

dell'amministrazione persiana a garantire e sostenere la prassi giuridica locale dei popoli sottomessi per instaurare una solida istituzione giudiziaria, dall'altro la crescente aspirazione della comunità giudaica a dare unità e omogeneità alle antiche tradizioni nazionali. Come ha mostrato per la prima volta Blum E. (Pentateuch, 345-360), la costituzione del canone fu l'esito dell'incontro tra la politica imperiale persiana, e l'interesse dei responsabili giudei per la tutela e la stabilizzazione dell'identità del proprio gruppo etnico (Albertz, p. 541). Dopo un periodo di crisi e di profondo smarrimento dell'unità nazionale era necessario ritrovare e rinsaldare l'appartenenza ad un passato comune attraverso un'opera che coinvolgesse più gruppi sociali. Determinante, per lo meno nella spinta iniziale, fu il contributo dei rimpatriati, come suggerisce il testo di Esdra, che fa derivare la legge proprio dalla *golah* babilonese; non è nemmeno escluso che una parte del materiale sacerdotale fosse già stata compilata durante l'esilio o poco dopo⁷. Ad ogni modo la mole più massiccia del lavoro fu svolta in età post-esilica dai due organi superiori dell'amministrazione giudaica: il consiglio degli anziani e il collegio sacerdotale (Albertz, 1997). Generalmente il periodo di assemblamento e stesura è collocato tra l'inaugurazione del Tempio di Gerusalemme 515 a.C. e la fine del IV secolo a.C. ma si può verosimilmente anticipare il *terminus ad quem* fino alla metà del V secolo a.C. poiché Neemia giunto in Palestina tra il 444 – 432 a.C., sembra conoscere e ritenere validi i precetti del Pentateuco sia di origine deuteronomistica, sia sacerdotale.

Molto ci sarebbe da dire sul contributo teologico di ciascuno dei due gruppi che si adoperarono alla compilazione del testo. Qui ci limiteremo però solo ad alcuni cenni sintetici. L'ambiente di teologi laici di ispirazione deuteronomistica pose l'accento sull'esperienza straordinaria della liberazione di Israele dall'Egitto, sull'importanza dell'obbedienza alla legge, sulla centralità della terra e del paese dato da Dio, e su Mosè come profeta, lasciando in secondo piano il culto, il clero e il tempio. Era questa una tendenza già sviluppata dalla teologia deuteronomistica e maturata in età esilica. Ora si esprimeva più apertamente nell'idea che l'adorazione di Dio mediante i riti era subordinata all'obbedienza ai comandamenti e che il culto aveva per lo più una funzione commemorativa della storia della liberazione. Si ribadiva che, proprio in virtù di tale esperienza, Israele era diventato un popolo santo (Dt 7,6; 14,2.21; 26,19; 28,6), un regno di sacerdoti (Es 19,6), scelto da Dio e separato dagli altri. Il che implicava, contro l'opposta tendenza di matrice sacerdotale, che tutti gli israeliti fossero autorizzati in linea di principio a compiere il servizio divino (Es 24,5; 24,9-11). Non solo; Mosè era rappresentato come capace di mitigare l'ira divina attraverso la sua parola di intercessione (Es 32,7-13; 32-30-32; 34,6-7; Nm 14,13-19), senza l'esigenza dei riti espiatori compiuti dai sacerdoti (Nm 17,12).

Sul versante opposto invece la redazione sacerdotale cercò di restituire al tempio e al culto una posizione assolutamente centrale e imprescindibile. Il clero, attraverso un'attenta rivisitazione della storia di Israele, mirava a legittimare l'attività liturgica e

potrebbe però essere un artificio letterario volto a porre tra i promotori di una simile impresa proprio i rimpatriati.

⁷ Per la discussione sull'argomento si veda Soggin, 1968.

sacrificale ribadendone la paternità di Dio e ponendola come indispensabile e irrinunciabile per la salvezza del popolo di Israele: di fronte al pericolo costante del peccato, i riti di espiatione regolari o occasionali rimuovevano l'impurità e garantivano con ciò la vicinanza di Jahvè al suo popolo e la sua dimora in mezzo agli israeliti (Es 29,42-46).

Il grande sforzo di integrazione compiuto dai due gruppi fornì ai giudei un documento ufficiale di base a carattere normativo sia sotto il profilo giuridico, sia sotto quello religioso-culturale, che poteva essere usato legittimamente per risolvere le grandi questioni teologiche o le controversie sociali. Pare infatti che proprio sulla base di questa legge Esdra tentò di risolvere uno dei problemi sociali più difficili del suo tempo: la questione sempre virulenta dei matrimoni misti tra giudei e non giudei. Durante e dopo l'esilio, la contiguità con altre popolazioni nonché una percentuale più elevata di uomini rispetto alle donne giudee, aveva fatto sì che molti uomini, soprattutto tra i rimpatriati dall'esilio, si fossero sposati con donne locali. Tali unioni però, nella emergente cultura post-esilica dominata dal binomio purità e impurità, ponevano un serio problema. Esdra 9 espone la situazione, spiegando che i legami con donne non giudee avevano contaminato il suolo (9,11) e posto gli israeliti in uno stato di grande colpevolezza nei confronti di Dio (9,15). Tale situazione critica, gravata della minaccia dell'ira divina, poteva trovare rimedio solo rimuovendo la causa del peccato e mantenendo intatta la perfezione della "stirpe santa" (Esd 9,2). E' probabile perciò che sotto la spinta di tali ragioni, Esdra dispose di sciogliere i matrimoni misti già esistenti e vietò di contrarne di nuovi.

Accanto a Esdra, un'altra figura di spicco del periodo post-esilico fu Neemia. Inviato dalla corte persiana a Gerusalemme come governatore nella metà del V secolo a.C., egli si incaricò innanzitutto di ricostruire e riparare le mura cittadine e di trasformare Gerusalemme in una fortezza. L'impresa è presentata da Neemia 3-4 come un'opera di grande solidarietà collettiva in cui le famiglie giudee si fecero carico ciascuna di una parte della ristrutturazione, rallentate solo dai complotti delle popolazioni locali, presto però vanificati dall'intervento di Dio (Ne 4,9). La realtà delle cose fu però alquanto diversa: il lavoro estremamente arduo costrinse i giudei a pesanti corvees extra e ad un'auto tassazione per finanziare i lavori (1 Cr 29), che accelerò il processo di impoverimento e la crisi economica dei piccoli agricoltori, già in corso nelle campagne. Neemia 5,1-5 fa il resoconto di una protesta inscenata dalla povera gente, di fronte a lui, contro possidenti e notabili giudei. L'oggetto della protesta è la condizione miserabile e le misure estreme cui sono costretti i protestatari per garantirsi la sussistenza: dare in pegno i figli ai creditori, impegnare i campi per avere granaglie in tempo di carestia, fino a vendere sé stessi come schiavi. Come fa notare Albertz, i piccoli contadini erano finiti "negli ingranaggi del duro diritto antico delle obbligazioni che consentiva al creditore l'accesso ai beni della famiglia del debitore in casi di insolvenza" (1997, p. 583), dall'esproprio dei campi fino alla vendita dei figli come schiavi.

A questa tangibile crisi di sussistenza, si aggiunse poi la nuova tassazione fondiaria imposta da Dario, che a differenza delle precedenti, era fissata in monete d'argento secondo criteri fissi e senza riguardo per l'entità del raccolto. Ciò costringeva gli agricoltori a sforzi enormi anche in annate magre e a convertire i prodotti del suolo in argento con una ulteriore perdita al cambio.

Neemia accolse le rimostranze dei piccoli agricoltori e promulgò una remissione generale dei debiti (5,10-12) che comportava da parte dei creditori la rinuncia dei diritti di pignoramento sui campi e sulle persone. Tale provvedimento salvaguardò la pace sociale tra le classi, consentì ai contadini di rientrare in possesso di terreni e beni e di riprendere la propria attività, ma non arrestò del tutto il processo di impoverimento dei piccoli agricoltori che aveva all'origine cause strutturali (sovrappopolazione, carestie, tassazioni ecc.).

Neemia intervenne poi drasticamente sulla questione dei diritti sacerdotali degli israeliti del nord. Dopo la ricostruzione del tempio di Gerusalemme, la provincia di Samaria che aveva continuato a celebrare un culto jahvista anche in epoca esilica, costituendo un fulcro religioso alternativo al tempio di Gerusalemme, si trovò improvvisamente ad essere una provincia satellite del tutto dipendente dalla classe sacerdotale di Giuda e senza diritti decisionali. I fedeli del nord d'Israele partecipavano al culto del Tempio di Gerusalemme, ne pagavano le tasse, dovevano seguire la Torà che era stata stabilita dagli organi di governo, ma non avevano alcun potere decisionale ed erano esclusi dagli organi direttivi dell'amministrazione autonoma. Come mostrano le lunghe genealogie che aprono i testi biblici risalenti a questo periodo, i reduci e i rimpatriati in Giuda dopo l'esilio si erano dotati di un'organizzazione sociale basata sulle strutture etnico-tribali di appartenenza al clan che, da un lato, consentivano di ricomporre un'unità di popolo dopo la dispersione, dall'altro preservavano l'identità nazionale dalla minaccia di una massiccia penetrazione di elementi stranieri. Bisognava dimostrare di discendere da uno dei clan di Giuda e Beniamino, per aver accesso alle cariche pubbliche. L'effetto di questa politica sociale fu che i fedeli del nord rimanevano esclusi da qualsiasi potere decisionale a meno che essi non si fossero sposati con un membro di una famiglia giudaica riconosciuta. Pare perciò che ad un certo punto una figlia di Sanballat, l'allora governatore di Samaria, si sposò con un figlio del sommo sacerdote (Ne 13,28) e che tale ingerenza di un fedele del nord negli affari sacerdotali di Gerusalemme abbia causato polemiche e perplessità. Si poneva il problema di valutare il raggio di applicazione della legge sui matrimoni misti. Neemia, chiamato in Giuda a dirimere la controversia, optò energicamente per la soluzione più restrittiva: ribadì il divieto dei matrimoni misti e lo allargò anche agli abitanti del nord. Depurò poi il sacerdozio dalle persone provenienti del nord del paese e conferì i diritti sacerdotali solo agli appartenenti all'ambiente antico-giudaico (Ne 13,30). Con ciò il governatore di Giuda rafforzò la rigida demarcazione etnica della società giudaica. Non tutti però condividevano la stretta isolazionista operata da Neemia e più tardi, quando Samballat III, falliti gli ennesimi tentativi di maritare le figlie con membri della famiglia del sommo sacerdote, si adoperò alla costruzione di una comunità cultuale autonoma

rispetto a quella di Giuda, un numeroso gruppo di sacerdoti e laici vi prese parte in polemica con il monopolio culturale di Gerusalemme. Solo però con il cambio di dominazione fu possibile realizzare il progetto compiuto: la resa spontanea della provincia di Samaria ad Alessandro Magno valse al governatore il benessere per la costruzione di un tempio sul Garizim (Ant 11,321ss), che i persiani erano stati reticenti a concedere.

Come ha fatto notare Heger (1999), l'estesa collaborazione tra Esdra e Neemia, riuscì infine a imporre una certa idea di giudaismo alla società israelita. Spinti dall'ambizione di unificare la popolazione diversificata, essi elaborarono il concetto del Tempio unico, dello stato teocratico e della santità della stirpe di Giuda non contaminata. Come ai tempi di Giosia, la centralizzazione del culto a Gerusalemme era destinata a rafforzare l'unità territoriale e sociale e ad evitare derive e dispersioni culturali e religiose, mentre il culto ben organizzato e stabilito nei minimi dettagli dal codice sacerdotale assicurava unità nelle prassi sacrificali. Così, secondo Heger, "Il processo di diminuzione del sistema sacrificale, iniziato con i cambiamenti nelle prassi e nella teologia e poi esacerbato dalla distruzione del Tempio di Gerusalemme, fu interamente rovesciato. Grazie all'intervento dei due politici (...), il sistema sacrificale fu rinnovato con inusitato vigore" (1999, p. 355).

Per quanto riguarda le comunità giudaiche stanziate in Egitto, sembra che esse, ben radicate nel nuovo paese, non abbiano risentito del cambiamento di scenario internazionale e si siano avulse dal dibattito politico e teologico che si accese in patria all'indomani del nuovo inizio.

Testi risalenti già al V secolo (Cowley, 1923, 21) mostrano però che la convivenza con i commilitoni egiziani non dovette essere facile, per rivalità di razza e soprattutto per divergenze religiose. Poiché, secondo la concezione locale, il sacrificio era un atto simbolico di ostilità verso un nemico (*contumelia*, vedi cap. 6), l'immolazione degli agnelli pasquali praticata dai giudaiti, apparve ai sacerdoti egiziani del dio ariete Khnum come un oltraggio nei confronti del loro dio. L'intolleranza religiosa sfociò nel 415 nella distruzione del Tempio ad opera dell'ufficiale persiano Vidranga con la complicità del clero egiziano⁸. I documenti (Cowley, 1923) ci informano che dopo la distruzione del Tempio, i notabili giudei di Elefantina si rivolsero alle autorità di Gerusalemme per condividere il tragico evento e per chiedere sovvenzioni per la riparazione del Tempio, richiesta che a quanto pare rimase inascoltata dal sommo sacerdote di Gerusalemme

⁸ Come fa notare Moro l'idea che il sacrificio possa essere una *contumelia*, un atto simbolico di distruzione del nemico del Dio, è totalmente estranea alla mentalità giudaica (cfr. anche capitolo 6 del presente scritto). Se fu appresa ed assorbita ad un certo punto nel giudaismo egiziano, essa dovette applicarsi al sacrificio di pasqua fornendogli uno spunto polemico nei confronti dell'idolatria, come fanno pensare anche diversi targumim e il commentario Esodo Rabba che attribuisce al sacrificio *pesah* dell'agnello, lo scopo di dimostrare pubblicamente che quell'animale non è un dio. Si veda in proposito Moro C. (2013).

Johanān⁹, ma che fu accolta dal governatore persiano di Gerusalemme Bagoas e da quello di Samaria Delaiah. La missiva autorizzava la ricostruzione del santuario e la ripresa delle offerte vegetali (*minḥāh*) ma vietava i sacrifici di animali (*’ōlāh*).

Questa limitazione è stata spiegata ipotizzando un interessamento dei governatori persiani di Giudea nel sedare i conflitti religiosi che avevano luogo proprio a causa dei sacrifici di animali sacri agli egiziani¹⁰ ma è più probabile che si trattasse di un intervento delle autorità di Gerusalemme dettato dalla volontà di centralizzare il culto (Bronner, 1980/81, p. 64; Contini, 2009, p. 182). Come fa notare Bronner la restrizione era segno che il sacerdozio gerosolimitano non voleva autorizzare un sistema sacrificale completo al di fuori della città e al contempo che autorizzava invece l’offerta vegetale fuori dal tempio (cfr. Milgrom, 1991, p. 199).

2. Il secondo Tempio e il culto

Edificato in 5 anni di lavoro (520-515 a.C. circa), sulle rovine del Tempio Salomonico, con limitati mezzi economici, il nuovo Tempio presentava caratteristiche non dissimili dal precedente. Rimase la tripartizione tradizionale in tre ambiti di crescente santità: dall’atrio d’ingresso (*’ūlām*), al locale principale (*hēkāl*), fino al *d^e bîr*, il santissimo. Nel cortile dei sacerdoti, davanti all’edificio del Tempio, fu disposto l’altare degli olocausti e davanti ad esso, separato da una transenna, il cortile degli israeliti. Esternamente l’edificio del Tempio risentì dell’influsso dei modelli babilonesi: le due ante laterali del *hēkāl* vennero ridotte in profondità cosicché l’entrata del tempio divenne ben visibile dalla comunità (Sir 50,5; 1 Mac 1,23). Internamente cambiò solo in parte il numero e la disposizione delle suppellettili: nel santissimo, dopo la perdita dell’arca e del trono di cherubini (Ger 3,16), fu collocata forse unicamente la *kappōret* (il coperchio dell’arca), o nemmeno quella (Albertz 1997, p. 529); le massicce porte a due battenti che separavano il *d^e bîr* dal *hēkāl* furono sostituite da un tendaggio (*pārōket*, Es 26,31; 2 Cr 3,14); nel *hēkāl* furono sistemati, seguendo il modello originario, l’altare laminato d’oro dell’incenso, la tavola dei pani di presentazione e un candelabro a sette bracci al posto dei dieci candelabri del tempio salomonico. Nel cortile dei sacerdoti una modifica significativa riguardò le dimensioni dell’altare dell’olocausto¹¹ che crebbero considerevolmente (2 Cr 4,1) conferendogli un aspetto maestoso, e rendendolo adeguato ad ospitare l’aumentato flusso di sacrifici. Furono

⁹ La mancata risposta del sommo sacerdote alla lettera dei giudei di Elefantina è stata talora interpretata come un segno di rifiuto per la presenza di un Tempio alternativo a quello di Gerusalemme (P.G. Relot, 1972, pp. 413-415). Ma come fa notare F. Cocco, (2009), poteva trattarsi di una questione amministrativa che non competeva direttamente al suo ruolo.

¹⁰ Propensa a questa spiegazione è Moro C. , 2013, p. 147.

¹¹ E’ verosimile l’altare fu costruito ex novo. Benché non sia citata alcuna opera di smantellamento del precedente, rimasto certamente in piedi dopo la distruzione, il cronista insiste che un nuovo altare fu costruito dagli esiliati ritornati sotto la guida di Giosuè e Zorobabele, mentre 1 Mac 4,42-51 specifica che per tornare operativo l’altare avrebbe dovuto essere ricostruito con pietre nuove.

infatti eliminati gli altari secondari del cortile esterno, così che tutte le offerte sacrificali anche quelle del culto privato, vennero a concentrarsi su quest'unico altare. Questa scelta architettonica di un unico altare e della semplice transenna divisoria, rese impossibile il progetto di Ezechiele (40-48) di vietare ai laici l'accesso al cortile interno dei sacerdoti; essi dovevano per lo meno sostare temporaneamente in quell'area santa per compiere i propri riti e sacrifici privati (imposizione delle mani e sgozzamento, Lv 1-7).

La stessa organizzazione economica del Tempio sostenuta in massima parte dai contributi della popolazione giudaica, impediva di escludere completamente i laici dall'esercizio del culto. Il re di Persia aveva sì partecipato alle spese di costruzione (Esd 6,4), e pagava periodicamente contributi per il culto regolare (Esd 6,8-10), ma i sussidi statali coprivano solo in minima parte le spese dell'apparato cultuale e sacerdotale, che era invece attivamente finanziato dalla popolazione giudaica mediante il versamento di imposte dirette e donazioni sui sacrifici. L'ingerenza dell'autorità straniera sull'andamento del culto e sull'amministrazione del Tempio era dunque limitata ad atti di intercessione per la vita della famiglia reale e per la stabilità del regno, ma il vero potere decisionale era nelle mani del collegio sacerdotale sotto la guida del sommo sacerdote (*kōhēn gādōl*).

Già in epoca esilica (Ez 40,43; 49,19) si era andata affermando la classe sacerdotale dei sadociti, che ora rivendicava per sé il diritto sul grado più alto del sacerdozio. Tramite una studiata revisione delle genealogie, essi fondarono la loro superiorità sulla discendenza da una linea di sacerdoti scelti da Dio: Aronne, Eleazaro, Pincas e Sadok. Boccaccini (2008, pp. 77-84) ha ben ricostruito l'operazione genealogica svolta dai sadociti per acquisire il prestigio di Aronne, la primogenitura di Eleazaro, i privilegi di Pincas (Nm 25,12-13) e il nome di Sadok.

Quando perciò si trattò di scegliere il primo sommo sacerdote del secondo Tempio, il clero sadocita seppe abilmente rivendicare il proprio diritto, e Giosuè, nipote di Seraia, ultimo capo-sacerdote del primo Tempio sotto re Sedecia (2 Re 25,18-21), fu il primo a celebrare il culto nel secondo Tempio (Ag 1,1; Zac 3,1).

La figura del sommo sacerdote, su cui si riversavano i simboli della regalità, l'unzione e i paramenti regali (turbante, pettorale, cintura), doveva richiamare le funzioni del monarca. Tale ruolo era ulteriormente rafforzato dal fatto che la sua nomina era ormai sganciata dalle decisioni del re (a differenza di quanto avveniva nel primo tempio per i caposacerdoti, *kōhēn rô'š*), e avveniva per successione ereditaria, proprio come per i sovrani. Ciò peraltro fece sì che in epoca persiana la carica di sommo sacerdote fu ricoperta solo da appartenenti alla stirpe del sadocita Giosuè (Eleazaridi).

Dal punto di vista religioso, il sommo sacerdote possedeva il privilegio di entrare nel santissimo (Es 19,20-24, Lv 16) ed era perciò sottoposto a regole di santità più severe (Lv 21,10-13); officiava i giorni festivi e soprattutto il giorno dell'espiazione (Lv 16).

Tutti gli altri sacrifici pubblici e privati erano invece a carico dei sacerdoti, che costituivano la presenza più numerosa del Tempio. Essi erano suddivisi in classi in base alla loro discendenza e prestavano servizio a turno per una settimana (1 Cr 24).

Pochi risultavano essere numericamente, per lo meno all'inizio dell'età post-esilica, i Leviti i quali, ridotti a svolgere mansioni di ordine inferiore, erano evidentemente poco inclini a rassegnarsi al ruolo subordinato. La teologia sacerdotale aveva infatti assimilato la differenziazione proposta da Ezechiele tra Sacerdoti e Leviti e, con narrazioni ad hoc, prospettava punizioni mortali per i leviti che ambivano a ricoprire le funzioni sacerdotali e ad avere pari dignità nell'esercizio del culto. Il racconto della rivolta di Core (Nm 16; 17,4-5) era un monito contro leviti e laici che contestavano l'ordine e la superiorità aronita. Tale declassamento dei leviti rese però difficoltoso per i sacerdoti reclutare i loro servi. Pare che alla fine il problema della scarsità del *clerus minor* fu risolto allargando il ruolo dei leviti a includere gruppi addetti ad altre attività del Tempio: i guardiani delle porte (1 Cr 23,4-5), i musicisti, i cantori (Ne 11-12) che originariamente non erano annoverati tra i Leviti (Boccaccini, 2008, p. 86), e istituendo una specifica tassa sui raccolti, la decima, destinata al sostentamento dei Leviti, su cui essi avrebbero pagato ai sacerdoti una decima delle decime (Ne 10,37-38). Come ci informa il testo di Neemia, fu probabilmente il governatore a prendere tale provvedimento, ma l'autore sacerdotale, con una classica operazione di retrodatazione, lo attribuisce alla rivelazione di Dio sul Sinai (Nm 18,21-32).

Ad ogni modo tali accorgimenti dovettero migliorare la condizione dei Leviti tanto che nel corso dell'età persiana il loro numero aumentò costantemente e, come ci informa l'autore di Cronache, essi poterono persino ricoprire cariche rilevanti come "amministratori e giudici (1 Cr 26,29), come "scribi" (2 Cr 34,13) e "maestri del libro della legge di Jahvè" (2 Cr 17,7-9). Le attività quotidiane comprendevano invece la cura dei cortili e delle stanze, la purificazione degli oggetti sacri, la preparazione e la cottura delle offerte vegetali, la preghiera di lode a Jahvè (1 Cr 23,28-32).

Il nuovo assetto politico e amministrativo del Tempio, liberato in parte dall'ingerenza dello stato, rese necessario ricorrere ad altre misure finanziarie per sostenere la massiccia presenza di officianti nel tempio: un drastico aumento del prelievo sui sacrifici e la riscossione di imposte dirette. Secondo il progetto sacerdotale (P), ai sacerdoti sarebbero spettate, dopo gli opportuni prelievi per l'altare, le porzioni dei sacrifici *ḥāṭṭa 't* e *āšām*, e le oblazioni vegetali (*minḥāh*) da consumarsi tassativamente nel tempio in stato di purità; più quote maggiorate dei banchetti sacrificali privati, che potevano invece essere mangiate anche al di fuori del tempio, a casa con la famiglia. A ciò si aggiunsero altri prelievi su cereali, mosto, olio (Ne, 10,38; Nm 18,12), e sulle primizie dei frutti della terra (Ne 10,36; Nm 18,13) e riscossioni in sicli d'argento come "riscatto dei primogeniti" (Nm 3,46), o "riscatto delle proprie vite" (Ne 10,33; Es 30,12) destinate al mantenimento del culto ufficiale regolare.

Nonostante dunque gli scarsi finanziamenti statali, e grazie all'impegno economico dei giudaici, il tempio poté tornare rapidamente alla sua piena attività e in alcuni casi, a ospitare un numero più elevato di sacrifici rispetto all'età monarchica. E' possibile seguire questo processo per il sacrificio *tamid*: se nell'VIII secolo a.C. il culto giornaliero consisteva di un olocausto la mattina e di un'oblazione la sera (2 Re 16,15), i riformatori sacerdotali lo fecero passare a due olocausti al giorno (Es 29,38-42; Nm

28,3-8; 1 Cr 16,40) a cui si aggiungeva il contorno di oblazioni e libagioni previste da Nm 15,1-16, e l'oblazione quotidiana del sommo sacerdote interamente arsa sul fuoco (Lv 6,12-16). Il numero degli olocausti si moltiplicava poi nelle grandi occasioni festive: due agnelli extra per il sabato, dieci capi in più (due giovenchi, un ariete e sette agnelli) al giorno per sette giorni durante la festa di pasqua/Azzimi (Nm 28,19-22). Accanto agli olocausti nei giorni festivi si celebravano anche due sacrifici *š^elāmîm* (Lv 23,19) e almeno un sacrificio *ḥāṭṭa 't* di un capro (Nm 28,15.22; Lv 23,19). Il rito *ḥāṭṭa 't* in epoca post-esilica comparve infatti a pieno titolo nel culto ufficiale e divenne il fulcro della grande festività annuale del giorno dell'espiazione (Lv 16).

I sacrifici si svolgevano sul grande altare degli olocausti nel cortile interno alla presenza dei fedeli, insieme a preghiere e canti (I Cr 13,7-8; 15,28; 16,7ss), mentre i soli sacerdoti in stato di purità si occupavano del servizio interno nel *hēkāl*, all'altare dei profumi (Es 30,7-8), al candelabro (Lv 24,1-4) e alla tavola dei pani di presentazione (Es 25,30; Lv 24,5-6).

Per quanto riguarda la liturgia ordinaria, sappiamo che in occasione del sacrificio quotidiano *tamid* i Leviti cantori iniziavano il canto dei salmi a beneficio del pubblico, dopo il segnale delle trombe dato dai sacerdoti. La mattina cantavano il Salmo 105 e la sera il Salmo 96 (1 Cr 16,8-36), cui si aggiungevano, secondo fonti più tarde, altri salmi specifici per ogni giorno della settimana: la domenica il Salmo 24; il lunedì il Salmo 48, il martedì il Salmo 82, il mercoledì il Salmo 94, il giovedì il salmo 81, il venerdì il Salmo 93, il Sabato il Salmo 92 (*mTamid*, 7,4). Per contro, sono in massima parte sconosciute le benedizioni e le preghiere che accompagnavano i riti del sacrificio e gli altri adempimenti cultuali nel *hēkāl* (l'offerta dell'incenso, la manutenzione del candelabro, la sostituzione dei pani di presentazione). A parte qualche dato sulla preghiera recitata dal sommo sacerdote nel giorno della grande espiazione (*mJoma*), sono state sì trasmesse benedizioni di ogni genere, ma quasi mai si fa menzione del loro preciso uso liturgico. In *mTamid* 5,1 si descrive un servizio liturgico che i sacerdoti di turno dovevano assolvere la mattina, all'inizio dell'ufficiatura. Esso comprendeva una benedizione d'ingresso, il decalogo, lo *Shema' Jisrael* e altre benedizioni (cfr. Maier, 1990, pp. 288-291).

3. La legislazione sui sacrifici: tipologie e svolgimento dei riti

L'autore sacerdotale nel Libro del Levitico (1-16) dà una presentazione sistematica di tutti i riti celebrati nel Secondo Tempio; ce ne serviremo per delineare le prassi sacrificali in epoca post-esilica. Purtroppo i testi sono avari di informazioni circa le funzioni e i significati dei riti perciò provvederemo ad una ricostruzione sintetica di essi sulla base delle informazioni implicite e della teologia sacerdotale.

3.1 Olocausto

L'olocausto (*'ōlāh*) è il primo ad essere trattato. L'autore sacerdotale descrive le principali fasi ed elementi del rito (Lev 1) e non c'è motivo di dubitare che esse si svolgessero più o meno così. La vittima, un maschio senza difetti scelta tra bovini, ovini o volatili (tortore, colombi) era condotta nel cortile interno davanti all'altare degli olocausti dove l'offerente vi imponeva le mani, dopodiché l'animale era ucciso. Il sangue raccolto dal sacerdote era asperso da quest'ultimo intorno all'altare, mentre la vittima, scuoiata e macellata, era interamente disposta sul fuoco sopra l'altare (ad eccezione della pelle), come “profumo gradito a Jahvè” (Lv 1,9). Il sacrificio era fatto ardere fino al mattino (Lv 6,2), poi le ceneri, raccolte dal sacerdote vestito con abiti *ad hoc*, erano portate fuori dal Tempio in luogo puro (6,4). La pelle della vittima, preservata dalla combustione, spettava al sacerdote officiante (Lv 7,8). Una procedura di macellazione particolare era richiesta per i volatili: dopo aver reciso il capo, il gozzo insieme alle piume non erano bruciati ma gettati nel luogo dove si ammucciava la cenere dell'altare (1,16), infine il corpo dell'animale era tagliato lungo uno dei lati in modo da aprirlo in due e così era gettato sul fuoco dell'altare.

Commento

L'olocausto, menzionato con grande frequenza nei testi sacerdotali, mantiene il suo ruolo di primo piano nel culto pubblico ufficiale. Il cronista menziona olocausti in occasione del trasporto dell'arca nella tenda (2 Cr 16,1-3) seguendo la più antica descrizione di 2 Sam 6,17, ma inserisce una cospicua celebrazione di olocausti (mille tori, mille arieti, mille agnelli) per l'incoronazione di Salomone (1 Cr 29,21), assente nel più antico 1 Re 2,10-12 e volutamente esagerata. La descrizione dell'inaugurazione del primo Tempio di 2 Cr 7 si attiene invece pedissequamente a 1 Re 8,62 ss. citando olocausti (*'ōlāh*), sacrifici di comunione (*š^elāmîm*) e offerte vegetali (*minḥāh*). Un gran numero di olocausti (insieme a *z^ebāḥîm* e *tôdāh*) è offerto dall'assemblea degli israeliti per la ripresa del culto dopo la purificazione voluta da Ezechia secondo 2 Cr 29,32. L'aggiunta di *'ōlāh* nelle occasioni importanti nei libri delle Cronache, rispetto ai più antichi Libri dei Re, dimostra il ruolo di primo piano che assunse questo sacrificio in età post-esilica.

Accanto alle occasioni straordinarie, l'olocausto, come già accennato, era al centro delle celebrazioni periodiche/ricorrenti: il sacrificio giornaliero, il sabato e altre ricorrenze festive (pasqua). Non è invece mai menzionato in occasione di cerimonie e ricorrenze private, cosa che invece doveva essere comune nella prima età pre-esilica (Gdc 6,20-21; 13,12).

Il rito non sembra aver subito modificazioni rilevanti: la presentazione della vittima a Jahvè (cfr. 2 Sam 21,6), le aspersioni di sangue intorno all'altare¹² e la combustione totale della vittima, benché menzionati espressamente nei testi sacerdotali di epoca

¹² Testi antichi menzionano tra l'attrezzatura del Tempio anche i vasi per l'aspersione (Es 27,3; 1 Re 7,40).

esilica, erano probabilmente praticati anche prima dell'esilio. L'imposizione delle mani potrebbe essere un'acquisizione post-esilica dal momento che non è menzionata in testi pre-sacerdotali, tuttavia la confessione di innocenza era già nota e praticata, come testimonia Dt 21,7. Un'innovazione recente potrebbe essere la spettanza della pelle, preservata dalla combustione, al sacerdote officiante, menzionata espressamente solo in Lv 7,8. Ma anche in questo caso potrebbe trattarsi di una precisazione tardiva di un'usanza antica¹³. Da notare che l'immolazione non avveniva sull'altare, l'uccisione era probabilmente compiuta dai Leviti (Ez 44,10-14) (Marx, 2000, p. 17).

Come si evince dalle fonti, l'olocausto era officiato interamente nel cortile interno del Tempio. Il sacerdote non entrava né nel *hékāl*, né nel *d^e bîr*, tutto si svolgeva intorno all'altare degli olocausti alla presenza degli israeliti. Una partecipazione popolare così massiccia rappresentava una novità sia rispetto all'età monarchica in cui molte celebrazioni erano officiate dai sacerdoti a porte chiuse (ad esempio con ogni probabilità il sabato. Vedi cap. 10), sia rispetto al progetto della scuola sacerdotale esilica (Ez 40-48) che auspicava invece una netta separazione tra culto pubblico e riti privati. L'effetto di questo coinvolgimento popolare fu, come fa notare Albertz, che l'attività cultuale del secondo tempio assunse tratti più populistici del culto statale di Gerusalemme in epoca monarchica (1997, pp. 530-1).

Quanto alla funzione dell'olocausto, in epoca post-esilica assistiamo ad una decisa virata. Nei testi sacerdotali esso compare spesso con funzione spiccatamente espiatoria (Lv 1,4; 9,7; 14,20; 16,24; Ez 45,15.17; 2 Cr 29,24). Emblematico è Lv 1,4 dove tale funzione compare nella presentazione generale dell'olocausto e dunque non può essere una semplice attribuzione occasionale. Come abbiamo visto nei precedenti capitoli, in età pre-esilica *'ōlāh* si prestava ad assolvere una varietà di varietà di scopi, tra cui l'impetrazione (1 Sam 13,12; cfr. anche Lv 9,24), la pacificazione (1 Sam 7,9; Ger 14,12), l'arresto di un flagello (2 Sam 24, 21-25), il ringraziamento per una vittoria (Gdc 20,26), ma a differenza dello *zebah* in cui dominava la funzione gioiosa della condivisione umana, l'olocausto si configurava variamente come una privazione umana e un omaggio a Dio, oppure come espressione della sua potenza nel fuoco (Lv 9,24). Per questa dimensione intrinsecamente privativa per l'uomo e oblativa verso Dio, l'olocausto dovette all'occorrenza assolvere anche ad una funzione espiatoria in epoca pre-esilica e esilica (Ez 45,15.17). Tuttavia la messa in risalto decisiva della funzione espiatoria avvenne ad opera del clero riformatore di epoca persiana¹⁴, sulla spinta di precise esigenze teologiche e psicologiche che approfondiremo a breve.

Persiste però accanto alla dimensione espiatoria anche la funzione originaria di dono alla divinità con una lieve sfumatura legata al nutrimento (cfr. anche Lv 22,17; Nm 15,3), conservata nella designazione di sacrificio di "profumo gradito" attribuito

¹³ Come abbiamo argomentato al capitolo 10, si può ipotizzare che anticamente la vittima fosse disposta interamente sul fuoco, senza essere squartata; tale procedura corrisponderebbe al termine *kālîl* (sacrificio intero, Dt 33,10; 1 Sam 7,9; Sal 51,21; Dt 13,17) che ha paralleli significativi in ugaritico dove compare in associazione a *š^e lāmîm*. Se c'è stato un cambiamento nella prassi di *'ōlāh* a proposito della combustione della pelle potrebbe anche essere avvenuta in età pre-esilica.

¹⁴ Anche i testi letterari comunque dimostrano di aver appreso la lezione. Cfr ad esempio Giob 1,5 e 42,8.

significativamente anche all'offerta vegetale (*minḥāh*) e al sacrificio di pace/comunione (*zebah š'e lāmîm*), ma non al sacrificio *ḥāṭṭa't* e nemmeno a *'āšām*.

3.2 Offerta vegetale

L'offerta vegetale o incruenta (*qorban minḥāh*) poteva essere costituita da materie prime come fior di farina, olio, olibano (2,1); primizie come spighe fresche o chicchi spezzati (2,14), oppure da prodotti preparati e cotti in vari modi dall'offerente (in , in padella, fritto): pani azzimi intrisi d'olio (2,4), focacce (2,5). Ogni offerta solida era accompagnata da olio e l'incenso olibano. Preclusi alla combustione erano alimenti lievitati, fermentati e il miele (2,11). Il sacerdote accostava l'offerta all'altare, ne prelevava una parte da bruciare sul fuoco come "profumo gradito a Jahvè" insieme al sale, simbolo del patto con Dio (2,13), il resto era destinato ai sacerdoti che consumavano l'offerta rigorosamente dentro il cortile interno (2,3; 10,12).

Commento

Nel codice sacerdotale il *minḥāh*, venuto ormai ad indicare esclusivamente l'offerta vegetale, si presenta sia come accompagnamento di sacrifici cruenti (*'ōlāh* e *zebah š'e lāmîm*; Lv 7,12-14; Lv 8,26-27; Nm 6,19-21; 2 Cr 7,7) sia come offerta autonoma. Come offerta incruenta ausiliaria è ben attestata anche nelle narrative antiche e nei profeti (1 Sam 1,24; 2,29; 3,14; 10,3; 1 Re 8,64; 2 Re 16,13; Is 19,21; 43,23; 66,3; Ger 14,12; 17,26; Am 5,22.25), proporzionata al numero (Ez 45,13ss) e alla dimensione delle vittime (Nm 15,1ss) e spesso affiancata dal verbo *qīṭṭer* "salire in fumo" (2 Re 17,11; 2 Re 16,13). Lo stesso dicasi per il *minḥāh* come offerta autonoma. I testi sacerdotali menzionano un'offerta vegetale giornaliera del sommo sacerdote (Lv 6,12-16); i pani di presentazione (2 Cr 13,11; Lv 24,5-9), le primizie di orzo e farina (Lv 2,14-16; 23,15-17), di solito accompagnate da olio e olibano. Un'offerta di farina senza olio, né incenso è autorizzata in sostituzione della vittima animale nel sacrificio espiatorio in casi di indigenza; tuttavia l'offerta è indicata come *ḥāṭṭa't* e non come *minḥāh*.

Quanto alle procedure del rito, è probabile che la combustione di una piccola parte dell'offerta sull'altare e il consumo della restante da parte del clero, sia un'innovazione sacerdotale post-esilica. Nei testi non sacerdotali infatti l'offerta vegetale è di norma bruciata per intero (Gdc 6,19-21; 13,19-20; 1 Re 8,64) come dono/tributo a Dio. Anche il Levitico potrebbe alludere a questo cambiamento di prassi quando si premura di spiegare che l'offerta vegetale andava assegnata al clero come prelievo dai doni di Dio (Lv 6,19) (Haran, 1978). Del resto l'incremento delle spettanze dei sacerdoti si inserisce bene nel quadro storico ed economico del secondo tempio che abbiamo su esposto¹⁵. Va però detto che i pani di presentazione erano ad esclusivo consumo dei sacerdoti già in epoca pre-esilica (1 Sam 21,7) e che l'oblazione offerta direttamente dal

¹⁵ Secondo Milgrom (1991) invece, la sottolineatura della spettanza sacerdotale delle offerte vegetali mirava a polemizzare contro l'offerta di focacce e torte alla *regina del cielo* in età monarchica.

sacerdote doveva essere bruciata tutta e non consumata (Lv 6,16). Milgrom (1991) spiega quest'ultimo caso, ricorrendo alla norma che impediva ai sacerdote di cibarsi delle loro stesse offerte.

L'offerta vegetale era bruciata sull'altare esterno degli olocausti, mentre l'offerta d'incenso era prelevata ed usata all'occorrenza dai sacerdoti sull'altare interno nel *hékāl*. Il rito si svolgeva quindi dentro tempio ma è probabile che fosse soggetto a regole meno restrittive degli altri sacrifici, per l'assenza dell'atto cruento. Come abbiamo già segnalato infatti, anche dopo la distruzione del Tempio, i pellegrini portavano offerte vegetali (*minhāh*) e d'incenso (*l^e bônāh*) all'altare in rovina (Ger 41,5). Inoltre alla richiesta della colonia di Elefantina di avere sovvenzioni per la riparazione del tempio e l'autorizzazione alla ripresa dei sacrifici, il governatore Bagoas di Gerusalemme rispose concedendo la sola ripresa delle offerte vegetali e vietando invece i sacrifici cruenti. Milgrom (1991, p. 199) ne deduce che l'offerta incruenta poteva essere praticata anche fuori dal tempio. E del resto anche i rabbini dopo la distruzione del tempio autorizzarono l'offerta incruenta.

Quanto alle finalità precipue del *minhāh*, se originariamente esso doveva fungere da tributo, omaggio a Dio allo scopo di mostrare riverenza (1 Sam 10,27; Gdc 3,15.17) e di placarne la collera (1 Sam 26,19; Gn 32,21); nei testi sacerdotali, accanto alla funzione propiziatoria diventa preponderante quella di semplice dono a Jahvè, con una sfumatura alimentare ma sublimata in un appagamento puramente olfattivo (Lv 2,11-12; cfr. Nm 28,21). L'aggiunta di sale all'oblazione era poi espressamente prescritta come simbolo dell'alleanza tra Dio e l'uomo (Lv 2,13). Feuerbach (1862, pp. 12-13) fa notare che il sale aveva per gli israeliti sia una funzione simbolica, cioè cementare l'alleanza mediante un ingrediente che rimandava a durevolezza e stabilità, sia una funzione pratica, rendere i cibi digeribili e gradevoli al palato, conservare e proteggere gli alimenti dal deterioramento assorbendone l'acqua contenuta all'interno.

La funzione espiatoria del *minhāh* velata dal passo di 1 Sam 3,14 persiste anche se in misura ridotta, nell'offerta vegetale di espiazione (*hātta't*) per il povero, e nel rito di purificazione del lebbroso (Lv 14,20).

Complessivamente il *minhāh* conserva la finalità principale di dono di omaggio alla divinità che poteva configurarsi, a seconda dello stato d'animo dell'offerente, come un'occasione gioiosa di ringraziamento o come espressione della propria sottomissione a Dio. La sua destinazione quasi per intero al consumo del clero la rendeva anche implicitamente un'offerta per il sostentamento del personale di Dio.

3.3 Il sacrificio di comunione

Il sacrificio di comunione (*zebah š^e lāmîm*) (Lv 3) consisteva di una vittima animale maschio o femmina scelta tra bovini, ovini o caprini. Il procedimento era simile a quello illustrato per l'olocausto: l'offerente presentava la vittima davanti a Dio, imponeva le mani sull'animale dopodiché egli stesso lo scannava. I sacerdoti spargevano il sangue intorno all'altare e curavano la macellazione in modo tale che tutto il grasso fosse tolto, e bruciato sull'altare, "come profumo gradito a Dio" (3,5) o "cibo da bruciarsi nel fuoco

in onore di Dio” (3,11). L’offerente prelevava dalle carni, il petto e la gamba destra, compiva il rito dell’agitazione davanti a Dio (7,30), e assegnava tali parti al sacerdote officiante (la gamba) e agli altri figli di Aronne (il petto) (7,31-32). Le parti restanti erano consumate dall’offerente e dalla famiglia in stato di purità (7,19) entro il secondo giorno dalla macellazione, pena l’incorrere nella colpa (7,18). Tale normativa vigeva per tutti i sacrifici *š^elāmîm*, compresi lo *zebah n^edābāh* “sacrificio di offerta” e il *neder* “sacrificio votivo” (7,16), ma non per lo *zebah tôdāh* (7,11), “sacrificio di ringraziamento”. Quest’ultimo andava accompagnato da un’offerta vegetale a base di pani azzimi, fior di farina, pani all’olio anche lievitati (7,11-13) e doveva esser consumato entro il giorno stesso della macellazione (cfr. Lv 22,29-30). Infine è ribadito il divieto assoluto di mangiare il grasso e il sangue di animali (7,23-27).

Commento

Nei testi sacerdotali il sacrificio di comunione è designato con la doppia denominazione *zebah š^elāmîm*, espressione che, come abbiamo già rilevato, unisce l’antico termine *zebah* che indicava la macellazione dell’animale a scopi alimentari con la radice *šlm*, “completare, terminare, pacificare”, anch’essa risalente per lo meno all’arrivo in Canaan.

L’associazione dei due termini indica probabilmente una reciproca specificazione (Rendtorff, 1967). Così ad esempio Milgrom (1991) ritiene che tale espressione vada intesa come “uno *zebah* del tipo *š^elāmîm*”, dunque una macellazione a scopi alimentari del tipo *š^elāmîm*, “di comunione/pace”. Vi sono infatti altre varietà di *zebah*: *zebah tôdāh* (Lv 22,29; Sal 107,22; 116,17); *zebah yāmîm* “offerta annuale” (1 Sam 1,21); *zebah mišpāhāh*, “offerta di clan” (1 Sam 20,29); *zebah pesah* “offerta pasquale” (Es 12,27; 23,18; 34,25).

In epoca post-esilica il sacrificio *zebah š^elāmîm* diventa una categoria sovraordinata comprendente vari sottotipi di *zebah* (*n^edābāh*; *neder*; *tôdāh*). In P, costituisce il sacrificio privato per eccellenza, e anche il codice di santità (H) (Lv 17,5), lo considera un modello rituale normativo per qualsiasi tipo di immolazione privata, contrassegnato da aspersioni di sangue, combustione del grasso, fumo quale odore gradito. Ezechiele menziona *š^elāmîm* come sacrificio offerto dal principe nei sabati e nei noviluni, riferendosi probabilmente a un atto di devozione personale da parte del capo del popolo. Il sacrificio di comunione mantiene però anche una funzione pubblica in occasioni festive e commemorative (tipica dell’età pre-esilica). Il cronista menziona tale sacrificio in occasione della consacrazione di Salomone (1 Cr 29,21), dell’introduzione dell’arca nel santuario (2 Cr 5,6), della dedicazione del tempio (2 Cr 7,7), della ripresa del culto sotto Ezechia (2 Cr 29,31; 29,35); il codice sacerdotale (P) li cita per la dedicazione dell’altare (Nm 10) e per la consacrazione dei sacerdoti (Lv 9,4). Rare e tardive sono invece le attestazioni del sacrificio pacifico nel culto regolare (Levine 1974; Milgrom 1991). Il Cronista li menziona in occasione della festa degli azzimi sotto Ezechia (2 Cr 30,22); P ammette l’esistenza di pubblici *š^elāmîm* nelle solennità annuali (Nm 10,10); H introduce *š^elāmîm* per la festa di Pentecoste (Lv 23,19). Non è tuttavia chiaro quanto tali fonti descrivano un’effettiva pratica o vogliano idealmente richiamarsi al passato

glorioso di Israele dove i sacrifici *š^e lāmîm* erano officiati in circostanze gioiose e festive.

In sintesi, possiamo affermare che lo *zebah š^e lāmîm* ebbe, con la legislazione sacerdotale, rinnovata rilevanza nel culto privato, assorbendo al suo interno altri tipi di *zebah*, e costituendo il modello di qualsiasi macellazione. Mantenne certamente un ruolo di primo piano in occasioni uniche della storia nazionale mentre rimase decisamente marginale nel culto regolare. Possiamo ipotizzare in proposito che con l'introduzione del sacrificio *hāṭṭa't*, le cui carni spettavano interamente ai sacerdoti, il sacrificio di comunione venne a perdere la funzione pratica legata al sostentamento del clero, che ora era realizzata per lo più da altri riti. Ciò potrebbe spiegare la maggiore richiesta di sacrifici *hāṭṭa't* nel codice sacerdotale.

Persiste con forza la natura spiccatamente gioiosa del rito. E' significativo in proposito che in P l'interruzione del nazireato preveda un olocausto e un sacrificio di espiazione, mentre il lieto evento del compimento del voto del nazireo include anche un sacrificio *š^e lāmîm* (cfr. Nm 6,9-12; 6,13-21).

Nello svolgimento del rito non rileviamo cambiamenti significativi rispetto all'epoca pre-esilica. Le libazioni di sangue tipiche dell'antico *zebah* pasquale (cfr. cap. 7) conservano tutta la loro rilevanza nello *zebah š^e lāmîm* di epoca post-esilica. Così Lv 7,14 specifica che il sacerdote cui spetta una porzione extra dell'offerta vegetale è quello "che ha sparso il *sangue* della vittima del sacrificio di comunione"; e nella cerimonia di investitura dei sacerdoti, il sacrificio *š^e lāmîm* è quello da cui è ricavato il *sangue* per le aspersioni sui sacerdoti (Lv 8,23-24). Va notato però che con l'introduzione del sacrificio *hāṭṭa't*, la manipolazione del sangue sugli oggetti sacri divenne caratteristica precipua di tale sacrificio; mentre nel rituale *š^e lāmîm* rimase semplicemente il versamento del sangue alla base dell'altare.

Per il resto, l'asportazione delle parti grasse e la loro combustione sull'altare, le spettanze dei sacerdoti (gamba destra e petto), e i luoghi e le modalità di consumo della carne da parte dell'offerente e della famiglia sembrano ricalcare prassi di vecchia data (cfr. 1 Sam 1,9). Anche l'usanza di affiancare l'offerta di ringraziamento con un'oblazione vegetale era già documentata ai tempi di Amos (Am 4,5). Solo l'offerta delle porzioni dei sacerdoti, *crude*, differisce dalla prassi descritta in 1 Sam 2,13-14, dove il prelevamento delle carni avveniva dopo o durante la cottura.

Il Levitico insiste sul requisito di pureità dei commensali (Lv 7,19-21) ma non specifica dove era consumato il pasto. Con ogni probabilità comunque nel secondo Tempio di Gerusalemme vi erano delle cucine e dei locali appositi per i pasti sacrificali (1 Sam 1,9; Ger 35,2; Dt 27,7).

Le finalità con cui si officiava tale sacrificio erano varie ma complessivamente gioiose. Basti pensare che per l'uomo comune offrire un capo del suo bestiame era certamente un'occasione eccezionale, festiva e, poiché la vittima non poteva essere consumata interamente da un'unica famiglia, erano invitati gli amici e diveniva un'occasione conviviale.

L'associazione del sacrificio *š^e lāmîm* al pronunciamento di un voto (Lv 7,16) risale molto addietro (1 Sam 1) e non cessò di consolidarsi anche dopo (Pr 7,11-38; Lv 7,16).

L'offerta spontanea *n^e dābāh*, associata talora anche a *'ōlāh* o prescritta da sola (Es 35,29; 36,3; Nm 15,3; Ez 46,2), divenne un tipo specifico di sacrificio *š^e lāmîm* nella legislazione sacerdotale (Lv 22,23), forse anche per incrementare le porzioni del clero. Infine l'offerta di ringraziamento (*tôdāh*) era prescritta secondo il Salmo 107 per quattro circostanze: l'essere tornati da un viaggio per mare, da un viaggio nel deserto, l'esser guariti da una malattia, l'essere liberati dalla prigione.

L'offerta di ringraziamento è annoverata dal codice sacerdotale e da Ezechiele tra quelle offerte particolari che richiedono l'accompagnamento di pani e cereali e un ridotto tempo per il consumo della carne, requisiti richiesti anche per sacrificio conviviale *pesah* di Es 12,11, per il montone dell'investitura (Lv 8,32; Es 29,34), per il montone del Nazireo (Nm 6,19). Le condizioni più restrittive per questi particolari *š^e lāmîm* potrebbero dipendere come sostiene Milgrom (1991), dal fatto che, a differenza degli altri, erano obbligatori e particolarmente solenni poiché sancivano un passaggio di status o la liberazione da un pericolo.

Per quanto riguarda il significato del rito, esso doveva conservare l'antica dimensione conviviale e gioiosa insita nella spartizione delle carni e al contempo rimarcare le differenze di status tra i partecipanti con l'attribuzione di parti: i pezzi grassi a Dio, la gamba e la spalla destra al clero, il resto della carne all'offerente (cfr. Marx, 2000, p. 18). E' pur vero però che in epoca post-esilica la complessificazione della religione in più correnti teologiche conferì a questo sacrificio una molteplicità di significati diversi e spesso compresenti. Perciò a seconda dello stato d'animo dell'offerente esso poteva essere un modo per condividere con Dio e i familiari una vicenda fortunata della vita (offerta volontaria), un'occasione in cui assumersi un impegno e sancirne la riuscita (voto), un modo per ringraziare Dio e rendergli onore, un'offerta alimentare a Dio, un dono al Tempio per il mantenimento del clero.

3.4 Il sacrificio di espiazione/purificazione *ḥāṭṭa't*

Era indicato espressamente in caso di trasgressione involontaria di precetti proibitivi di Jahvè (4,2) e per alcune colpe specifiche come la mancata testimonianza in tribunale, il contatto con un cadavere o con altre impurità provenienti dall'uomo, la violazione di un giuramento per dimenticanza (5,1-4).

Il rito aveva caratteristiche diverse a seconda della tipologia e del rango del peccatore. Qualora a peccare fosse il sacerdote unto (inducendo in colpa il popolo) o l'intera comunità d'Israele, la vittima doveva essere un toro; il colpevole (singolo o comunità) imponeva le mani sulla vittima, scannava l'animale davanti a Dio, dopodiché il sacerdote unto portava il sangue raccolto in un catino all'interno del *ḥēkāl*, vi intingeva il dito e aspergeva sette volte in direzione della tenda del santissimo, poi spalma di sangue i corni dell'altare interno dell'incenso e versava il liquido rimanente alla base dell'altare degli olocausti. Terminati i riti di sangue, si procedeva con il prelevamento del grasso e l'offerta a Dio sull'altare; infine tutto il resto della vittima (pelle, carne, testa e gambe, interiora e sterco) era portata fuori dal recinto del santuario in luogo puro

e li bruciato. Mediante l'intero rito, il sacerdote compiva la purificazione /espiazione (*kipper*) e, come conseguenza di ciò la colpa era perdonata (*nislah*) (4,20)¹⁶.

Quando invece a incorrere nella colpa era un principe (un capoclan, un notevole, un personaggio illustre), oppure un individuo comune, dopo l'imposizione delle mani e l'uccisione della vittima, il sangue era spalmato solo sull'altare esterno degli olocausti e poi versato a terra ma non era portato all'interno del santuario. La vittima era poi macellata secondo le prescrizioni specifiche del rito *š^elāmîm* (con l'offerta del grasso e lo smembramento) ed era destinata al consumo alimentare. Non era pertanto bruciata fuori dal tempio ma mangiata dai sacerdoti in luogo santo (6,23; 10,18). L'effetto dell'intero rito era nuovamente l'espiazione e il perdono. Ciò che differiva in questi due casi per il resto sostanzialmente identici era il tipo di vittima: un capro maschio per il principe e un ovino o caprino femmina per l'uomo comune. Quest'ultimo, tra l'altro poteva portare vittime meno pregiate qualora la sua condizione economica gli impedisse di assolvere alla precedente indicazione: due tortore o due giovani colombi, uno come sacrificio di espiazione (*hāṭṭa't*) e uno come olocausto (*'ōlāh*) (5,7); oppure una semplice offerta farinacea, senza l'accompagnamento di olio né di olibano (5,11), che fungeva straordinariamente da sacrificio di espiazione, pur senza alcun rito di sangue.

Una specifica classe di *hāṭṭa't* è quella esposta in Lv 5,1-13. Il sacrificio è prescritto per inadempienze specifiche quali la mancata testimonianza in tribunale, il contatto con un cadavere o con altre impurità provenienti dall'uomo, la violazione di un giuramento per dimenticanza (5,1-4). In questo caso, come fa notare Milgrom (1991, p. 310), non è tanto il tenore della colpa a richiedere il sacrificio quanto piuttosto la mancata purificazione al momento opportuno. In tali casi, è infatti precisato che il colpevole dovrà confessare la colpa prima di presentare il sacrificio *hāṭṭa't*.

Commento

Formalizzato in età esilica dalla scuola di Ezechiele, questo sacrificio svolge un ruolo di primo piano nella legislazione sacerdotale. L'importanza attribuita dal Levitico ai rituali di espiazione/purificazione, non rimase, come in Ezechiele, un mero progetto teologico di santificazione del popolo, ma corrispose ad un'effettiva pratica e diffusione di tali riti in età post-esilica (2 Cr 29,21.23.24; 2 Mac 12,43; Sal 40,7; cfr. Mc 1,44; Lc 5,14). L'Istituzione del *yôm hakkippurîm* "gran giorno dell'espiazione", quale celebrazione tra le più importanti del calendario, conferma ulteriormente il consolidamento di tali pratiche e la diffusione della funzione espiatoria del culto.

Nel suo intento classificatorio, il clero si adoperò con particolare diligenza nel codificare le modalità e i tempi di celebrazione di questi sacrifici, meno conosciuti degli altri, per inserirli a pieno titolo nel sistema sacrificale del Secondo Tempio.

Fin dalle sue prime menzioni in Ezechiele il rituale *hāṭṭa't* compare in modo pervasivo sia in occasioni pubbliche: la consacrazione dell'altare (Ez 43,18-27), la purificazione del santuario nel primo giorno dell'anno (Ez 45,19), la festa della pasqua e degli Azzimi

¹⁶ Talora l'espiazione e il perdono sono operati dal binomio *'ōlāh* e *hāṭṭa't*. Vedi oltre.

(Ez 45,21-23), sia in circostanze private: la purificazione dei sacerdoti dal contatto impuro con un cadavere (Ez 44,25-27). Ulteriore dilatazione si riscontra nei testi sacerdotali di epoca post-esilica dove almeno un sacrificio *ḥāṭṭa't* è indicato in quasi tutte le cerimonie pubbliche: la dedicazione dell'altare (Nm 7,16ss), la consacrazione dei leviti (Nm 8,12), il novilunio (Nm 28,15), la pasqua (Nm 28,22), la festa delle settimane (Nm 28,30), la festa delle acclamazioni (Nm 29,5), il giorno dell'espiazione (Nm 29,11), la festa delle Capanne (Nm 29,16), ma non per il sabato (Nm 28,9-10). Costituisce poi un rituale a sé stante per le trasgressioni del sommo sacerdote, del principe, della comunità e dell'uomo comune, nonché per la purificazione delle impurità corporee (puerpera, lebbroso, impurità seminali e mestruali, contatto da cadavere). Probabilmente l'adozione recente del rito di espiazione (*ḥāṭṭa't*) spinse i sacerdoti a chiarire le condizioni che richiedevano un *ḥāṭṭa't*: oltre alla violazione dei precetti proibitivi, il sacrificio di espiazione era prescritto per il contatto con impurità corporali e per specifiche omissioni (mancata testimonianza, mancato rispetto di un giuramento), con la puntualizzazione che tutte dovevano essere compiute per inavvertenza/leggerezza¹⁷.

Lo svolgimento del rito seguiva un andamento simile al sacrificio *š'elāmîm* (imposizione delle mani, immolazione, aspersioni di sangue, prelevamento e combustione del grasso sull'altare, consumo dei sacerdoti), con alcune significative differenze: come già in Ezechiele, il sangue non era semplicemente asperso o versato alla base dell'altare bensì spalmato appositamente lungo tutto il perimetro dell'altare degli olocausti con una finalità chiaramente lustrativa, e talora era portato fin dentro il santo e asperso sulla cortina del santissimo (per le trasgressioni del sommo sacerdote e di tutta la comunità). A differenza però del progetto della scuola sacerdotale di Ezechiele non erano previste aspersioni sulle porte del tempio, una procedura che fu forse inserita nel programma esilico su influenza del rito babilonese del *kuppuru* – dove la carcassa dell'animale era sfregata lungo le pareti del tempio (cfr. cap. 6) – ma non ebbe seguito al ritorno dall'esilio.

Come abbiamo illustrato le procedure sacrificali seguivano andamenti diversi a seconda del beneficiario del rito.

Il primo tipo di *ḥāṭṭa't* è quello prescritto per i peccati del grande sacerdote e dell'intera comunità: il sangue della vittima era portato all'interno del santo e asperso nell'altare degli incensi; i sacerdoti non potevano consumare la carne della vittima che doveva essere bruciata in apposito luogo puro fuori dall'accampamento. La vittima era di solito presa dal bestiame di taglia grande (Lv 9,2) ed era fornita o dal clero stesso o dall'intera comunità.

Il secondo tipo di *ḥāṭṭa't* è quello prescritto per le colpe del principe e degli uomini comuni: in questo caso il sangue della vittima era spalmato sui corni dell'altare esterno degli olocausti ma non era portato dentro il santo. I sacerdoti dovevano mangiare le

¹⁷ L'ebraico rende questa idea prevalentemente con la formula *biš'e gāgāh* = “per errore” (Lv 4,2; 5,15); oppure con *v'ene lam mimmenū* = “e la cosa gli sia sfuggita” (Lv 5,2.3.4). Vedi oltre.

carni della vittima del sacrificio che era presa dal bestiame minuto ed era fornita dagli offerenti.

Il diverso trattamento della vittima nei due casi è stato spiegato in vari modi. Secondo De Vaux (1964), nel primo tipo di *ḥāṭṭa*'t, la penetrazione del sangue dentro il santo, fino alla cortina del santissimo, caricava la carcassa di un'impurità/sacralità troppo forte per essere mangiata. Milgrom (1991) concorda con tale ipotesi ma aggiunge che forse nel primo tipo di *ḥāṭṭa*'t i sacerdoti non potevano cibarsi della vittima perché era stata offerta per i loro peccati¹⁸. Levine (1974) ritiene invece che le due procedure derivassero da riti distinti poi confluiti in uno solo, e caratterizzati da meccanismi espiatori differenti. Nel primo *ḥāṭṭa*'t, il rito aveva un valore eminentemente purificatorio dal momento che il sangue, come un detergente, era portato all'interno del santo per purificarlo, mentre il resto dell'animale era bruciato fuori dall'accampamento quasi a mimare l'allontanamento dell'impurità e del peccato. Il secondo tipo di *ḥāṭṭa*'t era invece essenzialmente un dono di espiazione, portato dal peccatore al clero quale risarcimento per la colpa e riconoscimento dei servizi svolti a favore degli israeliti (Lv 10,16-19). Non ci sono indizi probanti a favore dell'una o dell'altra ipotesi; poco oltre si riprenderà la discussione cercando di comprenderla alla luce della teologia sacerdotale.

La funzione di *ḥāṭṭa*'t è ben precisata alla fine di ogni paragrafo dove è detto: "Il sacerdote compirà il rito espiatorio e gli sarà perdonato" (v. *sālāh* = 4,20; 4,26; 4,31; 4,35); oppure "Il sacerdote compirà il rito espiatorio ed egli/ella sarà pura" (v. *ṭāhēr* = 12,8; 14,9; 14,20). Il testo dimostra pertanto di riconoscere al sacrificio *ḥāṭṭa*'t due funzioni principali e affini: il perdono dei peccati involontari, e la purificazione delle impurità corporee.

3.5 Sacrificio di riparazione '*āšām*

Il sacrificio di riparazione (*'āšām*) (Lv 5,14-26; cfr. Nm 5,10), era prescritto in caso di sacrilegio involontario verso cose consacrate a Dio (oggetti e suppellettili del tempio, consumo indebito di carni sante), per azioni che ledevano i diritti del prossimo (mentire a proposito di un deposito, rubare, opprimere il prossimo, non restituire oggetto ritrovato), per trasgressioni di precetti di Dio di cui non era chiara l'entità della colpa (5,17). La normativa prevedeva un risarcimento in denaro alla parte offesa pari al danno arrecato, con l'aggiunta di un quinto. Infine era richiesto al peccatore di portare un montone in sacrificio di riparazione (*'āšām*), con il quale il sacerdote officiava un rito di espiazione (*kipper*) e otteneva il perdono per il colpevole.

Commento

Nei testi sacerdotali *'āšām* viene a designare stabilmente il sacrificio di riparazione. E' significativo che, a differenza degli altri sacrifici, *'āšām* sia spesso associato al verbo

¹⁸ Ciò troverebbe conferma anche nelle disposizioni per l'offerta vegetale. Il *minhāh* del prete, offerto per le sue infrazioni, era disposto come olocausto (Lv 6,12-16), mentre il *minhāh* offerto per conto degli israeliti poteva essere consumato dal prete dopo averne sparso un pugno sull'altare.

alla forma *hiphil*, *hēsīb* “ripristinare, risanare” (Nm 18,9; 1 Sam 6,3; Nm 5,7), che conferma il suo intrinseco valore di restituzione, riconciliazione.

A differenza di *hāṭṭa*’*t*, il sacrificio di riparazione non compare mai come parte del culto pubblico, e nemmeno è prescritto per redimere le colpe del popolo intero o del clero. Doveva dunque servire per lo più alle trasgressioni dei singoli nei confronti del Tempio o di Dio. Le circostanze che richiedono *’āšām* sono varie ma possono essere raggruppate sotto il comune denominatore del *ma’al* “sacrilegio”: peccati commessi direttamente a danno del Tempio, trasgressioni contro precetti di Dio, colpe perpetrate ai danni del prossimo.

E’ peculiare che di questo rito non sia mai specificata la procedura: né Ezechiele, e nemmeno il codice sacerdotale si dilungano sui dettagli del suo svolgimento: da Ezechiele sappiamo solamente che le carni della vittima erano cotte e mangiate dai sacerdoti; mentre, Levitico 5, dopo aver chiarito l’ammontare del risarcimento, passa direttamente alla frase conclusiva “il sacerdote espierà per lui con il montone di *’āšām* e gli verrà perdonato” (v. 16, 18, 26; cfr. anche Lv 19,20-22). Questa singolare laconicità dei redattori può avere due spiegazioni: o il rito era identico a quello di *hāṭṭa*’*t* e dunque non richiedeva ulteriori precisazioni; oppure il rito consisteva nella semplice donazione del montone al tempio.

La prima ipotesi è corroborata da alcuni indizi: l’uso della stessa frase “e gli verrà perdonato” per designare l’effetto dei due sacrifici, *’āšām* e *hāṭṭa*’*t*; l’assegnazione della carne ai sacerdoti precisata per entrambi i riti (Lev 14,13); la menzione di aspersioni di sangue per il sacrificio *’āšām* del lebbroso benché fossero prescritte direttamente sul corpo dell’ex malato (14,12) e non sui luoghi santi, come per *hāṭṭa*’*t*.

D’altro canto dobbiamo rilevare da un lato una stranezza di questa omissione nei testi sacerdotali, normalmente precisi a costo di essere ripetitivi, dall’altro che riti di sangue in offerte *’āšām* sono menzionati solo per la purificazione del lebbroso e non altrove. Ciò ci spinge a considerare con attenzione la seconda ipotesi: che si tratti semplicemente di un dono di risarcimento. Se ci atteniamo alle brevi indicazioni del testo, il fulcro del rito, da cui consegue l’espiazione e il perdono, è l’offerta del montone a Dio. E’ infatti specificato che l’espiazione avverrà “davanti a Dio” (Lv 5,26; 19,22) (assente in *hāṭṭa*’*t*); inoltre la ripetuta menzione del valore monetario del montone di *’āšām*, due sicli d’argento, fa pensare che l’offerta dell’animale potesse essere all’occorrenza sostituita con un corrispondente in denaro¹⁹.

Questi indizi suggeriscono che la funzione principale dell’offerta fosse donativa e non purificatoria. Siamo perciò d’accordo con Levine (1974) nel ritenere che fino all’epoca pre-esilica *’āšām* non fosse un sacrificio bruciato sull’altare bensì un dono posto davanti a Dio, quale risarcimento per la colpa commessa, successivamente rimosso e smaltito dai sacerdoti. In questo senso sarebbe simile ai pani di presentazione, alle offerte votive

¹⁹ Per i doni al Tempio, come ad esempio l’offerta votiva, il testo biblico (Lv 27) consentiva la sostituzione tra persone/animali e somme di denaro (*b^eerk^e kā n^e pāšōt*) in base a un sistema di commutazione di valori basato sull’età e sul genere. Così un voto di consacrazione al servizio di Jahvè (del proprio lavoro, della propria persona o di un animale) poteva essere assolto con una somma di denaro equivalente.

e ad altri contributi volontari destinati al tempio (ad esempio alla manifattura dei vasi cultuali e alle riparazioni dell'edificio). E' probabile del resto che *'āšām* in età post-esilica sia stato reinterpretedo dal gruppo sacerdotale come un sacrificio da bruciare sull'altare in tutto simile al sacrificio di *ḥāṭṭa't*, con il quale tra l'altro condivideva le cause e le finalità di rimozione della colpa. Non è detto però che, al di là del progetto sacerdotale, l'antica pratica dell'offerta di presentazione non perseverasse accanto al sacrificio appena introdotto, come sembra dimostrare la scarsità di dettagli circa lo svolgimento del rito.

Riteniamo dunque che l'istituzione dell'offerta di riparazione quale sacrificio sull'altare sia relativamente recente e di matrice sacerdotale. Venendo a essere integrato nel sistema sacrificale, *'āšām* ne acquisì anche i tratti essenziali: l'immolazione (Ez 40,38), i riti di sangue (Lv 14,14), la macellazione, la cottura (Ez 46,20) e il consumo delle carni (Ez 42,13). All'occorrenza esso divenne, analogamente a *ḥāṭṭa't*, un dispositivo per ottenere il sangue purificatorio dell'impurità, come nel caso del lebbroso (Lv 14,14), ma tale funzione acquisita rimase sempre marginale e secondaria. Il carattere donativo originario di *'āšām* spiega invece perché la vittima fosse destinata espressamente ai sacerdoti (Lv 14,13): come offerta di risarcimento essa non poteva essere consumata dall'offerente/peccatore e doveva invece ripagare Dio, per il tramite di un dono ai suoi ministri del culto.

La funzione di *'āšām* era dunque quella di ottenere l'espiazione e il perdono del peccato, ma non mediante un atto simbolico di rimozione della colpa o dell'impurità (come invece *ḥāṭṭa't*), bensì con un dono riparatorio a Dio e al suo santuario.

3.6 Questioni aperte

Alcuni autori si sono interrogati sulla natura dei peccati espiabili mediante immolazione sacrificale: volontari o involontari. Si tratta di una questione intricata e di difficile soluzione che nasce in parte dall'applicazione del diritto moderno al diritto antico; ciò nondimeno citeremo alcune opinioni al riguardo. Sia Levine (1974), sia Milgrom (1991) concordano nel ritenere che *ḥāṭṭa't* e *'āšām* non erano officiati per peccati volontari, poiché per i quali l'individuo era sottoposto alla legge civile o alla punizione divina (Nm 35,16-20), ma solo per peccati involontari. Come abbiamo già rilevato il Levitico esprime infatti l'idea che la trasgressione debba essere compiuta senza una vera e propria deliberazione e senza premeditazione, con la formula *biš'e gāgāh* (Lv 4,1; 4,22; 4,27; 5,15; Nm 15,27-28; Nm 35,11-15), da *b'e* + il sostantivo *š'e gāgāh* (dalla radice *šāgāh* = errare, deviare); "per errore, per inavvertenza" o alternativamente con *v'ene lam mimmenū* (Lv 4,13; 5,2; 5,3; 5,4) "e la cosa gli sia sfuggita". Tuttavia è evidente che tra i peccati espiabili annoverati dal Levitico, ve ne sono alcuni, come rubare, opprimere il prossimo, mentire, omissione di testimonianza, violazione di un giuramento che non possono essere considerati del tutto involontari. Come dunque spiegare questa situazione contraddittoria? Milgrom, seguendo l'interpretazione rabbinica, ritiene che in caso di peccato volontario sia necessaria, oltre e primariamente al rito sacrificale, la confessione dei peccati (Lv 5,5). Essa, rendendo pubblico lo stato di colpevolezza e la

propria responsabilità dell'atto, cambierebbe la natura dell'azione, da volontaria a involontaria, in quanto il colpevole ormai non vorrebbe più averla commessa. L'ipotesi di Milgrom si scontra però con il fatto che non è esplicitamente richiesta una confessione pubblica per le trasgressioni espiabili con *'āšām*, che sono per altro le più gravi e intenzionali. Flavio Giuseppe risolve la questione assegnando *ḥāṭṭa't* ai peccati involontari e *'āšām* alle trasgressioni volontarie. Benché anche questa ipotesi presenti delle difficoltà, ci sembra la più plausibile. *'āšām* infatti prevedeva oltre alla vittima per il sacrificio anche il risarcimento totale del danno arrecato, più un contributo di riparazione. Ciò doveva valere come pentimento per l'azione compiuta ai danni di un altro. La conclusione che possiamo trarre da questa breve disamina è che la dicitura *biš' gāgāh* non indichi propriamente l'involontarietà dell'atto, quanto piuttosto un'ignoranza del soggetto circa le sue conseguenze. Il testo esplicita infatti che il rito va compiuto, solo dopo che il soggetto abbia verificato il suo stato di colpevolezza (5,2), dunque l'effetto negativo delle sue azioni. Complessivamente possiamo dire che i sacrifici consentivano di espiare prevalentemente colpe leggere, e colpe più gravi solo se precedute da confessione pubblica e soprattutto dal risarcimento del danno arrecato. Il testo biblico è invece chiaro nel condannare duramente gli omicidi volontari con la pena di morte (Nm 35,16-20).

Un secondo interrogativo riguarda il beneficiario del rito di purificazione tramite il sangue: l'individuo o i luoghi. Poiché nessuna aspersione di sangue era compiuta direttamente sul colpevole, Milgrom (1991) ritiene che il peccato dell'individuo fosse eliminato automaticamente mediante un'abluzione al tramonto del sole (Lev 14,9), e che le aspersioni di sangue fossero destinate specificamente alla decontaminazione dei luoghi santi. Queste a loro volta completavano la purificazione del peccatore liberandolo dagli effetti nocivi della sua azione sui luoghi sacri. La ragionevole proposta di Milgrom stride però con la frase conclusiva del rito "e gli sarà perdonato" che sembra identificare l'individuo e non un luogo come il beneficiario del rito. Partendo proprio da questa constatazione Deiana (2006, cfr. anche Moraldi, 1956) ritiene che il sangue applicato sugli oggetti sacri con il suo potere detergente rispecchiasse la rimozione della colpa dall'individuo, come ostacolo al rapporto con Dio.

Complessivamente riteniamo di poter unire efficacemente le due opzioni. Le aspersioni di sangue con valore apotropaico erano effettuate originariamente su oggetti ad alto valore simbolico, la tenda, la casa, allo scopo di proteggerli da influenze negative e demoniache. Così ad esempio per il rito di pasqua (Es 12,7). Benché fosse applicato direttamente sugli oggetti, il sangue estendeva la sua protezione a quanti vivevano sotto o in prossimità del luogo asperso. Riteniamo perciò che lo stesso meccanismo soggiacesse alle aspersioni di sangue nel Tempio. Esse dovevano purificare sì gli spazi sacri, ma al contempo anche e soprattutto gli individui che si trovavano in quel luogo. Così come il miasma della trasgressione poteva dilatarsi facilmente dalle persone ai luoghi, analogamente un atto compiuto su un luogo/oggetto dipanava il suo effetto anche sugli individui. Dobbiamo immaginare una sorta di permeabilità tra oggetti, spazi, persone così come tra le persone tra loro. Riprenderemo la questione a breve.

4. Complessi rituali e altre celebrazioni

Il montone dell'investitura (*'él hammillulîm*, Lv 8) era un tipo particolare di sacrificio celebrato durante il complesso rituale della consacrazione dei sacerdoti. Dopo i lavacri preliminari, la vestizione con i paramenti sacerdotali, l'unzione degli oggetti santi e del sommo sacerdote, erano officiati in sequenza un sacrificio *ḥāṭṭa't*, un *'ōlāh* e infine l'immolazione per l'investitura. Quest'ultima aveva un andamento simile al sacrificio *š^e lāmîm* (del tipo *tôdāh*), con alcune significative differenze: il sangue raccolto dalla vittima, prima di essere versato alla base dell'altare, era spalmato direttamente su parti del corpo dei sacerdoti (la cartilagine dell'orecchio destro, il pollice della mano destra e l'alluce del piede destro) (Lv 8,23-24); a Dio erano devolute non soltanto le parti grasse ma anche la gamba destra normalmente destinata ai sacerdoti, e su di esse erano poste focacce farinacee (8,25-26). In questo caso, poiché l'offerente coincideva con i sacerdoti stessi, la parte restante della carne era cotta e mangiata dai consacranti insieme al pane. Analogamente al *š^e lāmîm tôdāh*, il cibo andava consumato entro il giorno della celebrazione, il resto andava bruciato (8,32).

La purificazione della puerpera (Lv 12,6-8) era prescritta al termine di un periodo di interdizione al Tempio - dovuto all'impurità per la perdita di sangue durante il parto - della durata di 40 giorni per il parto di un maschio, e di 80 giorni per il parto di una femmina. Prevedeva l'offerta di un agnello in olocausto e di un colombo o di una tortora in sacrificio espiatorio (*ḥāṭṭa't*). Il rito di espiazione, compiuto dal sacerdote, aveva per effetto la purificazione della donna, designata dal verbo *tāhēr* "purificare", non dal verbo *sālāh* "perdonare".

La stessa sequenza di sacrifici (*'ōlāh* e *ḥāṭṭa't*) era richiesta alla donna come purificazione dal flusso mestruale (Lv 15,28-30), ma con un periodo di interdizione minore (7 giorni).

La purificazione del lebbroso (Lv 14,1-32) avveniva dopo che il sacerdote ne aveva certificato l'avvenuta guarigione mediante un'ispezione corporea. L'uomo portava allora due uccelli vivi²⁰ e mondi (senza macchia), un legno di cedro, un panno scarlatto e un ramo di issopo (pianta medicinale). Il primo uccello era sgozzato e nel suo sangue, mescolato all'acqua pura di un catino, erano intinti gli oggetti e l'uccello vivo. Con essi si praticavano sette aspersioni sull'uomo, compiendo così la sua purificazione; dopodiché l'uccello vivo era lasciato libero nei campi. Dopo opportuni lavacri e un'ulteriore attesa di sette giorni, l'ottavo giorno l'uomo si presentava al Tempio con due agnelli, una pecora e un'offerta vegetale a base di farina e olio. Il sacerdote approntava con il primo agnello un sacrificio di riparazione (*'āšām*), con il cui sangue erano spalmati il lobo, il pollice e l'alluce destro, poi ulteriormente unti con l'olio insieme al capo; con il secondo agnello preparava un sacrificio *ḥāṭṭa't*, infine con la

²⁰ Milgrom (1991) traduce "selvatici".

pecora un olocausto affiancato dall'oblazione di farina. Il risultato della sequenza rituale era la riacquisizione dello stato di purità.

Un procedimento analogo era indicato per la purificazione della casa (Lv 14,33-53) in caso di macchie o perdite sulle pareti: il rito terminava però dopo le aspersioni di sangue e l'invio dell'uccello vivo nelle campagne; nessun sacrificio quale strumento di riammissione al culto era evidentemente necessario.

In caso di contaminazione da cadavere (Nm 6,9-12), il nazireo doveva interrompere il suo nazireato e portare al sacerdote due tortore o due colombi: uno in olocausto (*'ōlāh*), l'altro in sacrificio di espiazione (*hāṭṭa 't*). I giorni precedenti di nazireato erano invalidati e il nuovo impegno era sancito dalla consacrazione del capo e dal sacrificio di riparazione (*'āšām*) di un agnello.

Al compimento del voto (Nm 6,13-21), contraddistinto dalla rasatura della chioma, era invece prescritto un agnello come olocausto, un'agnella come *hāṭṭa 't*, un montone come *š'e lāmîm* (con relative spettanze ai sacerdoti) affiancato da offerte farinacee cotte e libazioni.

Anche in occasione dell'inaugurazione dell'altare raccontata in Nm 7,16ss è esposta la medesima sequenza di sacrifici: 3 capi come olocausto, 1 capo come *hāṭṭa 't*, 17 capi come *zebah š'e lāmîm*. Quest'ultimo non è invece menzionato durante la consacrazione dei leviti (Nm 8,5ss) che richiedeva un toro come *'ōlāh* e un toro come *hāṭṭa 't*, destinati entrambi a compiere l'espiazione sui consacranti.

Un rito particolarissimo è invece indicato per creare un miscela efficace contro l'impurità contratta dal contatto con un cadavere o un morto. Una vacca rigorosamente rossa (Nm 19) e non addomesticata è immolata, e il suo sangue asperso dal sacerdote in direzione della tenda del santissimo come per il sacrificio *hāṭṭa 't* (Nm 19,9). La vittima è poi bruciata interamente insieme a legno di cedro, issopo, lana scarlatta. Le ceneri vengono conservate e utilizzate al momento opportuno come elemento lustrale per purificare dal contatto da cadavere e così evitare di contaminare il santuario (19,13; 19,20).

Altre Festività

Nel giorno di sabato, oltre all'olocausto giornaliero erano previsti (Nm 28,9-19) due olocausti supplementari accompagnati da offerta farinacea e libazioni. Per il Novilunio (Nm 28,11-15) il numero di olocausti saliva a 10 capi (2 tori, un montone, 7 agnelli) oltre la giornaliero *tamid*, con le rispettive offerte vegetali di farina e olio e le libazioni. Da ultimo era officiato un sacrificio espiatorio di un capretto. La stessa sequenza e numero di sacrifici è indicata per il giorno di pasqua (Nm 28,16-25) e per ogni giorno della settimana seguente in occasione della festa degli Azzimi che si apriva e si chiudeva con un giorno di riposo dal lavoro. Lo stesso dicasi per la festa delle settimane (Nm 28,26-31), che si apriva però con l'offerta delle primizie. Durante la festa delle acclamazioni (Nm 29,1-6) gli olocausti scendevano a nove capi (un toro, un montone, sette agnelli) con i corrispettivi donativi di farina, olio e libazioni, a cui si aggiungeva il solito capretto in sacrificio *hāṭṭa 't*. Il giorno dell'espiazione, oltre al digiuno e al rito

specifico esposto in Lv 16 prevedeva, secondo Nm 29,7-11, nove vittime in olocausto e un capretto in sacrificio *ḥāṭṭa't*. Infine la festa delle capanne comportava un numero di olocausti a scalare da 29 vittime il primo giorno a 23 il settimo giorno, più un sacrificio *ḥāṭṭa't* al di; l'ottavo giorno 9 olocausti e un sacrificio *ḥāṭṭa't* oltre al *tamid* giornaliero (Nm 29,12-39).

Commento

Alla luce dei complessi rituali appena illustrati, una prima considerazione riguarda l'ordine dei sacrifici nel culto israelitico.

La sequenza di sacrifici più comune prevedeva uno o più olocausti e poi un sacrificio *ḥāṭṭa't*²¹ (Lv 12,6-8; 15,28-30; Nm 6,9; 8,5; 28-29); talvolta seguiti da un sacrificio *š'e lāmîm* (Lv 8,22; Nm 7,16ss; 6,13-21).

Il binomio *'ōlāh + ḥāṭṭa't*, prescritto per la purificazione del parto, del flusso seminale, per l'interruzione del nazireato a causa del contatto da cadavere, per l'espiazione dei Leviti, nonché come sostituzione di un *ḥāṭṭa't*, in caso di scarse disponibilità economiche, doveva avere nella mente dei redattori di P una funzione espiatoria raddoppiata: *'ōlāh* espiava mediante il meccanismo del dono di risarcimento; mentre *ḥāṭṭa't* purificava mediante un meccanismo di rimozione della colpa. Quando invece, come in Numeri 28-29, sono prescritti molti olocausti e un unico *ḥāṭṭa't* per le celebrazioni annuali, *'ōlāh* ha prevalentemente la funzione di omaggio a Dio, mentre *ḥāṭṭa't* conserva la specifica funzione espiatoria.

Circostanze festive non periodiche, invece, come la consacrazione dei sacerdoti, dell'altare e il compimento del nazireato, aggiungevano alla sequenza “*'ōlāh e ḥāṭṭa't*” anche uno o più sacrifici *š'e lāmîm*. Essi erano indicati per concludere le celebrazioni festive con un'atmosfera gioiosa di condivisione e partecipazione. È interessante notare che anche nei testi più antichi riscontriamo spesso la formula “*'ōlāh ūš'e baḥîm*” o affini (Es 18,12; 24,5; 31,6) e “*'ōlôt ūš'e lāmîm*” (Gdc 20,26; 21,4; 2 Sam 6,17; 2 Sam 24,25; 1 Re 9,25; 1 Cr 16,1; 21,26) o ancora “*'ōlāh 'ô zābaḥ*” (Lv 17,8; Nm 15,8; Ez 46,12). Si tratta probabilmente di una formula proverbiale, meristica, che indicava sinteticamente l'intero culto sacrificale citando soltanto il primo e l'ultimo rito della serie: dalla iniziale celebrazione di *'ōlāh* a quella finale del *š'e lāmîm*²². Questo aspetto è talmente evidente che alcuni studiosi, come Rolf Rendtorff (1967), hanno tradotto il termine *š'e lāmîm* come “sacrificio di conclusione” o similari. Spesso altri tipi di offerta, come l'offerta di grano o la libazione, erano interposti tra *'ōlāh* e il *š'e lāmîm* e vi sono pochi casi in cui il *š'e lāmîm* da solo costituisce l'intero rituale.

Se anticamente la sequenza *'ōlāh ūš'e baḥîm*, come rileva anche Levine (1974), rifletteva un ordine rituale per cui a *'ōlāh*, come invocazione della divinità, seguiva il sacrificio *š'e lāmîm* come dono conviviale destinato alla supplica o al ringraziamento; in età post-esilica i valori dei singoli sacrifici sono già mutati: l'olocausto non è più manifestazione della divinità nel fuoco (a parte Lv 9,24), bensì dono di omaggio talora a valenza

²¹ L'unica inversione tra i due riti compare in Lv 8,14-21 in occasione della cerimonia di investitura dei sacerdoti.

²² Vi è un solo caso nella descrizione di riti composti, in cui il *š'e lāmîm* precede *'ōlāh* (Es 10,25).

espiatoria; *ḥāṭṭa't* rinforza la dimensione espiatoria con il meccanismo della rimozione della colpa; infine il sacrificio *š'elāmîm* sancisce l'ammissione o riammissione del fedele al culto di Jahvè (Nm 6,13-21; 7,16ss) o l'entrata in funzione dell'altare (Lv 8,22).

L'inverso *ḥāṭṭa't* + *'ōlāh* compare in Lv 8,14-21 in occasione della cerimonia di investitura dei sacerdoti e nel gran giorno dell'espiazione (Lv 16,24). In questo caso alla purificazione compiuta con *ḥāṭṭa't*, seguiva la ripresa del culto ufficiale espresso dalla celebrazione di *'ōlāh*.

L'offerta vegetale è quasi sempre citata quale accompagnamento di altri sacrifici o come offerta quotidiana del sommo sacerdote da bruciare sull'altare. Quando è posta in sequenza con altri sacrifici, occupa generalmente una posizione conclusiva (Lv 14,20; Nm 6,17), come completamento del rito.

Il sacrificio *'āšām* compare in una sequenza di riti solo nella purificazione del lebbroso (Lv 14)²³, seguito da un *ḥāṭṭa't* e da un *'ōlāh* accompagnato da un *minḥāh*. Qui la massiccia carica di impurità contratta dal lebbroso richiede una triplice espiazione: il sacrificio *'āšām* purifica il corpo con il sangue della vittima, *ḥāṭṭa't* deterge l'impurità, *'ōlāh* e *minḥāh* infine completano, con il dono bruciato in fumo sull'altare, il riavvicinamento a Dio e al culto.

4.1 Il gran giorno dell'espiazione

Durante il gran giorno dell'espiazione (*yôm hakkippurîm*; Lv 16) che cadeva nel decimo giorno del settimo mese dell'anno (Lv 23,27), il sommo sacerdote, vestito dei più alti paramenti sacerdotali in lino, si presentava al Tempio con tre animali da sacrificio: un vitello e due capri. Con il vitello compiva il rito espiatorio destinato alla purificazione del sacerdote secondo le prescrizioni relative al sacrificio *ḥāṭṭa't*: il sangue era però asperso non solo sulla cortina ma fin dentro il santissimo, sulla *kappōret* (coperchio dell'arca) sette volte, mentre l'incenso fumante in mano al sacerdote doveva offuscarne la vista ed evitare così il contatto diretto e mortale con il sacro.

Sui due capri era invece effettuato un sorteggio davanti a Jahvè che ne decideva le sorti nell'economia del rito: uno destinato a Jahvè e l'altro ad Azazel. Il primo seguiva un procedimento del tutto simile al vitello: dopo l'immolazione, il sangue del capro era portato fin dentro il santissimo e asperso sulla *kappōret* e poi all'interno del *hékāl*. L'effetto del rito era la purificazione del santuario dalle impurità e dalle trasgressioni degli israeliti (16,16). La purificazione proseguiva poi anche sull'altare esterno dell'olocausto asperso sette volte con il sangue del vitello e del capro.

Terminata la purificazione del santuario e della sua area, il sommo sacerdote prendeva il capro vivo e dopo aver confessato sopra di esso tutte le iniquità degli israeliti trasferendole sul suo capo, lo inviava nel deserto accompagnato da un uomo predisposto allo scopo. Questi al suo ritorno doveva cambiarsi le vesti e lavarsi per rientrare nell'area del Tempio.

²³ Inoltre, come abbiamo detto poc'anzi, *'āšām* in questo passo può essere semplicemente un calco di *ḥāṭṭa't*.

Compiuto il rito di purificazione, il sacerdote doveva deporre le vesti di lino, lavarsi e indossare le vesti abituali; dopodiché era pronto per officiare i due olocausti, per sé e per il popolo, destinati anch'essi all'espiazione (16,24). Sull'altare, insieme alle due vittime in olocausto, erano bruciate anche le parti grasse delle vittime espiatorie, mentre le parti restanti (carni, pelle, sterco) erano bruciate fuori dall'aera sacra. Infine al popolo era richiesto di coadiuvare l'intera procedura compiuta dal sommo sacerdote con il digiuno e il riposo totale, come ulteriore prassi purificatoria.

Commento

Una riflessione a parte va dedicata al rito del giorno dell'espiazione e al caso simile della purificazione del lebbroso. Due vittime identiche, soggette a prassi rituali diverse, veicolano differenti meccanismi di espiazione/purificazione: la prima vittima viene uccisa e il suo sangue utilizzato per i riti di aspersione a scopo purificatorio; la seconda, una volta caricata dei peccati del popolo o dell'impurità del lebbroso è allontanata dalla comunità, condotta nel deserto, o lasciata libera, con una funzione schiettamente apotropaica. Il rito condensa pertanto nelle prassi sui due animali l'esigenza lustrativa espressa dalle aspersioni di sangue e il bisogno di allontanare le influenze maligne mediante il capro emissario. L'olocausto infine funge da ricompensa a Dio per le offese subite e sancisce la ripresa del culto. Non solo; al rito si aggiunge l'atto di autorinuncia che ogni partecipante deve compiere con il digiuno e con l'astensione dal lavoro. Come fa notare Deiana (1995, 2006), in tale celebrazione vengono concentrati tutti i mezzi di purificazione a disposizione dell'uomo: l'acqua lustrativa, il sangue purificatorio, il capro emissario, la confessione dei peccati, il dono riparativo, il digiuno. Lo stesso dicasi per la purificazione del lebbroso che aggiunge a sacrifici, bagni, offerte e la completa rasatura.

Si nota un graduale ampliamento dei riti espiatori: da una sola vittima che espia e purifica (Ez 45,18-20) a procedure sempre più complesse come quella di Lv 16,16 in cui le vittime diventano due, vengono raddoppiati i riti di sangue e moltiplicati i meccanismi di espiazione. Anche l'associazione frequente tra olocausto e *hāṭṭa't* per purificare da lievi impurità dimostra un'attenzione meticolosa dei redattori sacerdotali a evitare tutti i rischi di una possibile contaminazione. Una conferma proviene anche dall'analisi del calendario di Nm 29: in esso la cerimonia del "gran giorno dell'espiazione" è immediatamente preceduta dalla "festa delle acclamazioni" che prevedeva a sua volta un rito espiatorio per tutta la comunità.

La società religiosa di questo periodo trova nelle prassi culturali una naturale conseguenza della sua teologia imperniata sulle nozioni di purità e impurità.

Questioni aperte

Gli studiosi si sono interrogati in modo particolare sul ruolo svolto dal rito di *yôm hakkippurîm* (Lv 23,27) nell'espiazione dei peccati. Levine (1974), partendo dalla sua concezione arcaica del peccato come forza demoniaca proveniente dall'esterno, ritiene che il rito servisse in vari modi ad allontanare, deviare, sviare la sostanza contaminante dai luoghi santi. Il rito avrebbe dunque una funzione prevalentemente apotropaica,

veicolata sia dalle aspersioni di sangue sia dall'invio del capro nel deserto. L'assenza di uno specifico atto di purificazione sul popolo, come invece esposto in Es 24,6-8 dove l'intero popolo è asperso con il sangue dell'alleanza, sarebbe la dimostrazione del carattere impersonale del rito, destinato originariamente ai luoghi e non ai peccati umani. Levine ammette però anche un'evoluzione nella comprensione storica del rito tale per cui l'accentuazione della responsabilità umana del male (peccato) avrebbe mutato progressivamente il senso del rito, da purificazione del santuario a espiazione dei peccati e liberazione dalla colpa (1989, p. 99). Concordiamo in parte con Levine circa i mutamenti semantici di *yôm hakkippurîm*. Anche la prescrizione del digiuno e dell'astensione dal lavoro aggiunti tardivamente (forse dal sacerdotale) allo svolgimento del rito denotano un coinvolgimento più attivo e diretto dell'uomo nell'atto di espiazione. Come fa notare R. Koch "la redenzione individuale è messa in evidenza soprattutto dall'epoca post-esilica" (1973, p. 157). Tuttavia, noi disponiamo solo di una versione del rito risalente alla redazione sacerdotale, dove la dimensione del peccato è già fortemente inserita nel quadro simbolico della cerimonia (basti pensare alla partecipazione del popolo, alla confessione dei peccati sulla testa del capro); e non è chiaro quanto addietro dobbiamo far risalire l'origine di tale celebrazione. Essa è citata in Nm 29,7-11 e in Esodo 30,10 ma la configurazione definitiva è certamente post-esilica e potrebbe aver risentito dell'influenza dei rituali babilonesi conosciuti in esilio dove il capro era al centro del rituale del nuovo anno del *kuppuru* (cfr. cap. 6).

Secondo Milgrom (1991), il gran giorno dell'espiazione era il rituale per eccellenza per richiedere il perdono dei peccati volontari, inespiabili tramite un semplice *hāṭṭa't* (vedi sopra). Se il toro del sommo sacerdote e il capro della comunità servivano a purificare il tempio dalle offese degli israeliti, il secondo capro caricato dei peccati del popolo e inviato nel deserto era destinato specificamente all'espiazione dei peccati della comunità. Anche la purificazione corporea tramite il digiuno, come simbolo di automortificazione e pentimento, coadiuvava l'espiazione delle colpe.

Ci sembra però che questa suddivisione proposta da Milgrom tra atti destinati alla purificazione del santuario e azioni indirizzate all'espiazione dei peccati sia più un'esigenza interpretativa, che una caratteristica della mentalità antica, per sua natura integrativa. Concordiamo perciò con Deiana (2005) nel ritenere che il rito contenga una sovrapposizione di atti e prassi rituali destinate contemporaneamente alla decontaminazione dei luoghi e al perdono dei peccati. Il rito del capro emissario rimarcava e rafforzava, con la logica dell'allontanamento del male, la nozione di espiazione già veicolata dalle aspersioni di sangue a valore lustrativo, dalla confessione dei peccati e dal digiuno.

Sembra che nella compilazione di questo complesso rituale, i redattori sacerdotali abbiano attinto sia alle tradizioni più antiche di Israele, sia a prassi altamente simboliche in uso presso altri popoli, nonché al codice rituale tradizionale di Israele. Colpisce certamente come nozioni così arcaiche, come la purificazione con il sangue e l'allontanamento del male con il capro emissario, siano state riprese e rispolverate in un'epoca avanzata della storia di Israele, seguita all'esperienza non-sacrificale dell'epoca esilica. Riteniamo che non si tratti semplicemente di un residuo di antichi riti

ma di un deliberato recupero da parte del clero di meccanismi ritenuti estremamente efficaci per rispondere a un'incombente coscienza del peccato. La novità però consiste proprio in questo: che, rispetto al passato, e a differenza dei popoli vicino-orientali, l'uomo non è più inteso come una vittima dell'impurità demoniaca proveniente dall'esterno ma è a sua volta produttore di male attraverso le sue azioni²⁴. Ciò comporta un vero rivolgimento teologico e psicologico di cui ci occuperemo ora.

5. La teologia sacerdotale

5.1 Il contesto

L'epoca post-esilica, contrassegnata dalla dominazione persiana, dovette infrangere le ultime speranze di nazionalismo politico e di universalismo teologico. Il futuro sfolgorante preconizzato dal Deutero-Isaia con Israele libero, alla guida dei popoli, diventava ora, alla luce delle vicende del appena trascorse, una fantasia priva di fondamento o al massimo un miraggio lontano. La brusca realtà con cui i giudei dovettero fare i conti, dopo la ricostituzione della provincia di Giuda, li spinse a deporre almeno temporaneamente le fulgide prospettive future e a concentrarsi sulle imprese dell'oggi. Come abbiamo visto, la ricostruzione del tempio di Gerusalemme e la ripresa del culto, furono progetti condivisi e promossi attivamente ed economicamente dall'intera società giudaica che si vide con essi riabilitata nella sua dimensione culturale. Tale istituzione, simbolo del popolo ebraico e della sua unità, dovette apparire anche durante la profonda e duratura crisi socio-economica che si scatenò di lì a poco, come la prova del rinnovato rapporto con Dio, curato diligentemente dal personale sacerdotale, e promessa della sua benevolenza. Un'analoga funzione coesiva fu svolta dall'opera di costituzione del canone che con la messa per iscritto di un passato comune e riconosciuto di Israele, creava le basi per una più intima solidarietà reciproca (Ne 5,8); così, al tempo della crisi sociale, accanto agli sfruttatori dei più deboli, poi denominati dai rivali *empi*, sempre pronti a far valere il proprio potere di classe senza curarsi minimamente del danno sociale, si affiancavano gli strati superiori che rimasero invece solidali con i compatrioti esposti al depauperamento, cercando di opporsi alla crisi con notevole sacrificio finanziario (Albertz, 1997, p. 588ss).

Con tutte le difficoltà della ricostruzione, la società israelitica riuscì infine rinnovarsi efficacemente; l'esperienza della distruzione dell'esilio e della mancata promessa della liberazione dalla dominazione straniera dovettero tuttavia imprimersi/persistere nella coscienza religiosa dell'Israele post-esilico e influire profondamente sulla sua teologia. L'errore compiuto nel passato con l'allontanamento da Dio e le sue funeste conseguenze, diveniva ora un marchio indelebile della potenziale peccaminosità umana, un pericolo sempre in agguato di ricadere nella trasgressione e scatenare la collera

²⁴ Secondo Milgrom (1991) Israele differisce dagli altri popoli vicini in un aspetto essenziale: il mondo pagano è caratterizzato dalla impurità demoniaca, mentre Israele ha privato l'impurità del suo potere magico e lo ha attribuito interamente alle azioni umane.

divina; si costellava l'idea di un'incertezza del rapporto con Dio, mai definitivamente bonificato e rasserenato. Di fronte a tali angosce, la certezza di un culto regolare che manteneva la relazione con Dio, eliminando il rischio sempre incombente della frattura, mediante appositi rituali di espiazione, costituiva la chiave del progetto religioso sacerdotale.

5.2 Il Tempio e il ruolo del sacerdozio

Tra le pieghe della redazione sacerdotale della Bibbia si intravedono due grandi intenti: da un lato la volontà di perseguire gli interessi vitali della categoria, ponendo il Tempio e il culto al centro della religione Jahvista, e assicurandosi il monopolio sul culto respingendo le pretese dei laici, dall'altro il tentativo di dare una propria personale risposta agli interrogativi teologici che affliggevano l'Israele post-esilico.

Nella riorganizzazione del materiale antico, il clero riformatore pose al cuore della rivelazione sinaitica, la fondazione del culto con tutto il relativo apparato liturgico e rituale. Non è un caso che il libro del Levitico, con il suo complesso di istruzioni dettagliate sul culto e i sacrifici rappresenti lo snodo centrale dei 5 libri della *Torah* e che esso sia inserito all'interno della rivelazione di Jahvè sul Sinai, dopo le indicazioni per la costruzione del Tempio (Es 25,1-31,17). Il messaggio che si voleva veicolare era che la corretta esecuzione del culto era funzionale all'apparizione di Jahvè come fuoco dell'olocausto (Lv 9,23; Es 24,15) e garanzia della sua vicinanza agli israeliti (Es 49,42-46). Scopo di questa presentazione della storia di Israele era attribuire a Dio la paternità dell'intero apparato rituale, e così legittimare il ruolo sociale e culturale del clero.

Allo stesso scopo i sacerdoti si fecero promotori di una chiara separazione tra sacerdoti e laici, fondandola sulla tradizionale concezione della pericolosità del sacro che escludeva ogni contatto non autorizzato (Gdc 13,22; Lv 10). L'episodio narrato in Numeri 16-18, con la tremenda punizione che Dio impartisce a Datan e Abiram, colpevoli di aver aspirato alle prerogative sacerdotali in materia di culto, contrapposta all'effetto propiziatorio dell'incenso di Aronne, intende mettere drasticamente davanti agli occhi di tutti i rischi insiti in un culto non appropriato e gli effetti benefici di un culto legittimo.

Ma sarebbe un errore pensare che la pericolosità del sacro fosse soltanto un concetto strumentale a legittimare i privilegi di classe. La potenza di Jahvè era invece, nella mente dei redattori, una realtà, dalle cui rischiose conseguenze non erano esclusi neppure loro. Se ad essi era affidato il compito di corrispondere diligentemente ai precetti di Jahvè, già la minima differenza dal rito ordinario prescritto poteva risultare letale per i sacerdoti, come i teologi esemplificarono efficacemente con il caso di Nadab e Abiu (Lv 10,1-3), in cui il fuoco sacro di Dio divora i due offerenti illegittimi. Il ruolo culturale non era dunque solo un privilegio, ma anche e in primo luogo una responsabilità gravosa. In Numeri 18,1.22 Dio dichiara di ritenere Aronne e i suoi figli responsabili con la loro vita di ogni colpa commessa verso il santuario: la mancata protezione del santuario da un contatto indebito avrebbe provocato la collera di Jahvè e

poi la loro messa a morte. Anche l'organizzazione ideale ed esemplare dell'accampamento proposta da Nm 1,50-54, con il tabernacolo al centro, i Leviti raccolti intorno a formare un cerchio intermedio (Nm 3,38) e gli israeliti accampati più esternamente (Nm 2) ribadiva l'idea che il personale addetto al culto fungesse da schermo protettivo tra il santuario e i laici, prevenendo qualsiasi contatto illecito e la conseguente reazione divina (Nm 1,53; 17,11; 18,5). La paura ossessiva per la contaminazione è ben illustrata anche dal Cronista, secondo cui il gran sacerdote Jehoyada "stabilì i portieri alle porte del tempio, perché non vi entrasse nessun impuro per qualsiasi motivo" (2 Cr 23,29). Nm 18,23 specifica che i guardiani negligenti erano colpevoli di un crimine capitale.

Le pericolosità del sacro, una concezione antica che nasceva forse dalla percezione della dell'uomo di fronte alle forze della natura e alla loro imprevedibilità, fu assunta dal clero riformatore come principio regolatore di tutta la vita quotidiana. Dal momento che gli esseri umani erano stati creati ad immagine e somiglianza di Dio, essi avevano il compito di santificare se stessi e il mondo attraverso la loro vita santa. Così l'alimentazione venne sempre più rigorosamente disciplinata da criteri di purezza e impurezza che sancivano l'edibilità di un alimento. Anche i flussi seminali del corpo, le malattie furono soggetti a rituali di purificazione complessi e obbligatori. Assistiamo così ad un allargamento della sfera potenzialmente pericolosa del sacro anche nel consueto dominio del profano e dunque una moltiplicazione delle norme e dei divieti e delle misure difensive. Come fa notare S. Freud (1912/13, p. 58) i numerosi tabù e interdizioni che l'uomo si crea, da un lato sanciscono la specificità del gruppo di uomini che vi si sottopone e lo avvicina a Dio, dall'altro costringono ad un'esistenza estremamente rigida e vincolata. La Bibbia esemplifica questo concetto nel ruolo assegnato da Dio ai Leviti. E' infatti loro conferito il grande onore di occuparsi del santuario e degli oggetti santi secondo le prescrizioni divine, ma ad essi spetta anche la responsabilità di qualsiasi violazione a costo della loro stessa vita (Num 1,48-54; 8,14). La santità aveva dunque una doppia faccia: era condizione di una maggiore vicinanza a Dio ma era anche un gravoso onere che implicava il sottrarsi alle libertà del mondo profano per dedicare la propria esistenza alla tutela del sacro (cfr. Nazireo, consacrazioni).

Questa regolamentazione della vita quotidiana che era cominciata durante l'esilio con una finalità identitaria, assunse nella teologia sacerdotale post-esilica una funzione psicologica essenziale, quella di arginare le paure sempre striscianti di un riaccendersi dell'ira di Jahvè e del ripetersi della catastrofe del Tempio. Considerando nell'insieme tutti questi fattori coscienti e inconsci, diverrà chiaro che la dilatazione dell'apparato rituale proposta dal clero con l'aggiunta dei due rituali di espiazione (*ḥāṭṭa't* e *'āšām*), non serviva solo ad allargare e consolidare le prerogative dei sacerdoti, ma anche a placare i timori di una nuova catastrofe con uno strumento efficace.

5.3 La storia delle origini

La ricostruzione della storia del popolo di Israele offerta dalla redazione sacerdotale ci offre delle indicazioni sul mondo di concepire il mondo e sui valori proposti dal clero.

Essi non si limitarono a compendiare le vicende tramandate sulla giovinezza di Israele, ma vollero abbracciare l'intera storia del popolo, a partire dalla creazione. La teologia sacerdotale, che già in passato aveva mostrato una tendenza universalista, inserì la storia di Israele nella storia di tutta l'umanità riservando a Israele un ruolo di primo piano, quale popolo eletto, prediletto di Jahvè.

La storia delle origini non era, nella mente dei redattori, un'epoca mitica e atemporale come per altre culture, bensì una fase di uno svolgimento storico rettilineo scandito dagli incontri di Dio con Israele. Con l'atto della creazione Dio, aveva creato un mondo ordinato e potenzialmente buono (*tôb*, Gn 1,4.10.12.18.21.25.31): categorie e limiti ben differenziati, come per esempio, cielo e terra, giorno e notte, erano garanzia di relazioni armoniose tra Dio e ogni parte della sua creazione (Balentine, 2008). Come rileva Boccaccini (2008), per l'autore sacerdotale l'opera di Dio non fu una creazione dal nulla, bensì un processo di messa in ordine attraverso il quale Dio organizzò l'universo definendo i confini del tempo, dello spazio, e delle relazioni sociali tra le creature viventi. L'universo che ne risultava era il contrario del caos primordiale: un cosmo in ordine sancito dalla parola divina.

L'uomo si inseriva in questo ordine potenzialmente buono in virtù della sua comunione con Dio (Gn 1,26) e della sua inclinazione a cibarsi di piante e frutti (Gn 1,29). Ma questo stato di armonia primordiale fu turbato profondamente fin dall'inizio: disobbedienza (Gn 3,6), prevaricazione (Gn 4,8), violenza e corruzione erano insiti in tutte le creature terrene (Gn 6,12), e così Dio prese bruscamente le distanze dalla sua creazione e lasciò che le acque inondassero la terra. Il creatore si legò nuovamente alla sua creazione con Noè ma non poté più esserci una comunione immediata con Dio (cfr. Albertz, 1997). La nuova generazione discendente da Noè, offriva olocausti di profumo gradito sull'altare e poteva nutrirsi anche di altri esseri viventi (Gn 9,3), a condizione che fosse versato il sangue, equivalente della vita, a terra o sull'altare prima del consumo. Dopo Noè seguirono altri momenti cruciali che contribuirono a riallacciare il rapporto con Dio costantemente minacciato dalla trasgressione dell'uomo: con Abramo, Dio si legò durevolmente a Israele, mettendo strenuamente alla prova la sua fedeltà del suo servo (Gn 22), e promettendogli una discendenza numerosa (Gn 17,7); con la liberazione dall'Egitto Dio si rivelò a Mosè e dimostrò senza riserve la sua sollecitudine verso Israele (Es 6,3.7), infine con la fondazione del santuario (Es 25,8; 29,45ss), Dio decise di dare concretezza alla sua vicinanza e di venire a dimorare in mezzo agli israeliti.

Il tempio e il suo culto rappresentavano dunque nella teologia sacerdotale la possibilità nel presente di riannodare il rapporto con Dio, ripetutamente incrinato dal peccato dell'uomo, e di godere della sua vicinanza e benevolenza. Se Israele avesse osservato gli ordinamenti culturali e si fosse impegnato, conformemente ai comandamenti di Dio, a curare la purezza e la giustizia nella vita quotidiana, ci sarebbe stata allora la possibilità

che Dio risiedesse stabilmente nel Tempio vicino ai suoi fedeli e elargisse la sua benedizione al popolo d'Israele (Lv 26,3-10). Ma se ciò non fosse accaduto, lo spazio sacro di Dio sulla terra sarebbe stato inquinato dal miasma della trasgressione, e Dio sarebbe nuovamente dipartito lasciando l'uomo alla mercé dei suoi nemici.

A ben vedere il progetto era estremamente impegnativo e arduo per chiunque avesse voluto cimentarsi in una applicazione pedissequa delle prescrizioni levitiche e il pericolo di una ancorché piccola violazione era sempre in agguato. Nella teologia sacerdotale si osserva così una continua oscillazione tra l'aspirazione alla comunione con Dio, e il peccato umano che minaccia costantemente di infrangere tale progetto, cosicché l'uomo appare sempre in bilico tra la sorte di grazia e la sorte di sventura. Allo stesso modo il culto condensa nel tandem tra sacrifici di comunione e riti di espiazione/purificazione il desiderio di rinnovare la relazione con Dio e il tentativo di arginare un pericolo di rottura che però non sembra mai definitivamente scongiurato. La moltiplicazione dei sacrifici espiatori in tutte le cerimonie pubbliche e private, affiancate abluzioni e altre procedure, sembra quasi mostrare una sfiducia nell'efficacia di essi nel far fronte al pericolo imminente dell'impurità. Come fa notare Deiana (2006), la società religiosa di questo periodo si può paragonare al malato che ricorre a tutte le medicine nella speranza di trovare quella buona.

5.4 Il problema del male e il ruolo dell'uomo

La profonda coscienza sacerdotale della ambivalenza tra fedeltà e peccato nell'uomo, tra benevolenza e collera in Jahvè, temi cari anche alla tradizione profetica e deuteronomistica, si univa, dopo l'esilio, alla tragica esperienza della distruzione del primo Tempio. Tutti gli indizi sembravano perciò suggerire che la buona creazione di Dio era stata corrotta fin dai suoi primordi e dunque che il male vi abitava come sua controparte caotica, disordinata, ridotta però entro confini definiti. Anche come luogo fisico, l'abisso esisteva in contrasto con il mondo abitato, e alla terra dei viventi faceva da antitesi lo *sheol*, la dimora dei morti (Boccaccini, 2008).

La religione di Israele era giunta nella sua progressione monoteistica a sgomberare il campo da quei demoni che i popoli vicini ritenevano essere contrapposti agli dèi benevoli, e responsabili delle sventure che capitavano all'uomo²⁵. I demoni erano finiti a margine della religione di Israele ma il male che essi incarnavano, non era scomparso del tutto, si era semplicemente trasferito altrove: nell'immagine numinosa di Jahvè e nel

²⁵ Nella bibbia compaiono comunque delle figure ambigue, forse residuali di un'antica concezione, o forse prestite da altre culture, come il demone *'Azazel* (Lv 16) verso cui era inviato il capro emissario nel gran giorno dell'espiazione, il *mašhîl*, lo sterminatore (Es 12,23) responsabile della strage dei primogeniti egiziani, il *gō'el* (Nm 35,12), il vendicatore del sangue (probabilmente un parente prossimo della vittima ma forse anche una figura demoniaca responsabile della vendetta di sangue); *Satana* (*śāṭān*) nel Libro di Giobbe. Ma queste figure non sono più considerate indipendenti e contrapposte a Dio, bensì subordinate alla sua volontà. Non si trattava dunque di propiziare tali essere soprannaturali con doni, moine, inganni (cfr. cap 6), ma di perseverare nel retto rapporto con Dio per depotenziarli.

peccato umano. Levine (1974) fa notare come sul dio biblico talora convergano tratti demoniaci; soprattutto la teologia sacerdotale con il suo costante richiamo alla collera di Jahvè (Lv 10,1-3; Nm 12,10; 14,11-35; 16-18; 21,4-9; 25,4), alla sua potenza distruttiva e punitiva, spesso non proporzionata all'errore umano, denuncia la catalizzazione sul dio unico di tratti spaventosi e pericolosi. Ma già da tempo la religione di Israele aveva intrapreso, con la tradizione profetica e poi con la storiografia deuteronomistica, un processo parallelo in cui il male, sottratto all'imprevedibile e volubile capriccio dei demoni, si imprimeva nei peccati dell'uomo, nelle sue trasgressioni ai comandamenti di Dio, persino in certe manifestazioni vitali o mortali del corpo umano (impurità). Basti ricordare che la distruzione del tempio di Gerusalemme era stata interpretata ufficialmente come un'equa punizione di Dio per i peccati dell'uomo (Lam 2,7) e non come la persecuzione di demoni ostili. Come fa notare Milgrom "I demoni sono stati espunti dalla concezione del mondo ma l'uomo ha preso il suo posto. Questo è uno dei più grandi contributi della teologia sacerdotale: l'uomo è demonizzato. Egli soltanto è la causa delle malattie del mondo. Egli da solo può contaminare il santuario e obbligare Dio ad andarsene"²⁶ (1991, p. 260). Milgrom chiarisce il punto come segue: "Le forze contrapposte in una battaglia cosmica non sono più le divinità benevole o diaboliche, bensì le forze della vita e della morte, liberate dagli stessi esseri umani attraverso la propria ubbidienza o disubbidienza ai comandamenti di Dio" (1991, p. 47).

Con questa operazione, la teologia sacerdotale operava un nuovo confinamento della dimensione caotica, disordinata, imprevedibile, minacciosa della vita coagulandola nell'idea di peccato proveniente dall'uomo. Così l'uomo diventava il ricettacolo del male ma allo stesso tempo anche colui che poteva prevenirlo con il comportamento retto ed eliminarlo con appositi rituali; l'uomo era demonizzato, come dice Milgrom, ma anche responsabilizzato; guadagnava una quota di controllo e di autoefficacia nel gestirlo opportunamente. Come ammette anche Boccaccini (2008), gli esseri umani avevano la capacità di contaminare il santuario e cacciare un dio santo da un mondo che non era più adatto ad ospitarlo, ma anche la capacità di mondare il santuario attraverso rituali e di purificare il mondo attraverso un comportamento morale, creando così spazi sempre più ampi in cui la volontà di Dio potesse realizzarsi.

5.5 Peccato e impurità

Per poter realizzare il progetto sacerdotale di un dio dimorante in mezzo al popolo era dunque necessario mettere ordine nelle concezioni morali di Israele dando dei contenuti

²⁶ Si veda anche il pensiero di Drewermann sull'argomento: "La dialettica dei miti, secondo la quale gli dei combattono tra loro e manovrano l'uomo come una marionetta, questa lacerazione intrinseca viene completamente esclusa dallo jahvista dalla sfera del divino e trasportata nell'uomo stesso: nell'uomo stesso tutto si contraddice" (1982/84, p. 54). Un meccanismo analogo è quello che Jung (*Risposta a Giobbe*, 1952) intravede nella trasformazione, operata dal cristianesimo, del Dio biblico nel *Sommum bonum* cristiano. Tale processo teologico elimina la parte negativa di Dio riversandola sull'uomo e trova conferma, secondo l'autore, nella frase del Vangelo di Luca: "Io vedevo Satana cadere dal cielo come la folgore" (Lc 10,18).

oggettivi ai concetti generici di bene e male e strutturando in un sistema coerente le credenze relative all'impurità.

Il Levitico (11) fornisce una serie di informazioni circa la nozione di impurità. Designata dalla radice *ṭm'*, da cui il verbo *ṭāmē'* e il sostantivo *ṭum'āh* "impurità, si riferiva a tre ambiti specifici: sessuale, religioso, culturale. In Lv 11, essa concerne in modo particolare (1) quegli animali che, per svariate ragioni, non possono essere mangiati, (2) alcune specifiche manifestazioni corporee, (3) la mescolanza di elementi per loro natura differenti (Dt 22,5; 22,9-11; cfr. Lv 22,28).

Impuro indica genericamente ciò che è vietato all'uomo, in base ad alcuni criteri di classificazione. Molti studiosi hanno tentato di identificare un unico principio generale da cui dedurre tutti gli altri ma l'operazione è risultata a tratti forzata. Qui si riporteranno solo alcuni frammenti e, sommariamente il tentativo di Mary Douglas (1966), che ci pare il più interessante. Per quanto riguarda gli animali puri e impuri, uno dei principi che regolano la classificazione degli animali è il grado di contatto con il suolo (Lv 11,41) (Sacchi, 1994, p. 419): quanto più l'animale tocca la terra, ad esempio con la pancia, tanto più è impuro. Un secondo criterio potrebbe essere identificato nel tipo di alimentazione degli animali stessi: sono infatti autorizzati i grandi mammiferi ruminanti (erbivori) con l'unghia divisa (Lv 11,3), e sono vietati al consumo gli uccelli da preda che bevono il sangue delle loro vittime (Lv 11,13ss). Mary Douglas, dal canto suo ritiene che "il principio di fondo della purezza degli animali è che essi devono essere pienamente conformi alla loro classe: sono immonde quelle specie che sono membri imperfetti della loro classe – ad esempio pesci senza scaglie o pinne (Lv 11,10, *nda*) – o la cui classe rende ambiguo il disegno generale del mondo" (1966, p. 101). Secondo la Douglas, impuro era tutto quanto si distanziava visibilmente dal sacro inteso come ordine, coerenza, organizzazione, unità, integrità, perfezione. Così, la terza fonte di impurità, le mescolanze indebite (indossare abiti dell'altro sesso, piantare nella stessa vigna semi di due specie diverse), potrebbe ben essere inserito in questo principio generale.

Sulla stessa linea è il principio che regola le fonti di impurità corporee. Il flusso seminale, il sangue mestruale, il parto, il contatto con un cadavere, la lebbra sono manifestazioni somatiche che coinvolgono alternativamente il principio vitale e il deperimento della morte e rimandano dunque alla potenza del "sacro". Come fa notare Sacchi (1994, p. 420), originariamente l'impuro doveva essere molto più affine al sacro della purità; entrambi infatti erano pericolosi e interdetti all'uomo, ma con gradi diversi di intensità. L'impuro era un elemento depotenziante, rendeva l'individuo inabile al culto, il sacro invece poteva uccidere, incenerire.

Mentre l'impuro era dunque una qualità inalterabile di certi animali e di alcune manifestazioni del corpo umano, l'impurità era la condizione dell'uomo conseguente al contatto con essi. L'impurità infatti poteva trasferirsi come un fluido fisico, da un corpo all'altro per semplice contatto diretto o indiretto (ad esempio attraverso gli oggetti della donna mestruata, Lv 15,21ss), e una volta contratta rendeva inadatti al culto per un tempo variabile (Lv 12,4; 15,31), e richiedeva opportune purificazioni: per un contatto

indiretto poteva bastare un giorno di astensione dal tempio e un bagno (Lv 15,21), per la puerpera invece, che aveva emesso sangue dal suo stesso corpo, si allungava il tempo della sua interdizione fino a ottanta giorni, e la sua riammissione richiedeva un doppio rito espiatorio composto da un olocausto e un sacrificio *ḥāṭṭa't*. Omettere tali purificazioni equivaleva a contaminare il santuario, a rischiare la morte per il contatto inadeguato con il sacro (Lv 15,31), oppure comportava l'esclusione dal popolo (Nm 19,20). Come si nota, l'impuro, che pure possiede, come abbiamo appena detto, molte affinità con il sacro, è divenuto nella teologia sacerdotale, l'antagonista di Dio per eccellenza. Condensa ora in sé tutte le qualità negative opposte alla santità e deve perciò essere tenuto lontano dal Tempio perché, da un lato inquina la dimora divina e mette a repentaglio la presenza di Dio in mezzo al suo popolo, dall'altro costituisce un rischio mortale per l'uomo.

Qui sono giustapposte due concezioni diverse: la prima che considera l'impurità un pericolo per l'uomo; la seconda che la reputa invece come un pericolo per la santità di Dio. Benché la prima concezione sia generalmente più attestata e all'uomo impuro che si accosta al santuario sia ventilata nient'altro che la distruzione, la seconda inizia a profilarsi nella mentalità dei redattori con alcune conseguenze. Se l'impurità diviene un pericolo per Dio, allora essa ha acquisito una certa autonomia d'azione rispetto a Dio. Secondo Levine (1974) essa è divenuta una forza attiva demoniaca contrapposta a Dio. Y. Kaufmann (1951) obietta tale interpretazione ritenendola incompatibile con il monoteismo espresso dalla letteratura sacerdotale; l'impurità non sarebbe l'incarnazione di una forza attiva e malvagia e distruttiva, come avviene invece nelle religioni non monoteistiche del vicino oriente, ma semplicemente come uno stato d'essere, una situazione, e non una forza attiva.

Ma forse la conseguenza più rilevante della visione dell'impurità che infetta il Tempio è che essa, è sì indipendente da Dio come rileva Levine, ma non è demoniaca; proviene *dall'uomo* e dalle sue imperfezioni (Lv 21,21). Accanto dunque alla concezione dell'uomo in balia di un sacro pericoloso, si affaccia l'idea di un uomo capace di ferire la santità di Dio e costringerlo alla dipartita a causa delle impurità contratte o dei peccati commessi. Vale la pena sottolineare che se l'uomo ha la responsabilità della purità del santuario allora si capisce anche perché egli debba essere santo, come il suo Dio (Lv 11,44-45; 19,2; 20,7.26; 21,6; 22,32). Il mondo profano dell'uomo, imperfetto, soggetto a mutamento e corruzione, a malattie e deformità (Lv 21,21) è una costante minaccia per il sacro concepito come perfezione, ordine, intergità senza difetto.

Veniamo ora alla nozione di peccato. Esso è reso alternativamente con *peša'*, *'āwôn*, *ḥaṭṭāt*, termini che nell'uso biblico rimandano variamente alla rottura di una relazione. *Peša'* nell'uso profano indica una ribellione/delitto compiuta all'interno di una relazione sancita giuridicamente e generalmente asimmetrica, ad esempio un trattato di vassallaggio (2 Re 8,20-22), un patto, un contratto politico. Applicato a Dio questo termine significa infedeltà, apostasia che solleva il peccatore contro il signore (Koch 1973, p. 18); implica un sottrarsi alla sua autorità, arrecare un'offesa, violare gli impegni assunti con l'alleanza. La trama delle predicazioni profetiche è intessuta di

peša' le cui diverse declinazioni sociale, etica, religiosa, sono tutte intese come tradimento nei confronti di Dio.

Il termine *ḥaṭṭāt* (con le sue varianti *ḥaṭā'āh* e *ḥēt*), dalla radice *ḥṭ'*, “mancare il bersaglio, fallire il colpo”, qualifica il peccato nei termini privativi della mancanza, del fallimento nel raggiungere uno scopo. Il suo uso è però sempre inserito in una relazione (Gdc 11,27; 1 Sam 24,12; Ger 37,18) e indica generalmente la violazione di un legame che unisce persone tra loro, la rottura dei vincoli che congiungono l'uomo a Dio (ad esempio Gdc 10,10; 2 Sam 12,13; Ger 3,25). E' il più frequente nella tradizione sacerdotale che lo usa anche per indicarne l'antidoto al peccato²⁷, il sacrificio di espiazione.

Se *peša'*, mette in risalto la rottura con il signore dell'alleanza e *ḥaṭṭāt* il fallo contro Dio, *'āwôn* riguarda l'interlocutore umano, si riferisce ad uno stato di colpevolezza interno all'uomo (Koch, 1973, p. 43). La radice *'wn* significa curvare, torcere, sviare e il verbo indica spesso una condizione interiore di smarrimento, deviazione (Sal 38,7; Is 21,3, Prv 12,8; Lam 3,9). Come fa notare Koch (1973, p. 46), il sostantivo indicherebbe più l'effetto del peccato (talora infatti indica anche il castigo), che la sua causa, equivale cioè alla condizione oggettiva di colpevolezza che allontana da Dio ma che ha anche ripercussioni soggettive. Anch'esso come i precedenti è sempre utilizzato nel campo della relazione con Dio, nel clima dell'alleanza.

Nel codice sacerdotale, il peccato designato prevalentemente con la radice *ḥṭ'* comprende, due categorie principali di violazioni: (1) le trasgressioni dei concetti proibitivi (fare ciò che non si deve fare) (Lv 4): rubare, giurare il falso, mentire, profanare gli oggetti santi; e (2) omissioni/mancanze (non fare ciò che andrebbe fatto) (Lv 5): sottrarsi dal testimoniare in tribunale pur avendo visto, disonorare una promessa, trascurare le purificazioni in caso di contatto con un cadavere o con altra fonte di impurità (Nm 19,20). Condizione per la loro espiazione è che essi siano compiuti senza deliberazione, per leggerezza, o inavvertenza. Come si nota, si tratta per la maggior parte di principi etici e di convivenza sociale che se non rispettati danneggiano il prossimo ma al contempo sono considerati come un'infedeltà verso Dio (Lv 5,21ss). Il peccato è dunque anche in questo caso triangolato in una relazione che comprende l'uomo, il suo prossimo, e Dio. Inoltre il peccato, pur essendo una condizione che insorge a seguito di circostanze oggettivamente definibili, diviene tale nel momento in cui l'individuo ne viene a conoscenza (Lv 5,3.4). Ricoeur (1960), a ragione, definisce il peccato come qualcosa, che a differenza dell'impurità, non infetta dall'esterno, ma è interno all'esistenza umana, ed è vissuto come lacerazione di un rapporto, perdita di un legame, di una radice, di un terreno ontologico.

Anche per il peccato dobbiamo però rilevare l'ambiguità già menzionata a proposito dell'impurità. Negli episodi narrativi (di redazione sacerdotale) il peccato è inteso come una condizione pericolosa per l'uomo, poiché incita la collera di Dio e il suo flagello. L'uomo non può che sottostare al furore divino cercando di mitigarlo con le parole o

²⁷ Sull'uso del termine *ḥaṭṭāt* si veda il capitolo 10 del presente scritto.

con atti rituali. Nelle parti normative invece il peccato appare come una sostanza pernicioso prodotta dall'azione umana che, analogamente all'impurità, contamina il tempio e lo rende una dimora inospitale per Dio, causandone la dipartita (Ez 11,22; Ez 5,11; Lam 2,7). La fuga di Jahvè è così l'esito di una relazione ripetutamente lacerata dall'uomo fino allo strappo finale. Un santuario senza il suo Dio, non era soltanto un luogo desolato ma era il simbolo che Israele era stato lasciato a sé stesso, abbandonato da Jahvè senza il quale, sarebbe stato esposto alle più terribili conseguenze.

5.6 Nozioni espiatorie

A questo punto del nostro discorso, ci preme capire quale fosse la logica sottesa ai rituali di purificazione/espiazione dell'impurità e del peccato proposti dal codice sacerdotale. Per far ciò dovremo innanzitutto soffermarci diffusamente sul verbo *kipper*, sulle sue occorrenze e sui suoi significati nell'uso profano e rituale.

Il verbo *kipper* (forma *piel*) è utilizzato nella bibbia con varie accezioni.

La prima grande area semantica di *kipper* è quella coincide con il significato di "purificare, lustrare, far brillare, cancellare". Oltre ad essere documentato in vari passi biblici, questo significato corrisponderebbe all'uso dell'omonimo verbo *kuppuru* (*takpirtu*) nella letteratura accadica, dove le azioni rituali indicate con la radice *kpr* indicano "strofinare, sfregare, ungere" e hanno lo scopo generale di liberare uomini e cose da ogni bando, malattia, influsso demoniaco, peccato²⁸.

Come fanno notare sia Milgrom (1991) che Levine (1974), in genere, quando il destinatario è un essere umano o una parte del suo corpo, il verbo *kipper* è seguito da una preposizione delle seguenti: 'al "sopra", "in relazione a" (Lv 1,4; 4,20ss; 5,6ss; Nm 5,8, ecc.), b e 'ad "a favore di" (Lv 9,7; 16,6; 16,17; Ez 45,17), l e "per" (Ez 16,63; Dt 21,8); perciò si ha l'espressione "compiere un rito di espiazione su/ a favore di/per" qualcuno. Quando invece il destinatario del rito è un oggetto o un luogo, oltre alle preposizioni appena elencate, possiamo trovare il complemento oggetto diretto preceduto da 'et (Lv 16,20; 16,33; Ez 43,20; 43,26; 45,20). In tal caso il verbo *kipper* è meglio tradotto con "purificare" l'altare, la tenda, i peccati ecc. Interessante in proposito è Lv 16,33 dove sono attestate entrambe le forme: *kipper* con complemento oggetto diretto per la purificazione dei luoghi e *kipper* con la preposizione 'al per l'espiazione dei sacerdoti e del popolo. Secondo Levine questa differenza sintattica indicherebbe una diversa sfumatura attribuita dai redattori all'azione espiatoria: mentre il santuario, la tenda e l'altare erano lustrati attraverso un'azione fisica diretta (il sangue asperso su di essi), gli esseri umani erano purificati indirettamente e non automaticamente dal rito (Levine, 1974). Pertanto nel codice sacerdotale l'azione di *kipper* quando riferita a uomini perderebbe il valore concreto di "pulitura" a favore di quello metaforico di "purificazione".

²⁸ Si veda in proposito Moraldi, 1956, p. 182ss.

Per quanto riguarda lo strumento con cui è compiuto l'atto di *kipper*, i testi sacerdotali fanno presumere che sia l'intero complesso del rito ad operare l'espiazione, solo raramente citano espressamente come strumento espiatorio, preceduto dalla preposizione strumentale *b*ᵉ, la vittima sacrificale (Lv 5,16; 19,22; Nm 5,8; Es 29,33), i sacrifici *ḥāṭṭa't* e *'āšām* (Lv 7,7), la vita dell'animale contenuta nel suo sangue (Lv 17,11). Inoltre il verbo *kipper* è spesso affiancato/associato ai verbi alla forma piel, *ḥiṭṭē* "purificare" (Lv 8,15; 14,29.52; Ez 43,18.20.22) e *tāhar* "purificare" (Lv 12,7.8; Lv 14,20.53.55; 16,19.39; Nm 8,21; Ez 43,26) (cfr. Moraldi, 1956, p. 208).

Nei testi non sacerdotali, il valore di *kipper*, inserito nella relazione interpersonale con Dio, assume il significato metaforico di togliere, liberare, cancellare, perdonare i peccati, le trasgressioni, le iniquità. E' attestata sia la costruzione passiva in cui la colpa è soggetto: ad es. la colpa sarà cancellata (1 Sam 3,14; Is 6,7; 22,14); sia la costruzione attiva in cui il soggetto è Dio e la colpa il complemento oggetto e in tal caso il verbo è reso in italiano con "perdonare" (Sal 65,4; 78,38; Dt 21,8; Ger 18,23; Ez 16,63; Sal 79,9). In entrambe le costruzioni (attiva e passiva) *kipper* ha il significato forte di un alleviamento/sospensione del peso della colpa invocato dall'uomo e, talora, concesso liberamente da Dio. Solo in rari casi emerge l'idea che vi dovrebbe essere una prestazione da parte del peccatore (Prv 16,6²⁹).

Un'etimologia concorrente a quella dall'accadico è stata proposta fin dal XIX secolo da alcuni studiosi (König, 1910/11) sulla base della contiguità con l'aramaico *kafara* "coprire". I sostenitori di questa derivazione intendono perciò l'azione designata dal verbo *kipper* nei termini di "copertura della colpa". Sostanzialmente diversa sarebbe perciò la logica sottostante all'espiazione: non pulitura bensì occultamento, nascondimento della colpa. Tuttavia le poche citazioni che potrebbero confermare questa derivazione (Sal 85,3; Ne 3,37; Prv 10,12; Gn 20,16) sono molto controverse e il contesto giustifica sia la logica della copertura e sia quella della pulitura. Tra l'altro, il termine più probante per la derivazione da coprire, la *kappōret* usualmente tradotta con "coperchio" dell'arca, è stato interpretato in modo convincente anche come "oggetto di espiazione" (Deissmann, 1903), cosicché oggi il fondamento filologico per il significato di "coprire" è contestato dalla maggior parte degli studiosi (Levine, 1974; Milgrom, 1991; Moraldi, 1956.).

La seconda grande area semantica di *kipper* è quella che attiene alla nozione di *riscatto*. Vi sono alcuni passi, appartenenti per lo più alle narrative antiche, in cui l'espiazione non sembra derivare da un'azione di pulitura/copertura bensì da un atto donativo sostitutivo. In tali casi si ritiene che *kipper* sia un denominativo del sostantivo *kofer* (riscatto) ed è pertanto tradotto come: "servire come riscatto/dono espiatorio". La logica sottostante l'azione di *kipper*, così derivato, sarebbe pertanto quella di un dono sostitutivo che risparmia la vita del peccatore. L'ampiezza di questa derivazione è

²⁹ "Con la bontà e la fedeltà si cancella la colpa". Si noti comunque che il mezzo della purificazione in questo caso non è né un dono conciliatorio a Dio (*kofer*), né il compimento della pena su un sostituto, bensì un atto riparatorio.

discussa. Milgrom (1991) e Levine (1974) applicano questa etimologia solo ad alcuni passi in particolare, in cui è implicata la vita (*nepeš*) del peccatore³⁰; Moraldi (1956) la contesta del tutto, prediligendo in tutti i casi la semantica della cancellazione della colpa. All'opposto i sostenitori della teoria dell'espiazione vicaria penale, la considerano valida per tutte le occorrenze di *kipper*. Secondo tali autori (Medebielle, 1924; Dhorme, 1937; Oesterley, 1937; Dussaud, 1945 e altri), l'espiazione si realizzerebbe mediante la sostituzione del peccatore meritevole di morte con una vittima animale che, con il suo sacrificio, placerebbe la collera di Dio e ristabilirebbe la giustizia.

In appendice abbiamo esaminato nel dettaglio tutti i passi in cui è giustificata la derivazione da *kofer*, per valutare le diverse posizioni. Per non appesantire la lettura, qui riporteremo solo i risultati conclusivi dell'analisi.

1. Esodo 30,12 e Numeri 31,50 con l'espressione *l'ē kappēr 'al napšōtēkem/napšōtēnū* testimoniano una concezione per cui la vita dell'uomo può essere riscattata/liberata mediante un compenso in denaro (cfr. anche Es 21,30). Il contesto del censimento caratteristico di entrambi i passi induce a ritenere che in questo caso non sia implicata una logica di pulitura, purificazione della colpa, bensì quella di "un dono di riparazione alla divinità" o alla parte lesa che accetta un accomodamento economico o una riduzione della pena, invece che perseverare nella logica della vendetta (Brichto, 1976³¹). Il pagamento in denaro (*kofer*) soddisfa la controparte – il soggetto danneggiato (Es 21,30) o Dio in qualità di sovrano e proprietario di tutte le cose – e restituisce all'uomo il diritto sulla sua vita. Questa idea presuppone la concezione di un Dio sovrano che è però all'occorrenza magnanimo e accetta un dono per sospendere o alleviare la pena.
2. Altri passi come Nm 35,34; Dt 32,43; Is 22,14; 2 Sam 21,1-9 documentano una nozione di *kipper* come → ristabilire un equilibrio alterato dalla colpa mediante la punizione capitale del colpevole o di un suo discendente. In questi casi *kipper* non implica una riduzione o sospensione della colpa ma l'esecuzione della vendetta di sangue (giustizia) in senso giuridico/penale. Abbiamo notato però come una solenne dichiarazione di innocenza (Dt 21,9) può all'occorrenza scongiurare il pericolo (Dt 32,43). Dio è qui inteso come severo e collerico garante della giustizia. I pochi passi che attestano questa concezione non ci sono parsi però significativi per dimostrare la teoria dell'espiazione vicaria penale per alcune ragioni. (1) Quand'anche il meccanismo espiatorio comporta

³⁰ *Kipper* come denominativo di *kofer* sarebbe da riconoscersi soprattutto nell'espressione idiomatica "*kipper 'al nepeš*", che non significherebbe dunque "fare un rito di purificazione riguardo alla persona" bensì "servire come riscatto per una vita".

³¹ Secondo Brichto (1976), l'esito del *kipper* è qualcosa di simile a un accordo legale, definito in inglese *composition* "accomodamento", che comporta il pagamento di una somma di denaro al posto di un debito più grande o altro obbligo; è un disequilibrio tra due parti (individui, famiglie, clan o più ampi raggruppamenti sociali) risultato da un danno o da una deprivazione inflitta da un uomo all'altro. L'equilibrio è ripristinato attraverso il trasferimento di qualcosa di valore (persona, animale, un bene o denaro) dalla parte ledente alla parte lesa. L'effetto è la ricomposizione sociale.

un'uccisione (Dt 32,43; 2 Sam 21,1-9), non è assegnato alcun valore al sangue delle vittime: l'unica menzione in proposito (Nm 35,31-34) indica semplicemente che il sangue della vittima non deve restare impunito; (2) il colpevole non è mai sostituito con un animale³² e nemmeno con un innocente³³; (3) l'associazione diretta dell'immolazione al verbo *kipper* è dubbia (2 Sam 21,1-9). Complessivamente questi passi mostrano la forza che aveva vendetta del sangue nella società antica ma non consentono di scorgere in essa un meccanismo espiatorio codificato.

3. Pochi passi (Prv 16,14, Gn 32,21; 2 Sam 21,1-9 e Nm 17,12) attestano *kipper* come → “placare, propiziare”. Questa accezione, talora ripresa dalla traduzione della Settanta con ἐξλάσκουαι “propiziare”³⁴, ci sembra tuttavia impropria. Il verbo *kipper* infatti non ha mai come complemento oggetto Dio o l'ira di Dio. Quand'essa compare come un'azione diretta a mitigare direttamente la collera essa è destinata a uomini e non a Dio (Pr 16,14, Gn 32,21). Il fatto che al *kipper* segua spesso un acquietamento dell'ira o del flagello di Jahvè (2 Sam 21,1-9 e Nm 17,12), sembra essere un effetto secondario dell'eliminazione del male/colpa/impurità dall'uomo.

Possiamo ora ulteriormente raggruppare le logiche espiatorie individuate in due sole macro-categorie: quella del dono conciliatorio che placa o previene la collera di Dio con un atto “positivo” di *dare, offrire, restituire* e quella della purificazione/allontanamento dell'influenza negativa del peccato che ristabilisce l'ordine e la sacertà con un'azione “negativa” di eliminazione, cancellazione, pulitura. Non abbiamo invece riscontrato in alcun passo la logica dell'espiazione vicaria penale.

Ebbene siamo convinti che la teologia sacerdotale conosca e metta in pratica nei suoi rituali entrambe le concezioni espiatorie.

5.7 Significati e funzioni dei sacrifici

Ripercorriamo le tipologie sacrificali e proviamo a interpretarle alla luce delle considerazioni fin qui svolte.

Notiamo innanzitutto che i sacrifici *'ōlāh, minhāh* e *š'e lāmîm* sono designati esplicitamente come “profumo gradito al signore” (*'iššēh rēḥa-nīḥōḥa layhvāh*), espressione che è invece omessa sia per il sacrificio *ḥāṭṭa 't* sia per *'āšām*. Ciò induce a pensare che il fulcro simbolico dei primi tre riti, nella concezione sacerdotale, avesse a

³² In Dt 21,9 infatti abbiamo osservato che l'uccisione della vacca ha valore imprecatorio in relazione al giuramento di innocenza.

³³ A parte 2 Sam 21,5-6 dove però i figli di Saul valgono per il suo peccato in base alla logica della trasmissione transgenerazionale della colpa.

³⁴ Come fa notare Moraldi (1956), il verbo ἐξλάσκουαι che nell'uso profano indicava un complesso di atti diretti a placare o rendere propizie le divinità, fu adottato dalla Settanta con significato secondario di “cancellare, rimuovere” riferito a peccati e impurità, ricalcando perciò l'uso dell'ebraico.

che fare primariamente con il dono, variamente qualificato: un dono di omaggio e riverenza (quello del *minḥāh*); un dono alimentare e condivisorio (quello del *š^e lāmîm*), un dono espiatorio/riparatorio quello di *’ōlāh*. Dio era cioè contemporaneamente concepito come un sovrano potente a cui si mostrava onore e ossequio, un Dio vicino e familiare cui si offriva un pasto di profumo gradito, un Dio garante della giustizia cui si doveva una riparazione per i peccati del popolo.

La modalità con cui avveniva la trasmissione del dono era duplice: dapprima la presentazione a Dio e la dichiarazione di gradimento (Lv 1,3; 2,8; 3,1), poi la combustione sull’altare (Lv 1,9; 2,2; 3,5) che trasformava l’offerta umana in una sostanza impalpabile e incorporea adatta all’essenza di Jahvè. Il sangue invece raramente doveva rappresentare un dono per Jahvè. Solo per l’olocausto infatti il rito di sangue sull’altare è denominato con il verbo *qārab* “offrire, avvicinare” (Lv 1,5) ma senza il riferimento a Jahvè. Inoltre il sangue non era versato sulla mensa divina ma a terra³⁵.

Se dunque il dono era alla base della semantica dei primi tre sacrifici levitici (*’ōlāh*, *š^e lāmîm* e *minḥāh*), il rito *ḥāṭṭa’t* sembra invece essere centrato su una logica espiatoria di tipo purificatorio. A tale conclusione concorrono diversi elementi. (1) Innanzitutto, le aspersioni di sangue sugli oggetti sacri del tempio rimandano ad una logica di pulitura da sostanze contaminanti. (2) La disposizione del grasso sull’altare, a differenza del rito *š^e lāmîm*, non è definita un’offerta di profumo gradito. (3) Il diverso trattamento della vittima, bruciata in luogo puro oppure consumata dai preti, suggerisce che la vittima si fosse caricata di una dose di impurità proporzionale al grado di penetrazione del suo sangue nel santissimo: un’impurità leggera dovuta a peccati individuali poteva ancora essere assorbita dai sacerdoti che la debellavano completamente mangiandola³⁶;

³⁵ Come abbiamo già segnalato, riteniamo invece che lo spargimento del sangue ai piedi dell’altare alludesse specificamente alla restituzione alla terra del sangue versato, scagionando così l’uomo dalla colpa dell’immolazione della vittima sacrificale. Che l’individuo post-esilico vivesse un senso di colpa per l’uccisione delle vittime da sacrificio lo si può intuire da Gn 9,1-5. Milgrom (1991) ritiene che in questo passo i redattori autorizzino il passaggio dalla dieta vegetariana di Adamo alla dieta carnivora di Noè, disponendo per lo meno che il sangue dell’animale, cioè la sua vita, sia versata a terra, restituita a Dio; si tratterebbe cioè di un’attenuante dell’uccisione che allevia l’uomo dall’incombente punizione. Più volte infatti il testo biblico considera la terra come un agente attivo capace di vendicarsi di una trasgressione vomitando i suoi abitanti o inghiottendoli (Lv 18,25,28; 20,22; Nm 16,32; 26,10). Il sangue versato a terra potrebbe dunque essere una misura preventiva con cui l’uomo annulla retroattivamente il delitto compiuto sull’animale. Il professor Giannetto interpreta in modo particolare le indicazioni alimentari successive al diluvio di Genesi 9,3-4 che, in contrasto con il precedente invito a cibarsi di vegetali (Gen 2,29), autorizza a mangiare carne, purché in essa non scorra il sangue. Questa prescrizione poi intesa nel senso di macellare la carne in modo che venga privata del suo sangue (macellazione *kasher*), potrebbe invece essere letteralmente un invito a cibarsi di carne già morta (priva cioè del sangue), non da uccidere, dunque carogne. Ciò potrebbe documentare una fase intermedia tra la dieta vegetariana e la dieta carnea in cui l’uomo ha iniziato a mangiare altri animali, senza macchiarsi dell’uccisione.

³⁶ E’ forse questo il significato dell’oscuro passo di Lv 10,16-20 in cui Mosè rimprovera i sacerdoti per aver bruciato la carcassa del sacrificio *ḥāṭṭa’t* invece di mangiarla secondo le regole impartite in precedenza (Lv 4). Egli dichiara: “Perché non avete mangiato la vittima del sacrificio per il peccato nel luogo santo? Infatti è cosa santissima. Il Signore ve l’ha data, perché tolga la colpa della comunità,

un'impurità più potente causata dai peccati del sommo sacerdote o dell'intera comunità, era invece pericolosamente contagiosa e andava eliminata per incenerimento. (4) Altre procedure ausiliarie, la confessione dei peccati (Lv 5,5; 16,21), il digiuno e l'astensione dal lavoro (16,29), rimandano ad una nozione di depurazione/privazione fisica e simbolica.

Tutte le fasi più importanti del rito *ḥāṭṭa't* dunque, dalle aspersioni di sangue, al consumo della carne/combustione della vittima, fino ai lavacri, rimandavano ad una logica di purificazione/eliminazione di una sostanza infetta. Tale procedimento era ritenuto valido ed efficace sia per l'impurità, che aveva di per sé una connotazione fisica e oggettiva, ed era perciò rimossa dal rito, sia per i peccati, che avevano invece una natura relazionale, ed erano con esso perdonati. Il testo biblico mostra di conoscere tale differenza utilizzando la forma verbale *vṗāḥēr/ ērāh* "e sarà puro/a" per la purificazione da parto (Lv 12,8), lebbra (Lv 14,20), dal flusso mestruale (Lv 15,28), e la forma *vṗislah* "sarà perdonato" (Lv 4,20) per i peccati involontari³⁷.

Il sacrificio *'āšām* si colloca invece in una posizione intermedia tra la logica del dono riparatorio e la logica della purificazione della colpa. Come abbiamo già illustrato in precedenza, *'āšām* doveva appartenere inizialmente a quel tipo di offerta che non prevedeva un sacrificio e poteva essere commutata in un risarcimento di denaro a beneficio del Tempio. Successivamente però la sua affinità con il rito di *ḥāṭṭa't* dovette assimilarlo a quest'ultimo. Perciò anche la vittima di *'āšām*, originariamente destinata come dono/risarcimento al Tempio, all'occorrenza (Lv 14,12) poté fornire il sangue per un rito di purificazione e assolvere così la funzione di rimozione dell'impurità attraverso il sangue.

Alla luce di quanto detto finora possiamo affermare che i complessi rituali, rinforzavano l'effetto atteso del rito, attraverso l'uso di più sacrifici e più logiche espiatorie. I casi frequenti in cui sono prescritti un *'ōlāh* e poi un *ḥāṭṭa't* (Lv 12,6-8; 15,28-30; Nm 6,9-12; 8,5; 28-29) denotano evidentemente un tentativo di ripristinare lo status precedente sia attraverso il meccanismo del dono/ricompensa a Jahvè (*'ōlāh*), sia mediante la detersione dell'impurità con il sangue (*ḥāṭṭa't*). Così nel gran giorno dell'espiazione, tutti i meccanismi purificatori erano messi in gioco per ottenere l'effetto desiderato: confessione, digiuno e altre pratiche di astensione, auto-rinuncia.

compiendo per loro il rito espiatorio davanti al Signore". Oltre a ricordare le spettanze sacerdotali, il testo adombra l'idea che il consumo della carne da parte dei sacerdoti contribuisca a eliminare la colpa e sia dunque parte integrante del rito. La purità dei sacerdoti era in grado di bonificare fino a un certo grado di contaminazione.

³⁷ La dimensione relazionale dell'atto è smorzata dall'uso della forma passiva "il peccato sarà perdonato" e dall'omissione del soggetto che elargisce il perdono, Dio, che dà una sfumatura impersonale al processo e ai suoi effetti. Del resto, in tutto il codice rituale Levitico, il focus sulle azioni rituali più appropriate, e l'impostazione manualistica, porta a concepire il funzionamento espiatorio in termini impersonali e allenta la dimensione relazionale tipica invece delle narrative e delle invocazioni, delle preghiere e delle suppliche.

5.8 Trasmissione della colpa e retribuzione

Le logiche espiatorie appena descritte mettono bene in luce l'idea sacerdotale di una permeabilità tra colpe umane, contaminazione fisica degli spazi e rottura del rapporto con Dio. Ogni peccato individuale si accumulava nel Tempio contaminandolo e rendendolo perciò inadeguato alla dimora di Dio in mezzo agli israeliti. Con questa concezione i redattori sacerdotali volevano dimostrare che la punizione di Dio, che poteva talora apparire ingiusta e sproporzionata, era invece sistematicamente determinata dalla somma dei peccati individuali.

Il vissuto della tremenda punizione divina, per i peccati di Israele ancora pulsava nelle ferite dei reduci e l'interpretazione della catastrofe era ancora una questione delicata e aperta³⁸. Se Ezechiele aveva cercato di infrangere il meccanismo della trasmissione generazionale della colpa con la dichiarazione della responsabilità individuale, il codice sacerdotale operò in direzione opposta. Non modificò il meccanismo divino di retribuzione, come aveva fatto Ezechiele, ma fece in modo di rendere proporzionate le colpe umane alla punizione divina.

Come ammette Boccaccini (2008), il modo in cui Cronache affronta il problema dell'Esilio babilonese offre un chiaro esempio del revisionismo sadocita. Mentre i libri dei Re attribuivano la caduta di Gerusalemme al comportamento iniquo dei re di Gerusalemme (2Re 24,9; 24,18-20), che avevano causato la rovina dell'intera nazione, Cronache aggiunge che "tutti i capi dei sacerdoti e il popolo intero moltiplicarono le loro infedeltà, imitando in tutto gli abomini degli altri popoli, e contaminando il tempio, che Jahvè si era consacrato in Gerusalemme" (2 Cr 36,14). Insomma la catastrofe collettiva non poteva essere il frutto del peccato occasionale di pochi re, ma era il prodotto di una colpa reiterata e collettiva; perciò la punizione conseguente sarebbe stata anch'essa collettiva. Non solo i peccati volontari, ma anche quelli compiuti al di là della consapevolezza delle persone, per inavvertenza o leggerezza, concorrevano a contaminare il santuario e a produrre effetti negativi³⁹. Con questo stratagemma, il clero poneva ordine e giustizia nella storia passata e risistemava formalmente gli eventi presenti, dimostrando che la disgrazia era sempre il frutto di una trasgressione e il benessere era sempre segno di obbedienza. Ma per arrivare a questa visione conciliante della retribuzione, in cui Dio perdeva i tratti demoniaci e collerici (Sal 4,5), il codice sacerdotale aveva dovuto caricare l'uomo della colpa di ogni disgrazia.

Così mentre tale concezione appagava l'esigenza di un comportamento divino razionale e prevedibile, creava però, come scarto, una forte coscienza del peccato che poteva essere solo temporaneamente alleviata dalle procedure purificatorie, e poteva divenire in casi estremi fonte di immobilismo e rassegnazione. La teodicea sacerdotale lasciava dunque molti interrogativi e molte esigenze emotive irrisolte.

³⁸ Vi si soffermeranno anche testi di matrice sapienziale, Giobbe e Qohèlet.

³⁹ Parafrasando il codice sacerdotale Milgrom scrive: "Le persone buone che periscono con i malfattori non sono innocenti. Per aver permesso che i malfattori proliferassero, e contaminassero il santuario in modo irreparabile, essi condividono la colpa" (traduzione dell'autrice) (1991, p. 261).

5.9 L'ideale del giubileo

Il Levitico, comprende anche un capitolo (25) dedicato alle prescrizioni sull'anno giubilare. Formalmente appartenente al codice H, e linguisticamente e concettualmente influenzato dalla scuola di Ezechiele o da ambienti di orientamento deuteronomico, il testo fu però rivisitato da ambienti del clero riformista (P) di epoca post-esilica e contribuisce dunque a dipingere il quadro della teologia sacerdotale.

Le disposizioni per il giubileo nel cinquantesimo anno prevedevano l'astensione dal lavoro della terra (forse derivata dall'antica pratica del maggese), la riacquisizione delle proprietà vendute o cedute per debiti, la liberazione degli israeliti divenuti schiavi per debiti. Si trattava di una misura di previdenza sociale per quanti finivano nelle maglie intricate e perverse del meccanismo delle obbligazioni, una situazione che non fu infrequente in epoca post-esilica, come testimonia il provvedimento per la remissione dei debiti, decretato da Neemia.

La ripresa del progetto deuteronomico del giubileo da parte del gruppo sacerdotale era dunque un segno dell'interessamento e dell'impegno del clero nella protezione delle categorie più deboli della società; ma a ben vedere, celava anche un intento teologico preciso.

Il testo fonda infatti l'ideale di liberazione del giubileo su due principi: il primo, di stampo deuteronomico (Dt 15,1-11), era il rispecchiamento tra l'azione divina della liberazione degli Israeliti dall'Egitto, e l'atto umano corrispondente di restituzione delle terre e delle persone (Lv 25,38.42.55). Il secondo, di matrice sacerdotale, nasceva invece dalla consapevolezza che la proprietà della terra e il diritto sulla persona non appartenevano all'uomo bensì a Dio (Lv 25,23; 25,2) e andavano perciò periodicamente restituite, restaurate nella condizione originaria. Se il primo principio si basava su un meccanismo per cui l'uomo gratuitamente liberato, era invitato a sua volta a liberare il suo prossimo; il secondo implicava invece una concezione privativa per cui la proprietà di Dio su tutte le cose, obbligava periodicamente alla restituzione dei beni al legittimo proprietario. Così, l'ideale deuteronomico era inserito nella dinamica storica della liberazione, e attribuiva all'uomo il ruolo attivo di liberatore; la teologia sacerdotale mirava invece al ritorno ad una situazione originaria, alla ricostituzione pre-storica della società di Israele dove era temporaneamente sospeso lo spazio profano dell'uomo, a favore della legge di Dio.

Come fa notare Pesce, vi era un collegamento essenziale tra i valori sacerdotali del ritorno alle origini e la remissione dei peccati, come depurazione dalle macchie culturali e morali: entrambi aspiravano a ripristinare uno stato originario di purezza, in cui l'uomo apparteneva al dominio di Dio e seguiva le sue leggi. Tale legame è testimoniato dalla coincidenza temporale effettiva tra l'inizio dell'anno giubilare e il rito di *yôm hakkippurîm* (Lv 25,9)⁴⁰: le due celebrazioni dovevano mondare l'essere umano e il

⁴⁰ In uno dei testi di Qumran questa connessione è evidente ("Non esigerai restituzione, perché in questo anno vi benedirà Dio, perdonandovi i vostri peccati", 1Q22 Col III 6-7).

mondo da peccati e ingiustizie e restaurare lo stato di innocenza originario. Così Lv 25,35-55 invita a ospitare un correligionario in difficoltà, a pagare il riscatto per la sua vita o la sua terra, a non chiedere interesse sui prestiti, a trattarlo con rispetto. Tali disposizioni riservate agli israeliti, intendevano fondare una comunità di uomini accomunati dall'appartenenza a Jahvè (il popolo di Dio) e basata su valori di fratellanza, reciprocità e solidarietà.

L'ideale di liberazione impresso nell'anno giubilare costituiva dunque l'estremo tentativo sacerdotale di ricreare periodicamente uno spazio di sacralità contro i ripetuti errori umani: accanto ai rituali di espiazione ordinari e all'annuale giorno dell'espiazione, il giubileo rappresentava la massima e più estesa espressione del progetto di santificazione dell'uomo e di avvicinamento a Dio.

6. La teologia sapienziale e la religiosità dei poveri

Così come già durante l'esilio, la religiosità personale di epoca post-esilica, con il suo bagaglio di esperienze di fiducia e salvezza individuale, si intersecò profondamente con la religione ufficiale. La responsabilità economica del Tempio che ora gravava in parte sui cittadini, rendeva molte agiate famiglie giudaiche partecipi dell'andamento del culto e più interessate alla stabilità della collettività, rispetto all'epoca monarchica. Questa commistione tra culto pubblico e esperienze di religiosità privata trovò espressione in vari ambiti. Nella liturgia del Tempio, alle procedure rituali prescritte nel Levitico, apparentemente formali e impersonali, si affiancavano le parole emotive ed evocative dei Salmi: preghiere, suppliche, e inni della comunità a Dio. Il Salmo 105 che inaugurava il *tamid* mattutino è una sintetica e poetica riscrittura della storia del popolo di Israele, da Abramo fino all'arrivo nella terra promessa, il cui apice narrativo, la liberazione dall'Egitto, è descritto con immagini suggestive della potenza e della forza di Jahvè contro i nemici, e della benevolenza verso il suo popolo. Il Salmo 96 che accompagnava invece il *tamid* serale era un canto di lode alla bellezza e maestà di Jahvè, sovrano e reggitore del mondo, giudice della terra, a cui tutti i popoli, la natura e il cosmo rendevano omaggio.

La percezione di un destino comune del singolo e di tutto Israele informò anche le cerimonie cultuali private dove alle suppliche personali di salvezza si aggiunsero le preghiere per Israele (Albertz, 1997, p. 603) in un gioco di rispecchiamento in cui le esperienze benefiche vissute dai singoli e le comuni esperienze di liberazione si rafforzavano tra loro creando un clima di fiducia e di speranza.

I contenuti di questi salmi di epoca post-esilica mostrano che alcuni temi teologici tipici della teologia sacerdotale, risuonavano anche nella coscienza collettiva dell'Israele laico. Nelle preghiere private e comunitarie si diffonde il senso della propria peccaminosità (cf. Sal 25,7; 32,2; 40,13; 51,5-17; 130,3; 143,2) e la confessione e il perdono dei peccati, che nella religiosità privata più antica avevano solo un ruolo secondario, diventano ora anche presupposti correnti per l'intervento salvifico del dio personale a favore dei suoi protetti (Sal 32,2-6; 51,9-11; 86,5; 130,4). Il Salmo 32

descrive con intensità drammatica il peso della colpa che grava sull'uomo con angoscia (32,7) e inaridimento fisico (32,4) e poi la richiesta della liberazione dal peccato e il ritorno a Jahvè. Qui l'uomo riconosce la sua peccaminosità, ma la fiducia nel perdono di Dio o la sua ardente aspirazione è tale da oscurare il timore persecutorio della sua collera e della sua punizione. Le frequenti invocazioni a liberare dall'angoscia (50,15), a cancellare le ribellioni (51,3), a dimenticare le colpe (51,11; 130,3), pur mettendo a fuoco lo stato di abbattimento psicofisico dell'uomo (40,13), dimostrano una consolidata fiducia nella bontà di Dio, nella sua giustizia e nel suo intervento misericordioso e soccorrevole. L'uomo prende su di sé tutta la responsabilità della collera di Dio, fino al punto di affermare di essere "nato peccatore"⁴¹ (51,7) e di avere "il peccato sempre davanti" (51,5), ma ormai non teme più la vendetta di Jahvè e il ritiro della sua benevolenza, ma confida che egli, nella sua magnanimità, lo purificherà dalle colpe e gli donerà un cuore nuovo. Prendendo su di sé il male del mondo, fin dalla nascita, l'uomo post-esilico che si esprime nei Salmi ha depurato Dio dei tratti terrifici e persecutori e può godere finalmente della sua bontà⁴². La teologia sacrificale mantenendo una quota di ambivalenza nella figura di Dio, era riuscita solo parzialmente con i rituali espiatori a bonificarla, ma aleggiava ancora il timore verso un Dio dai piani imperscrutabili. Sebbene i Salmi ribadiscano più volte l'importanza del timore di Jahvè (2,12; 5,8; 19,10; 34,12; 90,11), è evidente, dal contesto, che quel sentimento è in via di risoluzione nel rapporto con Dio. Egli ha saggiato il suo popolo con la sofferenza, lo ha abbattuto con pene e tormenti a causa dei suoi peccati ma l'uomo che ha accettato questa sorte, ha vissuto il timore di Jahvè e ha assunto su di sé la responsabilità delle sue colpe, è ormai proiettato verso una relazione di fiducia (40,4; 52,8). La stessa storia di Israele, nella rilettura del Deutero-Isaia, contribuiva a rafforzare la convinzione che la collera di Jahvè si fosse abbattuta una volta per tutte in un evento unico e drammatico da cui ora cominciava la lenta risalita. A questo Dio, svincolato dai tratti demoniaci del passato, si attribuivano sempre più i tratti della magnanimità, della misericordia, della bontà ma anche della sublimità, della grandezza, maestà e potenza, cui si contrapponeva la creatura umana umile e peccatrice⁴³.

Se infatti il male era ormai da cercarsi, non in demoni fuggitivi e in una natura o storia tiranna, ma nell'uomo e nelle sue azioni, allora la salvezza dipendeva essenzialmente dal compiere la giustizia, obbedire ai comandamenti di Dio, essere moralmente integro. Si formò così l'ideale dell'uomo pio (*ṣaddîqîm*, *ḥasîdîm*, *emûnîm*) che confida in Jahvè (Sal 62,9ss; 118,8ss; 115,9-11; 146,3) e riceve la sua benevolenza, in contrasto all'empio (*rāšā'*, *rā'*) che lo rinnega e ne paga le conseguenze.

⁴¹ Non è chiaro se si riferisca già alla dottrina del peccato originale o semplicemente al fatto che il neonato è impuro a causa del contatto con il sangue del parto. Prediligiamo però la seconda opzione visto il linguaggio rituale usato in tutto il testo. Cfr. anche Koch, 1973.

⁴² Cfr. anche Drewermann: "il discorso della Bibbia sul diavolo serve ad eliminare tutti i tratti demoniaci di Dio" (1987/88, p. 34).

⁴³ Questa concezione sublime di Dio spiega anche perché alcuni Salmi insistano su un cambio di verso del dono sacrificale: non più un offerta a Dio bensì un dono che Dio fa agli uomini (Sal 50, cfr. Lv 17,11).

Oltre ad offrire una soluzione psicologica al problema del male, questa concezione rispecchiava una situazione storica reale. La crisi economica e sociale del V secolo a.C. aveva creato una spaccatura profonda nella società giudaica: da un lato vi erano gli strati inferiori prostrati dalla miseria, dall'altro gli strati superiori, divisi tra quelli solidali con i poveri che cercavano di promuovere politiche di assistenza sociale (come la remissione dei debiti), e quelli che invece perseguivano i loro interessi senza scrupolo. Ebbene dietro la figura dell'empio vengono a coagularsi i tratti del ricco sfruttatore spietato, così come era percepito sia dai poveri che lottavano per la loro sopravvivenza, sia dai ceti superiori che muovevano in un orizzonte di solidarietà sociale.

Tra questi ultimi si affermò l'idea di un'equa retribuzione divina che avrebbe ripagato già in vita coloro che si fossero adoperati in modo disinteressato a favore dei deboli. Ma questa semplice polarizzazione del bene e del male tra pii ed empi e l'ottimistica differenziazione delle loro sorti dovette ben presto entrare in crisi, come attesta il Libro di Giobbe. A intaccare tale concezione rassicurante concorrevano sia situazioni reali in cui forse atti di dedizione economica e di autentica religiosità, non avevano dato i frutti sperati, anzi, avevano addirittura danneggiato chi li aveva compiuti e premiato chi aveva perseverato nei suoi interessi; sia interrogativi teologici sulla possibilità di prevedere i piani retributivi di Dio. Nel Libro di Giobbe, gli interventi degli amici per alleviare la sofferenza del povero Giobbe, equivalgono a differenti concezioni circolanti all'epoca e rispondenti al comune interrogativo della sorte del giusto e dell'empio. Alcuni spiegavano l'inattesa sfortuna adducendo colpe sfuggite al peccatore, e salvaguardando l'idea di un'equa retribuzione; altri si appellavano all'imperscrutabilità dei piani di Dio e deploravano qualsiasi rivendicazione umana nei suoi confronti. Ma l'autore infine predilige una concezione di ispirazione deuteroisaiana in cui la sofferenza è spiegata come una prova a cui Dio sottopone la religiosità dei pii, invitando ad una forma di devozione più alta sganciata da qualsiasi tipo di calcolo.

In questo orizzonte si muoveva anche ad esempio Sapienza 3,4-6 che esortava ad affrontare pene e dolori immediati in cambio di benefici a lungo termine (v. 5) e poneva il travaglio dell'uomo nella logica della messa alla prova di Jahvè (v. 6a), valutandola come un'offerta di olocausto (v.6b) e come una sofferenza che avrebbe saggiato e forgiato gli uomini di Dio.

Mentre tra i ceti superiori, la pietà autentica e i suoi effetti erano un interrogativo teologico di difficile soluzione, tra i poveri, ispirati dai circoli profetici, la riflessione teologica si legò a un tentativo di riscatto sociale (Ml 3,5; Is 56,9-57,21). Si consolidò l'associazione del male con il ricco, e del bene con la propria classe. Non è un caso che a livello letterario l'antico lamento contro i nemici, costituito da imprecazioni e minacce, venne ora adattato agli empi considerati come il ricettacolo del male, l'espressione massima dell'aberrazione, i nemici del popolo. Alcuni Salmi descrivono con toni accorati e accesi la condizione di avvilitamento/afflizione psico-sociale di questi poveri, attraverso l'immagine dell'accerchiamento di leoni affamati (Sal 10,9; 22,14; 35,17; 58,7), dell'attacco di bufali inferociti (Sal 22,2); dell'aggressione brutale e subdola di un gruppo che disprezza, deride, strappa le vesti (Sal 35,16; Is 50,6; 53,3).

Ma alla descrizione dello stato di afflizione, segue ancora la dichiarazione della strenua fiducia nel loro Dio, la richiesta di futura prosperità per sé e di condanna e punizione per gli empi, in un ribaltamento delle sorti che avrebbe reso giustizia ai poveri (Sal 9,20; 12,6; 14,5) e capovolto la situazione di dominio sociale e politico (Sal 75,8). Alla concezione teologica corrente che vedeva nella povertà e nella sfortuna un segno dell'abbandono e del disprezzo di Dio (cfr. Gb 5,6-7), i poveri contrapposero l'idea che la condizione di strenua umiltà e miseria era la premessa indispensabile per l'intervento salvifico di Jahvè (Sal 35,10; 140,13) che, come in passato aveva liberato gli israeliti dall'Egitto, ora avrebbe affrancato gli oppressi dal giogo dei loro sfruttatori. Così i poveri e gli oppressi (*'ebyônîm, 'ānāvîm, dalîm*) affermarono di essere i veri pii (Is 29,19), il vero Israele (Is 29, 22), il vero popolo di Dio (Sal 14,4). Ciò consentì ai gruppi marginali di definire una propria identità sociale e religiosa, connotata positivamente e capace non solo di resistere all'assorbimento nella teologia dominante, ma anche di offrire nuove proposte religiose e di influenzare alla lunga la stessa comunità⁴⁴.

Come fa notare Albertz, nella crisi sociale del V secolo si sviluppò una specifica religiosità dei poveri che diventò un filone importante della religione Jahvista, e confluì, attraverso il protogiudasimo, nel Nuovo Testamento (1997, p. 599).

6.1. Critiche ai sacrifici

Nella teologia sapienziale, la messa in risalto dell'integrità morale, mise talora in secondo piano l'esercizio del culto sacrificale. I Proverbi deplorano il sacrificio offerto dai malvagi e lodano la preghiera dei giusti (Prv 15,8; 21,27). Il testo di Proverbi 15,8 non solo mostra di prendere in considerazione l'intenzione e lo stato d'animo dell'offerente del sacrificio ma anche di prediligere la preghiera (*t^epillah*) al sacrificio (*zebah*) come modalità di supplica e impetrazione. Proverbi 21,3 afferma: "Praticare la giustizia e l'equità per il Signore vale più di un sacrificio (*zebah*)". Qui sono le opere sociali a essere anteposte al rito sacrificale per procurarsi la benevolenza di Jahvè. L'idea è che mentre il rito sacrificale può essere un atto di culto puramente esteriore, offerto anche da malvagi e empi per i propri scopi egoistici, l'opera di giustizia verso il prossimo contiene di per sé l'atteggiamento retto ed equanime verso Dio.

Qohèlet nell'esortare a un rapporto con Dio fatto di poche parole (5,1), passi accorti (4,17) e sobrietà, biasima quanti offrono un sacrificio (*zābah*) inconsapevoli di aver danneggiato il prossimo (4,17). Un'attenzione particolare all'atteggiamento interiore con cui è officiato il rito sacrificale è ben espresso anche nel testo più tardo del Siracide, in cui l'autore, che dimostra di conoscere le prassi rituali vigenti al Tempio e le spettanze sacerdotali (7,31), condanna i sacrifici che provengono dall'ingiustizia (34,21; 35,15), dallo sfruttamento dei poveri (34,24) e valorizza invece l'obbedienza ai

⁴⁴ La setta di *Qumran* ad esempio riteneva di essere la "comunità dei poveri" nella sua lotta contro gli empi gerosolimitani (cf. 1Qh 10,32.34; 11,25; 13,13-15 ecc.),

comandamenti (35,2), la pratica dell'elemosina (35,4), l'astensione da ogni malvagità al posto del sacrificio di espiatione (35,5) e i sacrifici fatti con purezza di cuore (35,9).

Questi testi documentano nel loro insieme un processo religioso che si svolse nei circoli laici durante tutta l'età post-esilica in cui alle prassi culturali del tempio si affiancarono con forza, fino talora al punto di sostituirle, parole di supplica, preghiera e opere di giustizia sociale.

Va specificato che il sacrificio non è mai criticato in sé come atto cruento o deprecato in quanto brutale verso le vittime animali ma è giudicato come una pratica vistosa e appariscente a cui spesso non corrisponde un retto atteggiamento interiore dell'offerente e al quale si preferiscono perciò pratiche più sobrie ma di autentica dedizione a Jahvè.

Una critica più serrata è quella che compare invece in alcuni Salmi, specialmente i numeri 40, 50, 51. Li prenderemo in esame singolarmente per valutarne la portata.

Nel Salmo 50 Jahvè, dopo essere apparso in tutto il suo fulgore di fuoco e tempesta, delinea le sorti del giusto e del malvagio. All'uomo devoto che offre sacrifici (*zebah*) e olocausti (*'ōlōt*), Dio rimprovera blandamente di credere che essi lo nutrano e gli siano necessari: egli è invece padrone di tutta la terra e di tutto ciò che contiene (50,12) e non si nutre di carne e sangue delle vittime sacrificali (50,13). Il rapporto con Dio può meglio esprimersi con la lode, con il ringraziamento, l'invocazione. Il testo ebraico dice (50,14): “sacrifica (*zebah*, imperativo) a Dio la *tōdāh* e sciogli davanti all'altissimo i tuoi voti, invocami nel giorno dell'angoscia, ti libererò e tu mi darai gloria”. Lo stesso concetto è ribadito alla fine del Salmo (50,23) dove è detto: “chi sacrifica (*zōbeh*) *tōdāh* mi dà gloria, nel suo cammino manifesterò la gloria di Dio”. La difficoltà del testo è data dal termine *tōdāh* che significa sia un atto generico di ringraziamento attraverso parole e canti, sia un sacrificio specifico già citato. Si tratta dunque di capire se Dio stia chiedendo un sacrificio di ringraziamento e omaggio al posto di un sacrificio alimentare oppure dichiarare la sua predilezione per un'offerta di lode rispetto alla presentazione di vittime animali. Benché, il verbo *zābah*, “immolare”, anteposto a *tōdāh*, sembri indicare che si tratti letteralmente di una macellazione, e non di una semplice lode di parola, è pur vero che il carattere evocativo dei salmi potrebbe giustificare anche un uso metaforico del verbo *zābah* come “offrire” e in tal caso “offrire la lode” anticiperebbe la glorificazione di Dio del verso successivo (50,15b). Altri Salmi che si riferiscono espressamente ai “sacrifici di ringraziamento” e non alla semplice lode, precisano il termine come segue: *zebah tōdāh* (Sal 107,22; 116,17).

Gli autori cristiani sono generalmente inclini a vedere nel passo un superamento del rito a favore della lode. Così Marx (2000, p. 43) intravede un invito ad una relazione con Dio senza la mediazione del sacrificio, e così intendono la maggior parte delle traduzioni cristiane (Cei, Mondatori). Va notato però che al v. 5 gli israeliti sono definiti come i fedeli che hanno sancito l'alleanza nel sacrificio (*zebah*), e ciò sembra introdurre un tema autenticamente sacrificale. Inoltre il contesto in cui sono inseriti i passi sul sacrificio vuole soprattutto denigrare l'atteggiamento devozionale donativo/alimentare – che sarebbe pleonastico di fronte alla proprietà di Dio di tutte le cose e contrario alla natura sublime di Jahvè (v.2,3) – a favore atti di ringraziamento e di supplica. Per Grottanelli ad esempio il passo non sarebbe affatto antisacrificale, né solleciterebbe il

superamento del sacrificio. Secondo l'autore "il senso del salmo è che la divinità salva l'essere umano, ed egli mostra gratitudine onorandola con il sacrificio di ringraziamento" (2001, p. 54).

Sebbene alcuni indizi portino a concordare con Grottanelli, dobbiamo però notare che il Salmo risale con ogni probabilità all'epoca post-esilica a un ambiente vicino a quello sapienziale in cui era in corso una rivisitazione del culto sacrificale e la sua subordinazione al retto agire; tale contiguità culturale, unitamente all'ambiguità del termine *tôdāh*, non ci consentono di pervenire ad una sentenza definitiva in merito.

Il Salmo 51, composto probabilmente a cavallo tra il VI e il V secolo a.C., presenta lo stato d'animo di un peccatore sinceramente contrito che parla al suo dio chiedendogli di purificarlo dalla colpa. La supplica accorata segue un andamento tradizionale per cui all'implorazione che le colpe vengano lavate via (v. 4a; 9), cancellate (v. 3; 11), purificate (v.4b), segue la preghiera che Dio possa stare vicino all'uomo con il suo spirito santo e condurlo sulla retta via. Il salmo termina con un riferimento al culto sacrificale (Sal 51,17-21): "Signore, apri le mie labbra e la mia bocca proclami la tua lode (*t^epillah*). Tu non gradisci il sacrificio (*zēbah*); se offro olocausti (*'ōlāh*), tu non li accetti. Sacrificio a Dio è uno spirito contrito; un cuore contrito e affranto tu, o Dio, non disprezzi. Nella tua bontà fa' grazia a Sion, ricostruisci le mura di Gerusalemme. Allora gradirai i sacrifici di un giusto (*zibhē ṣedeq*), l'olocausto (*'ōlāh*) e l'intera oblazione (*kālil*); allora immoleranno vittime sopra il tuo altare".

Il testo dimostra lucidamente lo sviluppo di una concezione non-sacrificale dell'omaggio e dell'espiazione: Dio preferisce un cuore contrito e affranto a un sacrificio, sia esso uno *zēbah* o un olocausto. La seconda parte del passo però sembra ribaltare la concezione su esposta auspicando una ripresa del culto sacrificale. Questa contraddizione può essere spiegata in due modi: o ipotizzando che i versi 20-21 siano un'aggiunta posteriore inserita ad hoc per riabilitare il culto; oppure che il passo sia stato composto in epoca esilica e che dunque l'esortazione alla contrizione dello spirito e il rifiuto dei sacrifici da parte di Dio dipendessero dall'assenza di un luogo idoneo per celebrarli. Così pensa ad esempio Grottanelli che scrive: "tali versetti inducono a datare il salmo in epoca esilica (...) in un contesto in cui il normale regime sacrificale è in crisi, se non addirittura impraticabile. (...) Ne deriva che (...) l'atteggiamento complessivo del salmo 51 nei confronti dei sacrifici da offrire a Jahvè è condizionato da tale contingenza. (...) Con ogni evidenza, il Salmo 51 non è un testo del superamento del sacrificio, ma un testo dell'agognato ritorno ad un regime sacrificale" (2001, p. 57). Grottanelli implica un po' forzatamente che per il salmista, il focus sull'atteggiamento interiore sia solo un escamotage in assenza del Tempio. Per quanto ci riguarda, la forte carica di afflizione e senso di colpa che domina i versi precedenti, in cui l'uomo riconosce di essere nato nel peccato e di aver perseverato nella rivolta, possono riflettere lo spirito contrito dell'epoca esilica, ma il lucido riconoscimento della colpa e la prefigurazione di un futuro ricongiungimento a Dio sembrano meglio rispecchiare la mentalità post-esilica che ha riflettuto sulla sventura e ne ha trovato un senso. La centralità dell'atteggiamento interiore, proposto dal salmista, non ci pare pertanto solo una condizione contingente ma un'acquisizione duratura che affianca, alla logica

sacrificale letterale, una concezione metaforica del sacrificio dove la confessione e il pentimento delle colpe divengono prioritarie per il riavvicinamento a Dio.

Veniamo ora al Salmo 40, che presenta caratteristiche tematiche marcatamente post-esiliche: la menzione del Rotolo e dell'Assemblea. Dopo aver narrato un'esperienza di salvezza da parte di Dio, il salmista proclama: "Sacrificio (*zebah*) e offerta (*minḥāh*) non gradisci, gli orecchi mi hai aperto, non hai chiesto olocausto (*'ōlāh*) né offerta di espiazione (*ḥāṭa'h*). Allora ho detto: «Ecco, io vengo. Nel rotolo del libro su di me è scritto di fare la tua volontà: mio Dio, questo io desidero; la tua legge è nel mio intimo». Si può supporre che il Salmista stia rispolverando una vecchia sentenza di Geremia e della sua scuola (Ger 7,22)⁴⁵ secondo cui il sacrificio non era tra le prescrizioni donate da Dio all'uomo nel deserto. Il salmista dichiara in una sorta di intuizione (mi hai aperto gli orecchi) che Dio non desidera dall'uomo alcun tipo di sacrificio – si noti che sono menzionate le 4 tipologie più importanti – bensì l'adempimento della sua volontà e dei suoi comandamenti scritti nel rotolo del libro e iscritti nel cuore. Qui il rifiuto del sacrificio non è condizionato dall'assenza del tempio ma è assoluto. Il focus non è tanto sul pentimento e sulla contrizione bensì sull'osservanza della volontà di Dio e della legge. Come fa notare Grottanelli (2001), l'orizzonte in cui muove il Salmo è scritturale, presuppone con ogni probabilità la stesura di un testo scritto e si basa sul contrappunto sacrifici-obbedienza. Lo stesso dicasi per il Salmo 69 dove l'autore, dopo aver descritto la situazione di miseria e sofferenza in cui versa, dichiara: "Voglio lodare il nome di Dio con canti, voglio esaltarlo con un ringraziamento (*tôdāh*), e ciò sarà gradito a Dio più di un toro, di un torello con corna e zoccoli" (Sal 69,31-32). Può darsi che talora la messa in secondo piano del sacrificio rispondesse ad una reale impossibilità economica, ma nel lamento dei poveri, questi limiti divengono funzionali all'affermazione di nuove prassi culturali, come la liturgia della parola.

Vi sono poi alcuni indizi contenuti nei Salmi che suggeriscono che le cerchie religiose degli strati inferiori celebrassero delle assemblee religiose distinte dal culto del tempio, in casa o in luoghi appositi (sinagoghe) nelle quali il salterio svolgeva un ruolo importante. L'usanza delle lamentazioni collettive e delle riunioni di preghiera inaugurate durante l'esilio dovette infatti proseguire anche in epoca post-esilica tra quelle classi sociali che avevano ancora di che dolersi ma che guardavano al futuro con fiducia e lo dimostravano con i canti di ringraziamento (Sal 22,26; 35,28; 40,4; 69,31; 100,4). Gli incontri dovevano svolgersi soprattutto in occasione di cerimonie del microculto ma, purtroppo, le notizie sull'organizzazione di alcune feste private così significative per la storia della religione, come la pasqua, sono estremamente scarse. A giudicare da alcuni Salmi, si celebravano probabilmente funzioni culturali con preghiere e promesse per i poveri in cui si ravvivava la certezza e la memoria della salvezza ancora lontana (E.S. Gestenberger, 2001). Invalse l'uso di pregare nelle riunioni culturali della comunità o in gruppi comunitari recitando salmi individuali in cui si accostava il

⁴⁵ "Io però non parlai né diedi ordini sull'olocausto e sul sacrificio ai vostri padri, quando li feci uscire dalla terra d'Egitto, ²³ma ordinai loro: «Ascoltate la mia voce, e io sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo; camminate sempre sulla strada che vi prescriverò, perché siate felici»".

destino del singolo sofferente, i suoi conflitti interiori, la minaccia rappresentata dai suoi nemici e la sua fiducia all'intera comunità di Israele.

7. Riflessioni conclusive

Dopo le grandi concettualizzazioni dell'epoca esilica, l'età persiana rappresenta il tempo della messa in opera, della realizzazione e della sperimentazione delle nuove idee.

In epoca post-esilica giungono a maturazione prassi culturali molto diverse tra loro. I riti sacrificali, già abbondantemente presenti in età monarchica, riprendono a pieno ritmo nel Tempio ricostruito aumentando in numero e d'importanza. Alle antiche prassi si aggiungono ora i sacrifici di espiazione e riparazione, *ḥāṭṭa't* e *'āšām*, che rispondono alle esigenze teologiche sempre più incalzanti di purezza e santità dell'uomo. L'ormai consolidata interpretazione jahvistica della storia che attribuisce all'uomo la causa delle sventure, acuisce infatti il senso di peccaminosità dell'essere umano e lo spinge compulsivamente a mondarsi da impurità e peccati. Le celebrazioni pubbliche constano perciò sempre di almeno un *ḥāṭṭa't* (a parte il Sabato) ed è istituita una cerimonia apposita, il gran giorno dell'espiazione, per purificare tutta la comunità in vista del nuovo anno.

Il significato dei sacrifici riflette le esperienze storiche vissute dal popolo di Israele e si inserisce all'interno delle specifiche teologie elaborate in epoca post-esilica. Nell'analisi dei singoli sacrifici abbiamo perciò identificato una logica *impersonale* di purificazione della colpa in cui il sangue svolge una funzione detergente sui luoghi ed oggetti santi arginando così la potenza e la minaccia del sacro contaminato (*ḥāṭṭa't*); una logica impersonale apotropaica, in cui il male è simbolicamente allontanato, estromesso dalla comunità, attraverso l'invio nel deserto del capro emissario, la liberazione dell'uccello caricato dell'impurità ecc.; una logica *interpersonale* di dono pacificatorio a Dio in cui la vittima, prelevata dai beni dell'uomo, funge da strumento riconciliatorio con Dio (*'ōlāh*, *'āšām*); infine una logica *interpersonale* di dono di omaggio o ringraziamento in cui l'offerta si configura come una restituzione al Dio sovrano di tutto ciò che gli appartiene o un segno di riconoscenza e sottomissione (*minḥāh*, Salmi). Non abbiamo invece rilevato una logica di espiazione vicaria penale in cui la vittima sacrificale fungerebbe da sostituto per il colpevole meritevole di morte.

Accanto al culto sacrificale vanno però affermandosi tra i circoli sapienziali modalità di devozione alternative che comprendono opere di giustizia sociale, l'obbedienza ai comandamenti di Jahvè, riunioni liturgiche basate solo su preghiera e supplica, esperienze già sperimentate forzatamente in esilio e ora ritenute da alcuni più autentiche del culto sacrificale e ad esso espressamente preferite e anteposte.

Sia la teologia sacerdotale, sia la teologia sapienziale tendono a spostare il male, da fenomeni esterni e indipendenti dalla volontà umana (Dio, demoni), all'uomo e alle sue azioni. Il processo riesce però solo parzialmente alla teologia sacerdotale che oscilla tra

la concezione di un dio irato e collerico che punisce l'uomo, e un dio fragilmente sacro che teme la contaminazione proveniente dai peccati umani. In un caso la concezione della colpa rimane persecutoria⁴⁶ e i riti di espiatione sono dettati dal timore della punizione; nell'altro invece la colpa diviene depressiva, e i sacrifici puntano a risanare il sacro danneggiato dall'impurità. In entrambi i casi però la minaccia della collera di Dio o dell'errore umano non sono mai realmente scongiurati. La teologia sapienziale compie invece un ulteriore passo avanti, mostrando di avere assimilato la riflessione del Deutero-Isaia e di volerla rivisitare in una chiave nuova. L'uomo concepito come "nato nel peccato" e incline al peccato catalizza su di sé il male e depura Jahvè dai tratti persecutori e collerici, trasformandolo in un Dio misericordioso e giusto che salva e libera l'uomo pio e obbediente. Per l'uomo colto, Dio diviene così, anche nell'angustia, nell'imprevedibilità e nella sofferenza della vita, una figura protettiva, simbolo di un bene non intaccato, che funge da aspirazione e traino per un progressivo perfezionamento interiore e avvicinamento a Dio. Per l'uomo povero e debole, che vive su di sé il male come una realtà sperimentata ogni giorno, questa visione offriva invece la possibilità mai rassegnata di un riscatto e di un futuro benessere. Per entrambi l'idea di un'equa retribuzione consentiva di pensare la propria esistenza in un orizzonte di senso in cui la giusta sofferenza sarebbe stata premiata e la sfrontatezza degli avversari sarebbe stata punita.

La riflessione del libro di Giobbe si spinge ancora un po' oltre e, criticando la radicalizzazione e la semplificazione della retribuzione, giunge a rimettere in dubbio l'assoluta bontà di Dio (dotato per lo meno di una controparte diabolica), e la certezza di una vita felice e senza difficoltà per l'uomo pio. Talora proprio l'uomo retto subisce le più terribili disgrazie, ma ciò non si configura come una punizione equa o insensata bensì come un'occasione, una prova. La sofferenza è inserita così all'interno di una visione prospettica in cui essa stessa può divenire accettabile e fonte di ulteriore prosperità se costantemente interrogata. L'autore intravede nel coraggioso e mai sopito interrogativo di Giobbe sul proprio male e sulla propria sofferenza, la possibilità del bene e del suo rinnovato benessere.

⁴⁶ Dal punto di vista psicologico, la percezione della colpa per l'immolazione animale è di carattere persecutorio, dettata cioè dalla paura della punizione, e non di carattere depressivo, dettata dal timore di avere ferito. Un senso di colpa depressivo per l'uccisione di animali non è mai espressamente attestato nella Bibbia

PARTE III

Capitolo 12

RIFLESSIONI TEORICHE CONCLUSIVE

Il materiale documentario raccolto nell'analisi storica ci permette ora di fare qualche riflessione sul sacrificio in generale, riprendendo e riesaminando le principali teorie sul sacrificio esposte nella parte iniziale del lavoro. La dissertazione sui vari temi di approfondimento seguirà l'andamento stesso del rito sacrificale israelitico nella sua forma codificata nel Levitico.

1. Presentazione della vittima a Dio: declinazioni dell'atto del dono

Come abbiamo visto, nel sacrificio Levitico due atti fondamentali precedevano l'immolazione: la presentazione della vittima davanti a Jahvé (Lv 3,1) e l'imposizione delle mani su di essa da parte dell'offerente. Analizziamo brevemente questi due atti rituali essenziali. (I) La presentazione comportava l'elevazione (Es 29,24.26; Lv 7,30) e talora l'agitazione stessa dell'offerta davanti a Dio (Lv 8,29), ma per le vittime animali, essendo tale procedura disagiata¹, era sufficiente esporre la vittima al gradimento di Dio. L'espressione "davanti a Jahvé", letteralmente "in faccia a Jahvé" (*lipnê yhw*) indicava semplicemente "il santuario", oppure rimandava alla presenza materiale e simbolica di Dio che assisteva al sacrificio, lo ospitava nella sua casa, sorvegliava l'intera azione rituale in qualità di giudice e destinatario. Tale atto preliminare definiva dunque la cornice religiosa jahvista all'interno della quale doveva compiersi il rito e poneva Dio quale beneficiario e arbitro dell'offerta.

(II) L'imposizione della mano sulla vittima (*s^e mîkâh*) è invece stata diversamente interpretata dagli studiosi:

1. come atto mirante a trasmettere l'impurità o i peccati dall'offerente alla vittima o a sancirne l'identificazione;
2. come atto finalizzato a decretare una vittima su cui convogliare l'aggressività;
3. come espressione di vicinanza e comunione tra la vittima e l'offerente;
4. come atto che esprime il dono, il passaggio di proprietà dell'offerente a Jahvé e la sua rinuncia.

(1) La prima ipotesi, proposta in genere dai sostenitori della teoria dell'espiazione vicaria penale, si basa sul caso unico di Lv 16,21 relativo al gran giorno dell'espiazione, in cui l'imposizione delle mani² sulla vittima avviene contestualmente alla confessione dei peccati, che in questo modo si riversano sul capo dell'animale. Analogamente ai riti

¹ Nm 8,11 riporta un rito di elevazione riferito ai Leviti, ma si trattava con ogni probabilità un atto simbolico.

² Moraldi (1956, pp. 253-264) fa notare in proposito che Lv 16,21 è l'unico caso in cui il termine è indicato al plurale *yâdim* "mani".

dei Babilonesi-Assiri e degli Ittiti, l'intera procedura veicola l'idea di una trasmissione dei peccati dall'offerente alla vittima e la loro eliminazione mediante l'espulsione del capro dalla comunità³. Che tale significato di trasferimento del peccato si possa estendere però anche al culto sacrificale israelitico in generale è variamente contestato. Moraldi (pp. 253-264) fa notare che, nel codice levitico, l'imposizione delle mani non è mai affiancata da un'esplicita confessione dei peccati e che essa è prevista per tutti i sacrifici, anche quelli non finalizzati all'espiazione, come il sacrificio di comunione *zebah, š^elāmîm*. Queste considerazioni ci spingono a rigettare l'estensione del modello del rito di *yôm hakkippurîm* a tutti i sacrifici animali e a rivolgerci ad altri passi, per comprendere appieno il significato del gesto.

(2) Al di fuori delle occasioni rituali, il gesto della *s^e mikâh* compare per sancire un'investitura (Num 8,10), conferire autorità e potere a un soggetto prescelto (Num 27,18-23), predicare solennemente una denuncia su qualcuno (Lv 24,14). I primi due casi possono essere compresi sotto il comune denominatore dell'immissione in un nuovo incarico, il terzo invece allude ad un atto ufficiale di giudizio. Benchè ne conseguano risultati diversi, il gesto, pubblico e solenne, presuppone tre soggetti/parti in gioco: colui che impone la mano, colui sulla quale la mano è imposta, un osservatore alla cui presenza è compiuto l'atto. Quest'ultimo può essere Dio, il popolo, un altro individuo ma non può mancare per l'efficacia del rito, funge da osservatore, da giudice, da garante del giuramento.

Levitico 24,14 e Daniele 13,34 espongono due casi di denuncia pubblica fatta dai testimoni sul presunto colpevole proprio mediante l'imposizione della mano (cfr. anche il giuramento di Dt 21,6-7); ad essa seguiva la lapidazione istantanea. L'episodio di Dan 13,34, è estremamente significativo a riguardo e ci permette di fare un collegamento con la teoria di Girard, esaminata nella prima parte del lavoro. Nell'episodio, Susanna, dopo aver respinto le pro-offerte di due laidi anziani, è da essi accusata ingiustamente di essersi unita ad un giovane ragazzo e di aver tradito il marito. La denuncia pubblica davanti alla gente riunita è sancita proprio dall'imposizione delle mani dei due anziani e da una solenne, circostanziata, e falsa, testimonianza. Il popolo inizialmente crede e condanna Susanna ma poi l'intervento di Daniele svela l'inganno dei due uomini e salva la giovane innocente. Girard (2001) intravede in questo passo una conferma del meccanismo vittimario; la violenza intraspecifica che nasce dalla frustrazione del desiderio, ben illustrata dal rifiuto di Susanna, trova una temporanea scarica nel convergere su una vittima riconosciuta colpevole, la giovane innocente. Interessante è notare che il gesto della *s^e mikâh*, implica anche spazialmente la convergenza su un centro, e inserita nel meccanismo del capro espiatorio, viene a rappresentare il preludio dell'aggressività mimetica⁴. Sebbene tale significato sia ben ravvisabile nei due passi testè menzionati; risulta tuttavia difficile estenderlo ai sacrifici animali in generale.

³ Non è invece documentata precisamente l'idea dell'identificazione tra l'offerente e la vittima come nei rituali dei popoli del Vicino Oriente antico, attraverso vestimenti e formule particolari (cfr. cap. 6).

⁴ Per l'autore l'episodio biblico dimostra però nella figura di Daniele anche un'istanza forte che si oppone a questo meccanismo rompendo l'unità mimetica della folla ispirata dalle accuse e svelando l'inganno.

Dobbiamo però rilevare che una componente di giudizio e condanna insita nel gesto compare anche nell'episodio narrato in Giovanni 8,7, dove Gesù frena la lapidazione contro l'adultera, probabilmente anticipata proprio dall'imposizione delle mani, svelandone la componente di giudizio feroce, che non può che ritorcersi contro l'accusatore stesso. Ciò fa pensare che la pratica dell'accusa pubblica fosse in uso fino all'epoca di Gesù e che il gesto della *s^e mikâh* fosse fortemente intrisa del senso del giudizio umano. Ad ogni modo anche l'applicazione di tale nozione a tutti i casi di *s^e mikâh* appare forzata e va perciò affiancata da altre proposte interpretative.

(3) E' opportuno menzionare ad esempio l'ipotesi di Bertholet secondo cui il gesto manifesterebbe una forma di unione tra l'offerente e la sua offerta. Con essa l'uomo dichiarerebbe il suo collegamento con la vittima e parteciperebbe all'intera procedura sacrificale. Tale considerazione appare verosimile ma non è supportata da evidenze probanti.

(4) L'opinione più accettata è quella secondo cui la *s^e mikâh* sia un atto innanzitutto oblativo. Con essa l'uomo manifesterebbe sia il collegamento con la vittima che gli appartiene, sia il suo dono a Dio. A tale conclusione concorrono diverse considerazioni: la pregnanza della dimensione donativa nel sacrificio levitico, la preliminare presentazione a Dio quale destinatario dell'offerta, la predilezione per animali domestici con cui l'uomo intrattiene un legame reale e simbolico, e la richiesta di vittime pure, compatibili con la sacralità del destinatario. Di questa opinione è ad esempio Moraldi che afferma: «Un concetto ammesso da tutti gli studiosi ed espresso chiaramente nel sacro testo è che il Levitico abbia raggruppato tutti i sacrifici sotto l'aspetto del "dono". Con il rito della *sekimah* l'offerente esprime la sua offerta a Dio. L'inquadramento del rituale levitico concorda bene con tale aspetto: l'offerente presenta la sua vittima davanti a Jahvé, pone su di essa la mano – offrendola così al suo Dio – e poi egli stesso la uccide. Anche la continua ripetizione della perfezione che deve avere la vittima, il fatto che debba sempre appartenere agli animali "mondi" ed in specie ai bovini, o ovini, o caprini – e quindi animali domestici – pone in risalto la qualità di dono personale» (1956, p. 262). Abbiamo in precedenza rilevato, dall'analisi delle occorrenze di *kipper*, come il dono personale avesse intrinsecamente valore espiatorio in quanto rinuncia umana e garanzia della riconciliazione con Dio. Così la presentazione della vittima a Dio e l'imposizione della mano equivarrebbero nel loro complesso ad una dinamica donativa in cui l'uomo dichiara simbolicamente di privarsi di un bene che gli appartiene per offrirlo generosamente a Dio. Va notato del resto che la relazione tra i due partner dello scambio non è simmetrica e dunque l'offerta contiene anche una componente di soggezione e riverenza.

Se dunque la logica del dono appare preponderante in questa fase del rito sacrificale ed è centrale nella teologia sacerdotale del Levitico, dobbiamo però domandarci, recuperando l'analisi storica, in che modo essa muta nel corso della storia di Israele.

(I) Nell'antico sacrificio pasquale, risalente all'epoca nomade⁵, non abbiamo riscontrato elementi probanti a favore di un'originaria funzione di dono nel sacrificio israelitico (cfr. Tylor). Il rito mette infatti in risalto le aspersioni di sangue a scopo propiziatorio e il pasto comunitario, ma non è menzionata né la presentazione della vittima, né, in modo significativo, la disposizione della carne sull'altare per Dio; la vittima era infatti arrostita sul fuoco e interamente consumata dai membri della famiglia e del clan. Il sangue era raccolto in un catino e non era certamente consumato, ma non è fatta alcuna menzione del grasso più tardi attribuito rigorosamente a Dio.

Alcuni autori (Lods, 1930; Oesterley, 1937; cfr. capitolo 7) hanno ipotizzato la presenza di semplici rituali di offerta anche in epoca nomade ma si tratta pur sempre di congetture che non hanno ricevuto conferma testuale. Ne concludiamo che i dati più attendibili in nostro possesso non ci permettono di ravvisare nel sacrificio israelitico più antico, una funzione preponderante di dono alla divinità. Anche in epoca statale il sacrificio *zebah* si configura solo parzialmente come un dono, dal momento che implica l'assegnazione a Dio del sangue e del grasso, parti di scarso valore a ben vedere, per quanto connotate come elementi sacri spettanti a lui solo. Anche nella *thysia* greca (un equivalente dello *zebah* ebraico) erano bruciate agli dèi le ossa e il grasso, che non erano certamente le parti più gradevoli al gusto⁶, mentre tutto il resto della vittima era arrostito e consumato dai commensali. E' probabile che il povero dono agli dei fungesse da escamotage e autorizzazione per l'alimentazione carnea⁷.

(II) Con l'insediamento in Palestina e il passaggio alla vita sedentaria e al lavoro agricolo abbiamo testimonianza anche di offerte alimentari incruente, come l'uso di disporre i pani di presentazione sulla tavola di Dio. Questi avevano certamente valore donativo, anche se poi erano smaltiti dagli addetti al culto. Nello stesso periodo, l'introduzione del sacrificio *'olāh*, su impronta dei rituali cananei, segna una svolta cruciale nella messa in risalto della funzione oblativa: la combustione della vittima sull'altare si presta a veicolare l'idea del dono totale a Dio e indirettamente della rinuncia umana; al contempo evoca la manifestazione del fuoco divoratore di Dio che consuma l'offerta alimentare. L'olocausto però non si esauriva nell'atto dell'offerta ma aveva delle precise finalità: placare la collera di Dio (1 Sam 7,9; 2 Sam 24, 21-25), ingraziarsi i suoi favori (1 Sam 7,9). Possiamo dedurre perciò che in epoca prestatatale il sacrificio *'olāh*, venga a coincidere con la fase che Tylor ha indicato come la prima fase del processo donativo: il dono finalizzato all'ottenimento di un vantaggio umano (*do ut des*).

(III) In età monarchica, parallelamente allo sviluppo della concezione della regalità di Jahvé, abbiamo riscontrato un'altra sfaccettatura dell'atto del dono, contigua a quella che Tylor ha definito "omaggio". L'olocausto è connotato in modo particolare come un

⁵ Abbiamo illustrato il sacrificio di Pasqua al capitolo 6.

⁶ Il mito narrato nella *Teogonia* di Esiodo spiega questa iniqua spartizione delle carni tra uomo e Dio ricorrendo a un inganno di Prometeo.

⁷ Si noti anche la differenza che intercorre tra lo *zebah* e i sacrifici di offerta dei Babilonesi-Assiri che consistevano di ricchissimi banchetti per la divinità e dove la dimensione dell'offerta alimentare era evidentemente preponderante.

dono di riverenza al Dio troneggiante nel Tempio di Gerusalemme e nel sacrificio *zebah* è posto l'accento su quelle sostanze che vanno rese a Dio in quanto a lui tutto appartiene, più che sul pasto umano. Allo stesso modo il sacrificio *minḥāh* (poi connotato come offerta vegetale), è concepito come un tributo volto a mostrare riverenza (1 Sam 10,27), omaggio (Gn 32,14.19.21), e sottomissione politica (Gdc 3,15.17). In questa configurazione teologica, come abbiamo notato analizzando il verbo *kipper* (vedi appendice), il dono può assumere anche la funzione di riscatto della propria vita spettante originariamente a Dio: una somma di denaro devoluta al tempio libera temporaneamente (per un anno) la vita umana dalla proprietà di Jahvé.

(IV) In epoca post-esilica, dopo la ripresa del culto sacrificale, la nozione di dono è attribuita all'olocausto, al sacrificio di comunione e all'offerta vegetale designate con l'espressione "sacrificio di profumo gradito". Ma l'attribuzione della funzione di dono alimentare allo *zebah š'elāmîm* è un'evoluzione tardiva.

La dinamica dell'abnegazione, individuata da Tylor quale terza fase, la si è riscontrata più che nei riti sacrificali, in alcuni atti di autorinuncia e autoprivazione, ad esempio nella pratica del digiuno (1 Sam 14,24; 2 Sam 12,21-23), nell'uso di "vestire il sacco" (2 Sam 3,31; 1 Re 21,27-29; 2 Re 19,1; Is 20,2; 22,12; Ger 6,26), nella rasatura del capo (Is 22,12), nell'uso di cospargersi di cenere sul corpo (Ger 6,26; Ez 27,30; Dan 9,3), e di polvere sul capo (Gios 7,6; 2 Sam 13,19; Ez 27,30).

Più che collocarsi necessariamente come stadi evolutivi le fasi identificate da Tylor esprimono modalità donative diverse che possono trovarsi anche compresenti in una stessa epoca storica.

2. Uccisione: il ruolo della violenza nel rituale sacrificale

L'immolazione della vittima animale aveva certamente un ruolo chiave nel culto israelitico, dal momento che dava il via a tutta la procedura del rituale. Tuttavia la sua centralità nell'economia del rito è discussa: da un lato essa sembra essenziale perché avveniva "davanti a Dio" e non in apposite cucine come presso i Babilonesi-Assiri, dall'altro presenta caratteristiche peculiari rispetto ad altre fasi del sacrificio poiché la vittima era scannata dall'offerente e non dal sacerdote, e non avveniva direttamente sull'altare bensì al fianco. Questi accorgimenti fanno pensare che l'uccisione avesse un carattere diverso rispetto ad altre procedure, e che fosse anch'essa preliminare ad atti più importanti, come il consumo della vittima e la combustione sul fuoco.

La radice semitica *zbh* (*dbh*) con cui si forma il nome più antico del sacrificio *zebah* e il verbo *zābah* "macellare", ha il significato originario di sgozzare e potrebbe riferirsi ad una particolare procedura di immolazione che prevedeva il taglio della gola e la fuoriuscita del sangue dalla carotide, prassi che consentiva di raccogliere facilmente il sangue in un catino e utilizzarlo per altri scopi rituali. Altri ritengono che *zebah* significasse specificamente uccidere per mangiare (Milgrom, 1991, p. 218) e che dunque l'atto dell'uccisione prelude all'atto centrale del consumo della carne. *Zebah*

ad ogni modo è sempre utilizzato per offerte di vittime animali, dunque il suo significato precipuo è legato all'immolazione cruenta.

Riprendiamo ora alcune questioni teoriche sollevate nella prima parte del lavoro alla luce delle nozioni acquisite in sede storica.

(I) La prima domanda che ci poniamo sulla scia della teoria di Girard è: quanto il sacrificio assolve ad una funzione psicosociale di scarica della violenza e di riconciliazione attraverso l'uccisione ritualizzata della vittima? Abbiamo pochi indizi che ci consentono di dimostrare tale ipotesi. Oltre al succitato testo di Daniele, il caso più pregnante è il sacrificio dei discendenti di Saul voluto dai Gabaoniti per punire la trasgressione di un patto (2 Sam 21,1-9). Il racconto mostra proprio come una situazione di conflitto tra Israeliti e Gabaoniti, viene a cessare con l'esecuzione di un sacrificio umano. Tuttavia è opportuno fare alcune precisazioni: il testo non illustra l'attuazione di una violenza ingiusta e indiscriminata ma si premura di spiegare le ragioni dell'immane punizione, adducendo la trasgressione dell'antico patto e il legame parentale delle vittime con il vero colpevole Saul; inoltre non è presente del tutto l'unità mimetica poiché nella narrazione emerge il tentativo di Davide di salvare i suoi compatrioti ed è ben espresso il dolore del lutto nella figura di Rispa. Se l'ipotesi di Girard è dunque ravvisabile con le dovute precisazioni in questo episodio e in alcuni casi di lapidazione sopra menzionati, non è però ricontrabile con evidenze empiriche per il sacrificio *animale*, ad eccezione forse del capro espiatorio nel *gran giorno dell'espiazione* dove l'imposizione delle mani del popolo sul capro potrebbe alludere, come già rilevato, ad una convergenza del male sulla vittima e poi, con l'allontanamento di questa, all'espulsione di ogni male ed elemento conflittuale dalla comunità⁸.

Che nell'antichità l'uomo esprimesse una violenza verso il prossimo, è fuor di dubbio, ma che il sacrificio animale presso gli israeliti permettesse parzialmente di scaricare tale impulso in modo ritualizzato verso la vittima animale non risulta in conclusione appurato. Se esaminiamo il sacrificio presso gli Egizi, quale atto simbolico di dominio e assoggettamento del nemico, ben espresso dall'uso prevalente di animali selvatici ritenuti appartenenti al dominio di Seth e del caos, ci accorgiamo che in questa configurazione simbolica l'aggressività verso la vittima era parte integrante del sacrificio, così come la sua espressione nel rituale di uccisione. L'uccisione equivaleva alla distruzione dei nemici del faraone e del paese, dunque era di per sé perfettamente legittima. Tuttavia presso gli Israeliti, la vittima era scelta pressoché sempre tra gli animali domestici, bovini e ovini, talora anche uccelli allevabili come colombe e tortore, su cui si basava la modesta economia dei pastori nomadi e successivamente degli allevatori, perciò la loro uccisione più che evocare la distruzione di un nemico/altro, doveva rimandare all'offerta di qualcosa di personale, frutto del lavoro dell'uomo e della sua fatica (cfr. Marx, 2000, p. 15-16).

⁸ Cfr. Deut 21,21: "Allora tutti gli uomini della sua città lo lapideranno ed egli morirà. Così estirperai da te il male, e tutto Israele lo saprà e avrà timore".

(II) L'ipotesi freudiana che nel sacrificio si celi una componente di odio verso il padre/autorità canalizzata sull'animale non è tematizzata espressamente nei testi biblici esaminati⁹. Se essa è presente rimane ampiamente al di sotto del livello della coscienza religiosa israelitica perché Jahvé, come dio sovrano, entità sublime e ineffabile, garante dell'autorità e della giustizia, è sempre preservato dall'odio umano con argomenti razionali, anche quand'egli appare terribile ed ingiusto (cfr. Giobbe), e la ribellione contro Dio – reiterata nel racconto biblico – non ha mai esito positivo per l'uomo ma è sempre latrice di danno e sciagura. L'uomo biblico vive all'ombra del padre e sotto la sua egida e un semplice atto di negligenza verso Dio è degno della terribile punizione. Questa sottomissione dell'uomo di Israele al dio biblico rende improbabile che possano emergere pensieri e atteggiamenti aggressivi e ostili verso Dio, ma non impedisce in linea di principio che essi possano essere covati sotto il livello della coscienza e possano presentarsi in modo mascherato. A tal proposito ci viene in aiuto la riflessione di Money Kyrle il quale, con argomenti tratti dalla psicoanalisi, mette ben in luce come la rabbia provocata dalla sudditanza a Dio, impossibilitata a esprimersi per la paura della ritorsione, venga con un meccanismo di proiezione, attribuita a Dio stesso, che diventa perciò un implacabile giustiziere, che l'uomo può tenere a freno solo accettando ed espianando la colpa che grava su di sé. Un meccanismo analogo si potrebbe ravvisare in occasione della distruzione del tempio di Gerusalemme: l'odio per un Dio che non ha preservato il suo popolo dalla catastrofe ma lo ha sottomesso ai nemici, odio rimosso perché interdetto, si trasforma, cambia di segno e direzione, e ricade sull'uomo stesso come senso di colpa. I frequenti rituali di espiazione di epoca post-esilica potrebbero perciò proprio nascondere un'aggressività negata verso Dio. Si tratta ovviamente di una ricostruzione dei meccanismi inconsci che trova solo conferme indirette.

Se pensiamo al mondo popolato di entità benevole e demoniache caratteristico dei popoli del vicino oriente antico, ci accorgiamo che la chiara differenziazione divina tra bene e male consentiva di esprimere ostilità verso i demoni, ritenuti responsabili della disgrazie, senza che ciò provocasse un conflitto interiore; e amore, cura e sollecitudine verso gli dei benevoli, portatori di prosperità. I demoni erano nemici dichiarati dell'uomo e pertanto potevano essere ingannati, soddisfatti in modo vicario, simbolicamente allontanati e distrutti con gesti magici/simbolici. Analogamente i rituali cruenti miravano a propiziarsi gli dei, accattivarsi i loro favori e la loro benevolenza, con ingenuose confessioni volte a suscitare la pietà per il presunto peccatore.

L'assimilazione delle due parti, dio e demone nella figura del Dio unico israelitico rese estremamente più complessa l'immagine divina. Fortuna e sventura, abbondanza e miseria, potenza e debolezza derivavano sempre dalla stessa entità suprema, di modo tale che il disappunto e la delusione umana per una condizione negativa non potevano più esprimersi liberamente verso l'entità demoniaca, ma andavano rimossi in nome della devozione al dio unico. Il male, la disgrazia, la sventura vennero così ricompresi come interventi di Dio volti a punire il peccato umano.

⁹ Inoltre la figura genitoriale godeva nell'Israele antico di un rispetto e un prestigio tale (documentato dal quarto comandamento) che è difficile pensare che fosse ammessa ed espressa una forma di aggressività nei suoi confronti.

Se dunque era presente una forma di aggressività verso il padre, ovvero Dio, la possiamo arguire solo indirettamente dalla presenza di una forte coscienza del peccato, e dai numerosi rituali di espiazione di epoca esilica.

(III) L'uccisione dell'animale nel sacrificio potrebbe invece celare un'aggressività più vistosa nei confronti della madre. A tale ipotesi contribuisce la constatazione che le vittime animali e le offerte vegetali sono entrambi prodotti della natura, intesa come la femmina partoriente dell'animale e come madre-terra. Uccidere o incenerire i suoi frutti potrebbe essere una forma di emancipazione cruenta dell'uomo da colei a cui deve la vita. Come mi fa notare E. Giannetto, il neolitico con l'invenzione dell'agricoltura, intesa come un intervento umano su un suolo vergine, e l'addomesticamento degli animali per i lavori di fatica, segna un passaggio chiave in questo processo che porta alla definitiva affermazione della società patriarcale, a danno della natura-madre¹⁰. L'uccisione sacrificale potrebbe essere così un'ulteriore espressione di una configurazione culturale in cui la presa di potere dell'uomo sulla natura, fa sì che gli animali diventino oggetti sacrificabili. Robertson Smith (1889) e Freud (1912/13) hanno ipotizzato che la pratica della pastorizia, privando l'animale del suo carattere sacro e pericoloso, abbia inaugurato l'immolazione di animali domestici su larga scala. Entrando nel mondo dell'umano, divenendo una proprietà umana, l'animale diveniva oggetto di possesso e di scambio.

Dal momento in cui l'animale diventa un oggetto di proprietà dell'uomo, di cui egli può disporre a piacimento, e su cui egli basa la propria economia e sussistenza, l'atto dell'uccisione cambia decisamente di segno: non più simbolo di un'affermazione umana contro le forze cieche della natura, ma oggetto-sé (Kohut H., 1978), ovvero una parte interiorizzata che assolve a specifici bisogni a favore della costruzione del sé umano. Così l'animale, che vive a stretto contatto con l'uomo, viene a rappresentare una parte interna che garantisce la vita e la sussistenza, di modo tale che la sua uccisione implica sempre anche la soppressione e l'annullamento di una parte di sé.

Se accogliamo questo punto di vista psicologico intrapsichico del sacrificio, potremo fare qualche riflessione in più. Dio rappresenterà nella psiche la parte super-egoica morale e censoria, mentre l'animale, le parti emotive e piccole. La psicoanalisi freudiana ci dice che quanto più l'istanza superegoica diventa preponderante nella personalità, tanto più sarà richiesto all'io/uomo di aderire a un modello di integrità e perfezione ideale a scapito delle parti più fragili e sensibili. In una certa redazione sacerdotale, possiamo osservare un processo analogo laddove è richiesto all'uomo uno standard di santità elevatissimo (Codice di santità), applicabile sia al singolo sia

¹⁰ Giannetto scrive: l'origine dell'agricoltura e dell'allevamento, che sostituiscono la raccolta e la caccia come fonti di sostentamento, sembra associata a dei rituali di offerte vegetali e sacrifici animali alle divinità, ed è quindi strettamente connessa alla trasformazione della religione in culto sistematico e sacrificale (2005, p. 37)

all'intera comunità¹¹. E' evidente che tale modello di purezza per l'uomo può essere realizzato solo a costo di sacrificare le parti di sé più deboli, fragili ed emotive. Perciò ipotizziamo che quanto più la figura di Jahvé diviene un'istanza interna richiedente e persecutoria, tanto più l'uomo si sentirà vessato, cercherà di sopprimere dentro di sé le parti più deboli e replicherà all'esterno la stessa vessazione su altri più indifesi, gli animali. Sono arcinoti i casi di bambini che, avendo sperimentato un insegnante severa e punitiva, a casa ribaltano la situazione subita a scuola e giocano a fare gli insegnanti altrettanto inflessibili con i loro alunni immaginari. Il gioco consente al bambino di rivivere la dinamica subita nel ruolo di vittima controllandola però attivamente e identificandosi con l'aggressore; ciò permette di deviare all'esterno l'oppressione subita e dunque di scaricare la frustrazione, tuttavia la dinamica sadica interiorizzata persiste e, nel punire gli allievi immaginari, il bambino rimprovera in realtà le parti deboli del Sè. Possiamo immaginare che il sacrificio animale nell'Israele antico svolga una funzione analoga nell'economia psichica collettiva? L'uomo, vessato da un Dio punitivo ed esigente, si pone al suo posto e sacrifica parti di sé accessorie, i suoi animali domestici? Se riprendiamo la trattazione storica, troveremo informazioni interessanti in proposito. Benchè la collera, l'irascibilità e l'imprevedibilità di Dio siano tratti di Jahvé fin dall'epoca mosaica, tali caratteristiche sono accentuate a partire dalla riflessione teologica esilica. L'interpretazione della catastrofe come punizione divina fa sì che il Dio sia concepito come un giudice terribile e inflessibile e l'uomo sia ritenuto il responsabile di ogni contaminazione e impurità¹². Ebbene, se l'uomo volesse realizzare il principio di santità ideale del Super-Io, dovrebbe teoricamente annientare sé stesso come uomo, intrinsecamente imperfetto, ma poiché nell'uomo esiste una forte pulsione alla sopravvivenza (pulsione di vita), egli trova degli escamotage e invece di sacrificare sé stesso, sacrifica piccole parti di sé, espelle ritualmente elementi di impurità. Di conseguenza la riflessione esilica prelude alla pratica sacrificale espiatoria di epoca post-esilica. L'animale diviene sia la parte debole sacrificata al dio punitivo, sia lo strumento da cui ricavare il liquido lustrativo, il sangue con cui depurarsi da ogni macchia. Come nel caso del bambino summenzionato, l'atto distoglie dal senso di impotenza ma preservando una dinamica sadica.

¹¹ Il comando di santità e perfezione è imposto anche all'intera comunità di Israele, di modo tale che il peccatore dovrà essere messo a morte per "estirpare il male dalla casa di Israele" (Dt 13,6; 17,7.12; 19,13; 21,21; 22,21.22.24; 24,7).

¹² L'uomo reso oggetto narcisistico della sua istanza interna super-egoica estrinsecata nella figura di Dio che richiede purità e santità massima, per resistere alla sua oggettificazione, rende oggetti gli altri più deboli o parti di sé sacrificabili, le emozioni. Ogni individuo nasce contemporaneamente come soggetto dotato di vita propria e come un oggetto che ha bisogno delle cure dei genitori per sopravvivere. Egli è pertanto fin da principio un soggetto-oggetto. L'emergere della sua soggettività personale non pertanto è un processo totalmente spontaneo, è una conquista che l'uomo fa sfidando le pretese esterne e poi interne di oggettificazione. Ovviamente quanto più i genitori sono in grado di riconoscere le specificità del bambino e far retrocedere i loro bisogni proiettivi, dando spazio al bambino e alla manifestazione spontanea di sé, tanto più il compito sarà agevole. Viceversa un genitore che fa proprio il bambino per i suoi bisogni narcisistici o, peggio, denigratori, renderà l'opera dell'individuo assai più ardua.

Il dio della tradizione sapienziale di Proverbi e Salmi si presenta viceversa come misericordioso, buono, lento all'ira, che ha punito in passato ma ora si è riconciliato e salverà. Tale figura divina mette in luce la dimensione positiva dell'istanza genitoriale interna: la protezione, il limite, la funzione attiva e propulsiva, l'iniziativa, la benevolenza, la magnanimità, la clemenza, caratteristiche che valorizzano la soggettività di una persona e di un popolo. Così considerato, l'uomo può accettare anche di essere povero, misero, *tapeinos* come condizione che può ugualmente condurre alla sua affermazione. Dio diviene il protettore della crescita della persona e della sua singolarità e sotto la sua ala soccorritrice, l'uomo non ha più bisogno di sopprimere le parti fragili e deboli ma può accettarle e curarle, da cui l'impegno degli autori dei Salmi nelle opere sociali. In questa configurazione psichica-teologica, i sacrifici perdono di valore e di importanza perché la funzione di ritualizzazione dell'aggressività su parti di sé, non ha più senso laddove prevalga l'accettazione e il perdono interiore.

Questa ipotesi porta alla teoria dell'espiazione vicaria penale?

Prima di rispondere alla domanda, ci preme definire in modo chiaro in cosa consista questa teoria che abbiamo talvolta criticato nel corso del lavoro.

Alcuni autori – Dhorme 1933, Oesterley 1937, Medebielle 1924, Dussaud 1941, Cazelles 1951, più recentemente Destro-Pesce 2005, Levine 1974, e Milgrom 1991 con riserve – hanno espresso con diverse argomentazioni l'idea che il sacrificio israelitico sia la rappresentazione di un atto punitivo originariamente destinato all'uomo colpevole ma deviato su una vittima animale sostitutiva. Tale teoria sulle seguenti idee:

1. l'uomo con le sue mancanze e i suoi peccati ha mosso la collera di Dio e merita perciò come punizione la morte.
2. Dio benevolmente accetta una vittima animale come sostituto del colpevole, sulla quale si scatenerà la sua giustizia punitiva.
3. l'imposizione delle mani sancisce l'identificazione tra l'offerente e la vittima e il trasferimento su quest'ultima di impurità e peccati.
4. Il sangue della vittima rappresenta l'anima dell'offerente e ne è il sostituto
5. il verbo *kipper* deriva da *kofer* e indica più precisamente l'espiazione mediante un riscatto.
6. Secondo costoro il sacrificio di espiazione funge da modello simbolico per tutte le tipologie di sacrificio.

Come abbiamo sottolineato più volte, la scarsità di informazioni che l'Antico Testamento fornisce circa il significato dell'atto sacrificale, rende sostanzialmente congetturale ogni interpretazione. Tuttavia lo studio di Lv 17,11ss. che abbiamo condotto al capitolo 10, nonché l'analisi delle occorrenze di *kipper* in approfondimento in appendice, ci ha indotti a giungere alle seguenti considerazioni. L'antico Testamento documenta abbondantemente il punto 1, ovvero l'idea che il peccato umano meriti la morte, e, in pochi passi, il punto 5, l'idea che l'espiazione sia una vendetta di sangue. Le prove addotte dagli studiosi per dimostrare gli altri punti non sono invece probanti e si prestano agevolmente ad altre interpretazioni. Di conseguenza un'altra schiera di

studiosi – tra essi in particolare: Gray 1925, Robinson H.W. 1938, Metzinger, 1940, Pedersen 1953, Deiana 2001 – si dichiarano contrari all'idea della sostituzione vicaria penale¹³. Contro l'espiazione vicaria penale gli autori sostengono variamente che: (1) se la vittima fosse destinata a caricarsi della colpa e della punizione umana non sarebbe scelta tra gli animali puri (ciò denota piuttosto l'idea dell'offerta), né sarebbe ritenuta cosa santissima quando autorizzata al consumo dei sacerdoti; (2) nel sacrificio di espiazione l'uccisione è marginale poiché non è compiuta dal sacerdote ma dall'offerente oppure assegnata ai Leviti come compito gravoso; (3) il povero poteva espriare i propri peccati anche con una semplice offerta farinacea, senza il sacrificio cruento; (4) il testo di Lv 17,11ss. allude al potere detergente del sangue e non alla sua identità con l'anima dell'offerente.

Per quanto ci riguarda, abbiamo rilevato che la concezione del dio punitivo e della severa giustizia divina era largamente diffusa ma essa si realizzava mediante atti di giustizia reali, come la messa a morte del peccatore per lapidazione o il pagamento di un riscatto in denaro, non nel rituale sacrificale. Una logica espiatoria di tipo punitivo potrebbe essere subentrata nel sacrificio di espiazione a partire dall'età post-esilica ma ciò non è in alcun caso esplicitamente attestato.

Ora, l'idea, esposta poco sopra, che il sacrificio insceni la dinamica psichica dell'Io che sacrifica le parti deboli di sé in ottemperanza alla richiesta divina della santità è parzialmente imparentata con l'idea dell'espiazione vicaria penale? Ciò che le accomuna è l'idea che la morte della vittima sacrificale rimandi alla rinuncia di una parte di sé; tuttavia vorremmo mettere in luce alcune differenze.

1. La messa a morte dell'animale non evocava la morte dell'offerente, ma la soppressione, rimozione di parti ritenute inadeguate all'ideale di santità.
2. La stessa idea di rimozione, espulsione di elementi negativi è rafforzata dalle aspersioni di sangue a scopo lustrativo;
3. Non riteniamo che tale dinamica psicologica fosse riconosciuta espressamente dai partecipanti al rito, poiché, come abbiamo detto, non ci sono prove sufficienti a sostegno di questa ipotesi. Tuttavia poteva configurarsi come dinamica psichica inconscia corollario dell'idea del dio punitivo.

(IV) L'ipotesi avanzata da Frazer, che il sacrificio implichi una rigenerazione della natura attraverso una morte appositamente procurata di un individuo ritenuto dotato di particolari virtù (cfr. cap. 6) è raramente attestata nell'Antico Testamento. Il racconto di 2 Sam 21,1-14, certamente molto arcaico e poi rivisitato dalla teologia jahvista,

¹³ Contro l'espiazione vicaria penale gli autori sostengono variamente che: (1) se la vittima fosse destinata a caricarsi della colpa e della punizione umana non sarebbe scelta tra gli animali puri (ciò denota piuttosto l'idea dell'offerta), né sarebbe ritenuta cosa santissima quando autorizzata al consumo dei sacerdoti; (2) nel sacrificio di espiazione l'uccisione è marginale poiché non è compiuta dal sacerdote ma dall'offerente oppure assegnata ai Leviti come compito gravoso; (3) il povero poteva espriare i propri peccati anche con una semplice offerta farinacea, senza il sacrificio cruento; (4) il testo di Lv 17,11 allude al potere detergente del sangue e non alla sua identità con l'anima dell'offerente.

potrebbe però testimoniare una tale credenza. E' stato Kapelrud (1955) a dedicarsi a tale interpretazione in dettaglio. L'episodio dell'immolazione dei figli di Saul¹⁴, dietro il movente della trasgressione del patto, potrebbe celare un antico rito della fertilità. A tale conclusione contribuiscono alcuni indizi: il sacrificio voluto dai Gabaoniti dei sette discendenti di Saul si inserisce infatti all'interno di una precisa cornice temporale che rimanda alle fasi del ciclo della natura: la carestia iniziale, il periodo tra il principio della mietitura e la prima pioggia, e la speranza di nuova fertilità; i discendenti di Saul sono tutti giovani figli o nipoti del re; il trattamento dei loro cadaveri è significativo: preservati dagli uccelli rapaci sono infine seppelliti insieme. Il racconto potrebbe attestare un'antica credenza secondo cui la morte di giovani appartenenti alla famiglia reale ed il loro seppellimento garantisse nuova prosperità al suolo, impoverito dalla carestia. Così Kapelrud sostiene che la morte delle vittime reali e il loro seppellimento fosse un rito di fertilità molto potente raccomandato a Davide dai sacerdoti Gabaoniti. Si tratta ad ogni modo di un caso isolato e di una prassi attribuita ai Gabaoniti; il che non ci consente di estendere tale significato ai sacrifici animali praticati dagli Israeliti.

(V) Hubert e Mauss nel loro saggio sul sacrificio (1899) hanno ipotizzato che il sacrificio sia innanzitutto un strumento di slatentizzazione del sacro attraverso l'uccisione. Liberando lo spirito della vittima, l'atto immolatorio consentirebbe il suo trasferimento dal mondo profano al mondo degli dei, mentre il sacro catalizzato con il rito verrebbe a ricadere sul corpo della vittima sviluppando gli effetti del sacrificio (cfr. cap 1). Quest'ultimo avrebbe infatti il potere sia di conferire sacralità o fornire qualità positive (sacrificio di sacralizzazione), sia di togliere o eliminare impurità (sacrifici di desacralizzazione).

Nell'Antico Testamento questa complessa struttura semantica del sacrificio si può solo raramente e indirettamente inferire. Possiamo trovare traccia dell'idea che la consacrazione si realizzi mediante l'uccisione nell'antica usanza dell'offerta dei primogeniti (Es 22,28-29). Tuttavia, come abbiamo argomentato in precedenza, solo per gli animali tale processo poteva consistere in un sacrificio o in un'uccisione (Es 34,20), mentre per gli esseri umani era richiesto un risarcimento monetario (Nu 8,15ss; Es 13,13; 34,20) o la dedicazione di un Levita al servizio del Tempio (Nu 3,12; 3,40-45; 8,16-19).

Il passaggio di status della vittima dal profano al sacro più che essere mediato dall'uccisione potrebbe invece prender forma nel rituale israelitico nella combustione della vittima. L'incenerimento delle membra sull'altare con la produzione di fumo si

¹⁴ In Appendice abbiamo discusso il passo in relazione al verbo *kipper*. Una lunga carestia costringe Davide a venire a patti con i Gabaoniti i quali reclamano il sangue versato in passato da Saul e la sua violazione del trattato di pace. Davide chiede perciò ai Gabaoniti: «Che devo fare per voi? In che modo espierò, perché voi possiate benedire l'eredità del Signore?» Ma questi dichiarano di non volere un compenso in argento e oro (*kesep ve zahab*), bensì sette figli maschi/eredi di Saul. Davide accetta le condizioni imposte e sette tra i discendenti di Saul vengono consegnati ai Gabaoniti e impiccati sul monte Gabaon davanti al Signore. Infine nel periodo tra il principio della mietitura e la prima pioggia le ossa dei condannati, preservate accuratamente da Rispa, e quelle di Saul e Gionata sono riunite insieme e seppellite. «E, dopo questo, Dio pregò¹⁴ per la terra».

prestava anche visivamente a evocare tale trasferimento. Tuttavia esso si configurava prevalentemente come un'offerta alimentare, non come il passaggio dello spirito della vittima a Dio. Anche l'apparizione del sacro di Dio (Num 23,1-5; 1 Re 1,18; Gdc 6; 13), era scatenata proprio dall'offerta donativa del sacrificio, e non dall'immolazione cruenta.

Un dato a conferma della tesi di Hubert e Mauss, che il sacrificio scandisse momenti importanti della vita di Israele e sancisse anche passaggi di status, lo si riscontra invece nei sacrifici di consacrazione dei sacerdoti e del nazireo dove i partecipanti acquisivano una quota di sacro o nel sacrificio di scioglimento di un voto, di purificazione dove invece l'offerente perdeva il sacro o l'impurità ed era riabilitato nel mondo profano/umano.

2.1 Senso di colpa per l'uccisione

Affrontiamo ora una questione sollevata da Burkert (1972) e da Freud (1912/13) circa la presenza di un senso di colpa inconscio per l'uccisione dell'animale. Come abbiamo illustrato al capitolo 5, Burkert e Freud avevano variamente intravisto nella pratica sacrificale oltre ad una modalità legittima e socialmente accettata di espressione e gestione della violenza, anche dei dispositivi miranti ad attenuare il senso di colpa per l'uccisione e per la dieta carnea.

Il mito di fondazione del sacrificio annuale greco delle Bufonie, descritto da Burkert, mostrava proprio due esigenze umane contrastanti: da un lato la necessità di legittimare la pratica dell'immolazione mediante la ripetizione rituale, dall'altro l'esigenza di scagionare l'uomo dalla responsabilità dell'atto violento, facendo ricadere la colpa su un oggetto non passibile di punizione, come il coltello.

Troviamo qualcosa di simile nel rituale israelitico? La carenza di miti nella religione d'Israele, nonché la scarsità di nozioni sul significato dei riti, rende assai arduo rispondere a tale interrogativo. Tuttavia nel corso della nostra trattazione storica abbiamo trovato qualche indizio in proposito. Il codice di santità (H) nel vietare i sacrifici illegittimi dichiara di considerarli alla stregua di un omicidio, punibile con la pena di morte. Non siamo in grado di stabilire con certezza se il reato d'omicidio fosse attribuito all'uccisione dell'animale, o alla sua dedicazione ad un'altra divinità (dunque all'idolatria), ma se accettiamo la prima ipotesi, allora dobbiamo ammettere che i redattori di Lv 17 avessero compreso la gravità dell'atto immolatorio e lo auspicassero solo a certe condizioni di purezza di fede.

Un altro dato interessante è quello posto all'attenzione da Milgrom (1991). Egli ritiene che la prescrizione di non cibarsi di sangue, un corollario di tutti i sacrifici israeliti e in modo particolare dei *š^e lāmîm*, abbia una funzione specifica nel disculpare l'uomo dal delitto dell'uccisione e dell'appropriazione alimentare di un'altra vita. Il tabù infatti sarebbe stato dato da Dio primariamente in coincidenza con l'estensione della dieta umana da vegetariana (Gen 1,29) a carnivora (Gen 9,3-5), quale condizione indispensabile per tale passaggio. Non ingoiare il sangue ma restituirlo alla terra avrebbe perciò lo scopo di restituire la vita, contenuta nel sangue, a Dio e di scagionare

così preventivamente l'uomo dall'appropriazione indebita della vita dell'animale. Come fa notare Brichto (1976) Dio autorizzava l'uomo ad appropriarsi della vita ma con la riserva di non mangiare il sangue, e con l'obbligo di disporre la vittima sull'altare come dono a Dio. Ciò esprimerebbe, secondo l'autore, l'originaria concezione secondo cui ogni vita era di proprietà del creatore e dunque ogni atto di uccisione era illecito senza il consenso di Dio stesso. Milgrom si spinge poi fino a pensare che il sangue disposto sull'altare fungesse infine da riscatto per l'uomo colpevole dell'alimentazione carnea, ma abbiamo già avuto modo di criticare quest'ultimo asserto al capitolo 10. Riteniamo invece che l'operazione di separare la carne dal sangue, cioè dalla sua vita, avesse lo scopo precipuo di rendere le membra della vittima una semplice "carne" autorizzata al consumo umano. Un escamotage analogo a quello che utilizziamo oggi quando, per ripararci dal senso di colpa, compriamo un pezzo di carne completamente disgiunto e irriconoscibile dall'animale che era.

Se così interpretiamo questo antichissimo tabù, allora dovremo supporre che l'immolazione scatenasse un conflitto interno nell'uomo tra il desiderio alimentare della carne e il senso di colpa per l'uccisione, o la paura della ritorsione per l'atto di profanazione. E che dunque tale sentimento, benchè inconscio e latente¹⁵, fosse in qualche modo presente anche nell'uomo di Israele.

In sintesi nel rituale israelitico, l'uccisione della vittima, come indicato anche dal termine *zēbah*, aveva un ruolo importante, pur non rappresentando l'apice del rituale che era invece costituito dal banchetto nel sacrificio *š'ē lāmīm*, dalla combustione nel sacrificio *'ōlāh* e dalle aspersioni di sangue nel sacrificio *hāṭṭa't*, nella semplice offerta della vittima nel sacrificio *'āšām*. Avvenendo sulla scena del rito l'uccisione, benchè depotenziata in virtù del tabù del sangue, era comunque percepita come atto cruento, finalizzato però all'ottenimento di vantaggi, primo fra tutti l'alimentazione carnea. Dal punto di vista psicologico, l'uccisione della vittima poteva evocare al contempo un assoggettamento della natura, e la rimozione di parti del sé ritenute deboli, fragili e colpevoli.

3. Riti di sangue: allontanamento del male e purificazione

Come abbiamo rilevato, i riti di sangue svolgono un ruolo fondamentale nel culto israelitico, fin dalle sue origini. L'antico *zēbah pesah* nomade infatti prevedeva l'uso del sangue con funzione apotropaica, e lo stesso dicasi per la versione più tarda del sacrificio di Pasqua.

Il sangue come liquido vitale per eccellenza doveva assolvere a molteplici funzioni simboliche: (1) tenere lontane le influenze negative, (2) creare vincoli di parentela e alleanza mediante la mescita del sangue o l'aspersione di sangue dei contraenti, (3)

¹⁵ Un senso di colpa cosciente è invece ben tematizzato nell'Antico Testamento ma non in relazione all'immolazione animale.

purificare luoghi e oggetti, (4) fornire un medicamento e un antidoto alla colpa, (5) nutrire la terra e i demoni, (6) fungere da sostituto per il sangue umano.

(1) La prima funzione, riscontrata nell'antico sacrificio pasquale, doveva essere tra le più arcaiche. Il sangue asperso sulle tende e poi sulle case proteggeva efficacemente quanti abitavano sotto lo stesso tetto, delimitava cioè uno spazio sacro e inviolabile. Ma perché proprio il sangue avesse tale virtù protettiva e profilattica non è mai chiarito dai testi e giace probabilmente nell'ombra dell'origine della civiltà. Due sono le ipotesi più verosimili: il sangue in quanto vita contrastava il potere negativo della morte e dei demoni; oppure il sangue fungeva da deterrente contro demoni e altri nemici minacciando la punizione mortale che sarebbe conseguita alla profanazione dello spazio sacro, la morte per dissanguamento. Delle due la prima sembra essere la più papabile considerando la stretta relazione tra sangue e vita che fu ben codificata nell'Antico Testamento.

(2) Anche la funzione socio-politica dei riti di sangue in occasione di patti e alleanze risale molto addietro nel tempo. Ben attestata nei popoli del vicino oriente antico (cfr cap. 6), nell'Antico testamento sancisce proprio l'alleanza tra Dio e il suo popolo (Es 24,6-8) attraverso un uso combinato del liquido: versato sull'altare e asperso sugli israeliti. Il sangue fungeva da collante tra le due parti, evocando anche la creazione ex novo di un legame parentale, di consanguineità. Che il sangue sparso sui contraenti avesse valore imprecatorio, esprimesse cioè la minaccia di morte per i trasgressori del patto, è attestato in testi del Vicino oriente antico (cfr. cap. 6) ma non è stato ravvisato nei testi dell'Antico Testamento.

(3) Centrale è poi la finalità depurativa, lustrativa del sangue, che compare chiaramente a partire dall'epoca esilica. Documentata anche presso Babilonesi-Assiri e Ittiti, si basava sull'idea che il sangue purificasse oggetti e luoghi contaminati dal peccato e dall'impurità, in fondo una funzione non dissimile da quella di tenere lontane le influenze negative (apotropaica), a parte il fatto che quest'ultima era preventiva, l'altra terapeutica. Tuttavia tale finalità purificatrice non era esclusiva del sangue ed era espletata efficacemente anche da altri elementi: in modo particolare l'acqua, le ceneri, l'incenso. Per questo motivo la riteniamo secondaria rispetto alle prime due su esposte.

(3) Lo stesso discorso vale per l'idea di matrice sacerdotale che abbiamo identificato nel passo controverso di Lv 17,11. Il sangue in questo passo, più che togliere, rimuovere l'impurità sembra apportare un surplus di vita capace di annullare il miasma mortale della trasgressione. Sarebbe cioè un antidoto efficace al morbo prodotto dal peccato. Anche questa idea tuttavia presuppone una riflessione teologica specifica ed è dunque posteriore alle prime due. Lo stesso dicasi per la funzione consacrativa del sangue che sanciva il passaggio di status da uomo comune a sacerdote, esposta in Lv 8,23-24, subentrata probabilmente in un secondo tempo affianco alle tradizionali unzioni con olio.

Mentre queste finalità sono ben documentate nell'Antico testamento, sulle ultime due non c'è accordo unanime. (5) Alcuni autori ritengono che il sangue versato a terra servisse anticamente ad abbeverare divinità terrestri/demoniache/ctonie (Oesterley, 1937). A favore di questa ipotesi vi sono pochi indizi ma uno merita sicuramente un

approfondimento. L'antico Testamento esprime, oltre al divieto di mangiare il sangue, anche un altro enunciato proibitivo relativo al sangue: "non mangiare *sul* ('*al*) sangue", che equivarrebbe a non mangiare a diretto contatto con il suolo su cui è stato versato del sangue (1 Sam 14,31-35). Ai suoi uomini affamati che sgozzano le vittime per terra e lì le mangiano bramosamente, trasgredendo il divieto, Saul ordina di disporre una pietra su cui macellare gli animali, in modo da creare una distanza sufficiente dal suolo. Ma quali ragioni soggiacevano a tale proibizione? La spiegazione più intuitiva, che il cibo a contatto con il suolo contaminato si sarebbe impregnato di influenze negative, non è necessariamente la più verosimile. Milgrom ritiene che macellare gli animali per terra, in un campo di battaglia avesse soprattutto scopi divinatori: versando il sangue a terra si abbeveravano gli spiriti dei morti che così soddisfatti avrebbero fornito vaticini e responsi. A sostegno di questa ipotesi Milgrom (1991) fa notare che Lv 19,26 riporta i due divieti in stretta successione: "Non mangerete carne sopra ('*al*) il sangue. Non praticerete alcuna sorta di divinazione o di magia". Se questa pratica era davvero in uso, dobbiamo però ascriverla a riti prejahvisti o parajahvisti, dal momento che l'Antico Testamento non la menziona mai espressamente né la legittima, anzi come nell'episodio di Saul appena illustrato, sembra volerla contrastare. Anche Lv 17,5-7 vuole chiaramente operare una stretta sui culti a divinità estranee alla religione jahvista, come i satiri (*śā'îr* Lv 17,7), ai quali forse si offrivano sacrifici e si versava il sangue delle vittime come liquido rinvigorente. Va infine menzionata in proposito il salmo 50,13 che documenta, negandola, l'idea, forse diffusa a livello popolare, che la carne e il sangue fossero alimento di Dio.

(6) Levine (1974) ha poi ipotizzato che la prescrizione di disporre il sangue sull'altare ne indicasse il dono a Dio, concepito come un demone desideroso e assetato di sangue. Tuttavia, sebbene taluni israeliti potessero concepire il dio biblico in analogia ai demoni, l'Antico Testamento in vari passi sembra proprio voler avversare tale tendenza. Anche l'ipotesi che il sangue versato sull'altare corrisponda all'anima del peccatore offerta in espiazione a Dio, proposta dai sostenitori della teoria dell'espiazione vicaria penale, non ci sembra convincente. Essa si basa prevalentemente sulla traduzione di *nepeš* come anima (sostenuta anche dalla traduzione greca psiche e latina pro anima) ma abbiamo criticato questa lettura al capitolo 10 giungendo infine a preferire la traduzione di "vita".

In sintesi possiamo dire che il sangue, in quanto essenza vitale dell'essere umano che scorreva in ogni parte del suo corpo, fu concepito fin dall'inizio come un liquido dalle potenti virtù, che poteva essere prelevato dal corpo delle vittime mantenendo inalterate le sue proprietà vitali e rappresentando perciò un potente antidoto contro i pericoli mortali e le influenze negative.

4. Macellazione, spartizione e consumo della vittima

E' probabile, come fa notare de Vaux (1964, p. 12), che l'antico sacrificio pasquale nomade non prevedesse la macellazione della vittima prima della cottura. Ciò lo si deduce dalla prescrizione di arrostitre la vittima suo fuoco "con la testa, le zampe e le viscere" (Es 12,9) e di non spezzarne alcun osso (Es 12,46). Solo dopo la cottura la carne era divisa tra i commensali ed era consumata insieme a pani azzimi. E' verosimile però che già dalla tarda età prestateale la vittima venisse dapprima scuoiata, e tagliata a pezzi e poi bruciata sull'altare o assegnata all'offerente a seconda della tipologia sacrificale. La macellazione della vittima nei sacrifici *zebah š'ē lāmîm* aveva lo scopo di dividere le parti dell'animale, sia per poterla consumare facilmente, sia per poter fare le corrette assegnazioni delle carni¹⁶; mentre in altri rituali, la divisione delle membra della vittima animale poteva servire allo scopo di sancire i diversi impegni dei contraenti di un patto, come attesta il caso antico e isolato di Gen 15 descritto al cap. 7.

Il consumo della vittima ricadeva nel tempo sacro del rito sacrificale e costituiva l'apice del sacrificio *zebah* nomade. Se dunque il banchetto alimentare era centrale nell'antico sacrificio israelitico, vediamo quali erano le sue funzioni possibili.

(1) La funzione comunitaria della condivisione del cibo era certamente rilevante. Gli episodi antichi di banchetti sacrificali che abbiamo analizzato, mostrano la funzione coesiva, aggregativa, intrafamiliare e intragruppale del pasto comunitario. E' probabile come ammette Robertson Smith (1889) che alimentarsi della stessa carne e equivalesse a incorporare una stessa sostanza e dunque creasse o rafforzasse la familiarità e i legami sociali, tuttavia, è stata da più parti rigettata l'idea che il pasto veicolasse anche un'unione mistica con Dio attraverso la carne. Non è in effetti mai enunciata l'idea, derivata dal totemismo, che una parte di Dio risieda nella vittima e che dunque mangiandola il fedele giunga a un congiungimento con Dio. Anzi, la prescrizione di privare la carne del sangue sembra proprio derivare dall'esigenza opposta di non incorporare/appropriarsi del sacro di Dio, poiché ciò sarebbe dannoso. Va notato poi che nell'antico *zebah* pasquale, la vittima era interamente consumata dai commensali, e nulla di specifico era riservato a Dio. Più avanti Jahvé compare in veste di commensale d'onore al banchetto, cui spettano la parti più sacre della vittima, il sangue e il grasso, oppure come il destinatario dell'offerta alimentare nell'olocausto, ma l'Antico Testamento mette sempre una certa cura nel differenziare ciò che è di Dio, sacro e inaccessibile, ciò che è riservato ai funzionari di Dio, i sacerdoti, e ciò che appartiene alla sfera dell'umano, disponibile, fruibile al consumo. Il sacrificio *zebah, š'ē lāmîm* tende dunque a creare unità all'interno della stessa classe di persone ma al contempo a differenziare chiaramente tra ruoli e funzioni religiose diverse (cfr. Marx, 2000, p. 18).

(2) Creare unità e definire gerarchie sociali, funzione delineata da Detienne e Vernant (1979), è una modalità che abbiamo ben messo in luce in alcuni episodi biblici, dove l'assegnazione delle porzioni più prelibate mirava a dichiarare una predilezione affettiva

¹⁶ Più tardi anche nell'olocausto che prevedeva la combustione totale della vittima, fu introdotta la pratica della macellazione e pulitura delle parti della vittima prima della loro disposizione sull'altare.

(1 Sam 1,4-5) o a ufficializzare un potere o un'autorità (1 Sam 9,11-26). Mentre dunque la fase di presentazione, immolazione e spartizione richiama forse nell'offerente un atto sacro per eccellenza, la fase del banchetto cadeva in uno spazio più profano, dove potevano emergere anche dinamiche psicologiche, sociali e politiche. Naturalmente ciò dipendeva anche dal luogo in cui si svolgeva il banchetto, all'interno del tempio oppure nella casa dell'offerente. Nelle sale del tempio, il mangiare la carne della vittima macellata creava anche una particolare unione con Dio, data però non tanto dal fatto di incorporarlo, ma dal fatto di risiedere nella sua casa; il banchetto poteva infatti essere anche l'occasione per pregare interiormente o a promettere un voto.

(3) Prima che l'atto del "mangiare insieme" si connotasse di valenze sociali e politiche, esso doveva avere un significato sacrale di per sé. Mentre ci è persa assente l'idea di incorporare Dio, forse possiamo rintracciare qualche residuo della concezione che mangiare e digerire fossero atti simbolicamente trasformativi. Mangiare la carne implicava la capacità di trasformare delle sostanze esterne altrui in sostanze proprie utilizzabili per il proprio corpo e di scartare gli elementi inutili o dannosi: era dunque un'opera di selezione e trasformazione. Una traccia di questa idea arcaica è ravvisabile forse nell'obbligo dei sacerdoti di mangiare la carne della vittima del sacrificio *ḥāṭṭa 't* dell'uomo comune e del principe. Tale prescrizione ordinata con forza da Mosè in Lv 10,16-20, è spiegata con le seguenti parole: "Infatti (la carne di *ḥāṭṭa 't, nda*) è cosa santissima. Il Signore ve l'ha data, per sopportare la colpa della comunità, per compiere per loro il rito espiatorio davanti al Signore" (Lv 10,17). L'insistenza sul fatto che i sacerdoti debbano mangiare la vittima di *ḥāṭṭa 't* per portare a termine l'espiazione della comunità, ci fa pensare che il consumo e la digestione della vittima servissero a smaltire e trasformare la quota di impurità assorbita dalla carne, così come la combustione in luogo puro concludeva il rito *ḥāṭṭa 't* offerto per i sacerdoti o per la comunità, con la riduzione in fumo della medesima impurità. L'idea sottostante è che solo i sacerdoti dotati di un alto grado di purezza erano in grado, entro certi limiti, di prendere dentro di sé l'impurità ed eliminarla efficacemente. E' pur vero che lo stesso passo può essere interpretato come un semplice invito di Mosè ai sacerdoti a fruire del dono espiatorio degli israeliti. Come abbiamo già accennato, il Levitico mira a reinterpretare tutte le prescrizioni rituali sulla base della logica del dono, ma non è affatto detto che in origine esse non nascondessero un significato più arcaico.

(4) Come ha fatto notare, Freud, l'atto del mangiare evoca anche fantasie orali di incorporare le virtù dell'altro o di distruggere l'oggetto. Che anticamente mangiare la carne implicasse simbolicamente l'appropriazione delle qualità e delle doti dell'animale è possibile, ma l'Antico testamento non ne fa menzione esplicita. Erano infatti sacrificati animali domestici che poco si prestavano a rappresentare doti di forza, vigore e potenza, attribuibili invece agli animali selvatici. L'insistenza sulla purezza e perfezione della vittima potrebbe alludere alla necessità inconscia di ingerire, attraverso la carne, tratti di robustezza, prosperità, vigore di quelle vittime, ma come già anticipato

è più probabile che tale prescrizione fosse dettata dal desiderio di offrire a Dio un dono gradito e consono alla sua santità e perfezione.

Compare invece in alcuni passi l'idea che il mangiare la carne e bere il sangue sia un distruggere e appropriarsi sadicamente dell'oggetto. Si tratta di passi in cui il sacrificio è usato come termine metaforico per indicare la sorte che spetterà ai nemici di Israele, uccisi e divorati (Ez 39,17-20; Dt 32,42; Gdt 6,4). Ad ogni modo i soggetti del banchetto macabro non sono mai indicati come gli uomini o dio stesso, ma si tratta di animali: uccelli rapaci che si abbeverano di sangue, e si saziano di grasso (Ez 39,17-20); di luoghi: monti, campi saziati dal sangue dei nemici (Gdt 6,4); o di oggetti: frecce, spade che si pascono della carne e del sangue degli avversari (Dt 32,42). Ciò attesta in ogni caso che il mangiare l'altro poteva talora evocare anche un atto di distruzione sadica del nemico.

(5) Feuerbach, nel suo saggio "Il mistero del sacrificio o L'uomo è ciò che mangia" (1862), espone l'originale e ardita ipotesi che il consumo di carne nel sacrificio rievocasse l'atto di mangiare sé stessi. Dopo averla sinteticamente esposta, la vaglieremo alla luce dei dati biblici.

Secondo l'autore, ogni sacrificio ha una funzione primariamente alimentare, intesa non solo in senso materiale ma anche simbolico come "incorporare, far proprio, assimilare". Il mangiare può così essere declinato secondo l'autore in tante modalità quante gli organi umani: "mangiare" per lo stomaco, "respirare" per la trachea, "vedere" per gli occhi, "sentire" per le orecchie, "pensare" per il cervello ecc.; ogni atto che comporti un'appropriazione interna di qualcosa di esterno è a suo modo un mangiare, divorare, di modo tale che mediante queste molteplici appropriazioni l'uomo forgia sé stesso e la sua natura. Ora, partendo dalle teorie di Moleschott sulla fisiologia dell'interazione alimentare, Feuerbach afferma però che dell'alimento esterno, l'uomo assorbe solo quegli elementi organici e inorganici che sono uguali o simili alla composizione del suo sangue e della sua carne, scartando il resto, di modo tale che alla fine assimila solo ciò che gli è analogo. Sul piano ontogenetico Feuerbach osserva che il bambino si alimenta grazie al sangue della mamma, quando è ancora dentro la pancia, e del latte della mamma quando è neonato. L'intima condivisione alimentare tra madre e bambino per il tramite del cordone ombelicale e poi del latte prodotto dalla mamma fa sì, secondo l'autore, che il bambino mangi nient'altro che l'essenza della mamma (veicolata dal suo sangue prima e dal suo latte poi) e sia dunque un "antropofago". Ma poiché il cibo della mamma costituisce, per la legge che "l'uomo è ciò che mangia", anche la sua essenza, egli nel mangiare l'altro mangia in realtà sé stesso.

Questa originaria antropofagia costituisce così il modello di ogni alimentazione umana. Anche quando l'uomo comincia a mangiare altri cibi di origine animale e vegetale, egli vi scorge simbolicamente sempre il sangue e la carne della madre e il suo. Ecco le parole dell'autore: "Quando l'uomo si eleva al livello della cultura, allora egli trasforma la carne umana sul tavolo o sull'altare, in pane e carne animale, il sangue umano nel sangue del vino o dell'olio, nell'acqua, nel miele, o altri succhi, perché conosce gli effetti di tali cibi in base al suo sentimento e non alla ragione, e mangia la carne umana

e il sangue nelle proteine delle piante e degli animali e in altri nutrimenti necessari al suo benessere, e convoca i suoi dei per espiare” (1862, p. 20).

Il complesso pensiero dell'autore è suscettibile di molte critiche relative soprattutto alle ipotesi biologiche portate a sostegno della sua tesi¹⁷, ma tralasciando tali valutazioni, veniamo a confrontare le ardite considerazioni dell'autore con i testi biblici.

Non vi è quasi nulla che possa confermare che l'idea di antropofagia circolasse presso gli israeliti in relazione al sacrificio, a parte qualche piccola citazione, che non risulta però probante. Dt 32,14 utilizza la parola *dām* “sangue”, per riferirsi al succo d'uva ma non si è trovata nessun'altra metafora alimentare legata al corpo umano¹⁸. Forse il divieto di mangiare il sangue potrebbe essere inteso come una inibizione a impossessarsi dell'essenza di un altro essere. Come abbiamo argomentato al cap. 10, se, seguendo la Settanta e la Vulgata, intendiamo la parola *nepeš* come essenza/anima e non come vita, allora il tabù del sangue poggerebbe sul divieto di alimentarsi di qualcosa di diverso da sé, dotato di una *nepeš*/essenza diversa. Lo stesso potrebbe dirsi dell'originario divieto divino di cibarsi dei frutti dell'albero del bene e del male, frutti che non corrisponderebbero all'originaria natura umana e dunque ne altererebbero l'essenza. Ma tutti questi divieti, a mio avviso, più che mostrare la tendenza umana ad alimentarsi di alimenti uguali a sé, sembrano viceversa svelare il desiderio, la tendenza all'appropriarsi dell'altro da sé, del diverso, per farlo proprio dopo un processo di digestione, assimilazione. In questo senso attraverso il mangiare si compie il processo di trasformazione dell'altro da sé in sé, e il sacrificio che culmina con il banchetto sarebbe espressione di questo processo di introiezione attraverso il quale l'uomo cresce e si sviluppa.

In sintesi possiamo constatare che l'atto del mangiare è certamente primario nel sacrificio israelitico. Ma per quanto concerne i suoi significati non possiamo spingerci oltre l'antica natura comunitaria della condivisione delle carni; significati più arcaici e primari, come il mangiare Dio, infierire sadicamente sul nemico, assimilare l'altro da sé, mangiare sé stessi si possono intravedere solo a fatica nei testi biblici ma nulla ci vieta di pensare che potessero emergere nei singoli partecipanti al rito sia a livello cosciente, sia inconscio. Nella cultura israelitica del primo millennio a.C. però tale sacrificio è già stato inserito nella peculiare teologia jahvista venendo a configurarsi come un momento gioioso di condivisione familiare in cui render grazie a Dio a cui tutto appartiene e come strumento per rimarcare attraverso la diversa elargizione delle carni, i ruoli affettivi, sociali, politici.

¹⁷ A sostegno dell'ipotesi di Feuerbach possiamo solo portare la constatazione scientifica che gli animali (umani e non) possono alimentarsi solo di sostanze organiche, dunque di molecole complesse, come quelle di cui sono costituiti, mentre i vegetali sono in grado di trasformare molecole semplici e sostanze inorganiche in molecole complesse e organiche. Da questo punto di vista l'uomo può dunque mangiare solo qualcosa di già strutturato come simile a sé.

¹⁸ Ovviamente l'interpretazione di Feuerbach può risultare molto più calzante per il sacrificio cristiano.

5. Combustione della offerta: passaggi di status tra sacro e profano

Come abbiamo illustrato in precedenza, la combustione della vittima o di parti della vittima era tipica di tutte le tipologie sacrificali levitiche. Non ci riferiamo qui alla semplice cottura delle carni ma all'incenerimento sul fuoco dell'altare di pezzi dell'animale macellato. Non è certo che tale procedura fosse originaria dello *zēbah* nomade, dal momento che il sacrificio pasquale contemplava la cottura sul fuoco ma non l'incenerimento. Quest'ultima pratica potrebbe essere stata appresa, come abbiamo argomentato al capitolo 8, dai Cananei dopo l'insediamento in Palestina con l'introduzione del sacrificio *'ōlāh* e da lì essersi estesa agli altri sacrifici.

La combustione dell'offerta doveva evocare anticamente la manifestazione di Dio sottoforma di fuoco divoratore. Jahvé è infatti anticamente presentato con gli epiteti della tempesta e del fulmine e alcuni episodi biblici (Gdc 6,21; 13,20; Gen 15,17) testimoniano la credenza che il fuoco sacrificale fosse un'apparizione divina. Feurbach fa notare come i verbi stessi che si usano per il fuoco "divorare", "alimentare", rimandano all'atto del mangiare cosicché la combustione sarebbe il corrispettivo divino del banchetto umano. Nel sacrificio di comunione, *zēbah, š'ēlāmîm*, la disposizione del grasso sull'altare doveva perciò originariamente rimandare a una tavola imbandita per Dio dall'offerente, e il fuoco sacro evocare la sua presenza accanto agli altri commensali; analogamente la vittima offerta in olocausto doveva attirare la presenza di Dio a beneficio dell'offerente. Come fa notare Levine (1974), il cibo sull'altare serviva anche da strumento di invocazione, attrazione, richiamo di Dio, del suo intervento o dei suoi responsi (Num 23,1-5; 1 Re 1,18; Gdc 6; 13), un segnale, destinato a accertare la disposizione della divinità, a evocare una inclinazione favorevole di dio verso l'officiante, o a mostrare la volontà di dio di manifestarsi e rispondere alle suppliche dei suoi adoratori. Non è un caso dunque che una delle funzioni primarie del sacrificio fosse quella propiziatoria: una volta evocato Dio e appagato con l'offerta, l'uomo poteva chiedere, pregare, implorare ed essere eventualmente soddisfatto.

E' probabile che la concezione del fuoco divoratore abbia preceduto l'idea, di segno contrario, che fosse il cibo ad essere trasferito a Dio mediante il fumo e l'aroma. Quest'ultima presuppone infatti l'idea più sofisticata di un Dio sublime, disidentificato dagli elementi naturali, che non discende per mangiare insieme all'uomo ma si inebria del semplice profumo del cibo. Questa è all'incirca l'interpretazione del Levitico che mantiene l'antica metafora alimentare, con la designazione dei sacrifici come "profumo gradito a Jahvé", ma cambia il verso della relazione: non Dio che si manifesta sottoforma di fuoco, ma l'uomo che tramite il fuoco innalza la sua offerta a Dio. Dalla diretta partecipazione di Jahvé al pasto, si è passati così al dono alimentare mediato dal fumo.

Anche quest'ultima concezione fu però variamente modificata (Sal 50,8-20). Paul Heger (1999) fa notare come la progressiva definizione di un dio unico e sublime modificò profondamente il senso dell'offerta sacrificale, facendola passare da un dono alimentare di cui Dio aveva bisogno, ad un semplice atto di omaggio e adorazione al Dio sovrano. "Le offerte non sono più concepite come un atto compiuto dall'uomo a beneficio di Dio,

per soddisfare le sue necessità; vanno trasformate teologicamente in qualcosa fatto a vantaggio dell'uomo" (Heger, 1999, p. 331; cfr. anche Grottanelli, 2001, pp. 55-57). "La combustione delle offerte può essere ora interpretata come la soddisfazione di una necessità spirituale umana di devozione ed esaltazione, raggiunta tramite una celebrazione rituale, un simbolo di sottomissione e adorazione" (Heger, 1999, p. 334). Venne cioè progressivamente valorizzata nel sacrificio la funzione della rinuncia umana a scapito di quella a beneficio della divinità. Possiamo intravedere forse una tale evoluzione proprio a partire dall'età post-esilica con i sacrifici di espiazione dove il principale beneficiario del rito passò ad essere l'uomo e solo indirettamente Dio; tuttavia la concezione alimentare persistette negli altri sacrifici e nella longeva usanza della disposizione dei pani di presentazione.

(2) Abbiamo notato più volte come l'accentuazione sulla dimensione espiatoria del dono sia tipica della redazione sacerdotale post-esilica e sia frutto della forte coscienza del peccato maturata in età esilica. Eppure già in età monarchica la privazione umana insita nella procedura dell'olocausto aveva fatto sì che tale sacrificio potesse all'occorrenza assolvere anche una finalità espiatoria. L'uomo rinunciava ad un capo del bestiame per donarlo al Dio irato come risarcimento, oppure mediante la privazione concreta (talora affiancata anche da pratiche di digiuno e similari), l'offerente mostrava la sua contrizione interna e sperava così nel benevolo perdono di Dio. Già 2 Sam 24,24 testimonia l'importanza della spesa e dello sforzo dell'offerente per la buona riuscita del sacrificio. La combustione totale evocava anche l'idea della dissipazione, della sottrazione di qualcosa appartenente al mondo dell'uomo a beneficio di Dio, come ha sottolineato Bataille (1973). Tuttavia è interessante notare che il Levitico non impone una rinuncia superiore alle disponibilità economiche dell'individuo e prevede offerte diverse a seconda del rango dell'offerente (in proposito cfr. Marx, 2000). Questa proporzionalità ed equità non corroborano l'ipotesi di Bataille del sacrificio come spreco, dilapidazione, perdita smisurata cosciente e volontaria messa in atto dagli uomini, anzi sembra piuttosto confermare l'idea di uno scambio bilanciato. Dunque una quota di rinuncia era necessaria per invocare la presenza di Dio, ma non doveva comportare una perdita eccessiva. Peraltro il fatto che il dono appartenesse all'offerente, e non ad altri, garantiva che gli effetti benefici del sacrificio ricadessero proprio su di lui. Così anche l'iniziale imposizione della mano doveva rimarcare la provenienza del dono e catalizzare gli eventuali effetti positivi sul donatore e non su altri.

L'operazione compiuta dal fuoco sulle membra degli animali si prestava però a veicolare almeno altri due significati: (3) "la distruzione di elementi negativi" e (4) "la trasformazione di un oggetto materiale in una sostanza incorporea".

(3) La prima concezione, oltre a distinguersi chiaramente in alcuni rituali dei Babilonesi-Assiri, concerneva presso gli Israeliti, alcuni atti di combustione compiuti in luoghi appositi diversi dall'altare. Mi riferisco in modo particolare al trattamento di incenerimento che subivano le vittime del sacrificio *ḥāṭṭa't* del sacerdote o dell'intera comunità. La diversa collocazione della vittima, sull'altare o fuori dal tempio (accampamento), mutava radicalmente anche la funzione assegnata al fuoco. E'

evidente che le vittime di *ḥāṭṭa't* non erano un dono bruciato per Dio, ma carcasse pregne di impurità che andavano rimosse e smaltite. Il fatto che il Levitico prescrivesse la combustione fuori dall'accampamento *in luogo puro* (Lv 4,12) non è in contrasto con l'impurità di cui si sono caricate le vittime, come hanno sostenuto alcuni; la prescrizione poggia invece a nostro avviso sul fatto che l'accensione del fuoco andava maneggiata con cautela, sia da un punto di vista pratico, perché non si poteva appiccare un incendio in aperta campagna, sia dal punto di vista teologico poiché si invocava pur sempre Dio, nella sua qualità di fuoco distruttore. Malgrado la collocazione del rito all'esterno del tempio, si faceva un uso sacro e non profano del fuoco, e tale condizione richiedeva particolari condizioni di purità. Ora, il meccanismo della combustione eliminava l'impurità in modo diverso dal semplice interrimento (Riti Babilonesi-assiri) o allontanamento (Lv 16): l'idea non era infatti quella di ricacciare il male da dove era venuto (demoni, deserto, luoghi impuri) ma di ridurlo in cenere sotto il potere di Jahvé, operando una distruzione potente e duratura.

(4) Talora il fuoco del sacrificio poté assumere anche un significato trasformativo, sia poiché veicolava anche visivamente la sublimazione di un oggetto materiale in una sostanza incorporea, il fumo, sia perché ciò poteva evocare simbolicamente l'idea della trasformazione di parti di sé

Jung, analizzando il sacrificio cristiano, è giunto a formulare l'ipotesi che esso potrebbe rappresentare la sottomissione simbolica dell'Io-persona, la vittima, al Se autentico, l'offerente, quale espressione più compiuta del processo di individuazione (cfr. cap. 4). Abbiamo riscontrato qualcosa di simile nella figura del servo di Jahvé del Deutero-Isaia. Il punto in comune tra le due riflessioni è innanzitutto la proposta di un auto-sacrificio, un sacrificio di sé e non di altri (animali o persone). In entrambi il sacrificio si innalza oltre il suo valore concreto e diviene simbolo di un processo interiore/religioso in cui la sofferenza di una parte di sé (Io) o di una singola persona (il servo), diviene finalizzata positivamente alla nascita di una personalità più completa e autentica (Sé) o alla riparazione della colpa di altri e al ristabilimento del rapporto con Dio (*'āšām* del servo). Pur nella diversità di prospettive e approcci, entrambi propongono sopportazione trasformativa della sofferenza.

6. Dal sacrificio alla misericordia: una lettura psiconalitica della storia del rituale israelitico

Da ultimo tentiamo di avanzare un ricostruzione congetturale delle principali tappe della storia del sacrificio israelitico in relazione ai concetti psicologici e psicoanalitici analizzati nella Parte 1 del lavoro.

La storia del popolo di Israele è presentata dalle fonti bibliche come una lunga lotta che il dio mosaico Jahvé intraprende per affermarsi contro i culti naturalistici cananei e babilonesi-assiri e contro le tendenze dell'uomo a cadere nell'idolatria. A differenza degli dèi vicini infatti, Jahvé si presenta come un dio normativo, numinoso, unico. La

religione mosaica, pur non essendo ancora un monoteismo in senso stretto, costituisce fin da principio un impulso decisamente peculiare e innovativo rispetto sia alla religiosità degli altri nomadi, sia ai politeismi del vicino oriente antico. Si trattava certamente di una fede ancora in via di formazione e definizione ma possedeva già dei tratti distintivi accentuati.

Il primo grande atto con cui Jahvé si conquista la fiducia del suo popolo è la liberazione dalla schiavitù in Egitto: Jahvé guida il suo popolo fuori dalla casa di schiavitù, con forza, potenza, prodigi. In questo primo atto fondamentale si individua il carattere fortemente libertario dello Jahvismo delle origini che si riproporrà più volte nella storia di Israele, soprattutto politicamente, come ha messo ben in luce Albertz nella sua Storia della religione (1999). Ma cosa implicava dal punto di vista psicologico porre alla base della relazione tra uomo e Dio un atto di liberazione? Nell'economia psichica dell'israelita nomade, il dio mosaico doveva rappresentare una forza propulsiva, progettuale, trainante capace di sottrarre l'uomo ad una condizione di immobilismo, povertà di iniziativa, sottomissione alle forze della natura. Jahvé insomma era anche un'istanza interna capace di liberare alcune energie, prima legate a nuclei inconsci, e di renderle disponibili all'io per un progetto di autonomia e indipendenza. Così il secondo atto divino, guidare il popolo nelle peregrinazioni nel deserto e condurlo alla terra promessa, con tutte le difficoltà del viaggio, era l'esito conclusivo dell'atto di liberazione. La terra promessa, come orizzonte progettuale, indicato da Dio, era il luogo in cui il nascente popolo di Israele poteva delimitare uno spazio identitario stabile, separato da altri popoli. Come gli israeliti si conquistarono questo spazio, a suon di armi e battaglie sotto la guida di Giosuè, è la storia conflittuale dell'io che con fatica delimita un'area, uno spazio psichico in cui può sentirsi padrone contro l'irruzione degli impetuosi contenuti dell'inconscio.

Ma Jahvé è dall'inizio anche un dio che limita. Se conosciamo le dinamiche psichiche, sappiamo che, affinché l'istanza progettuale si realizzi, l'energie liberate devono essere disciplinate in norme di condotta, divieti, limiti; così facendo esse divengono gestibili per l'io e possono esprimere il loro potenziale di produttività ed efficienza nell'impegno e nel lavoro. La dimensione normativa di Jahvé è presente lungo tutto il testo biblico ma si evidenzia in modo particolare con la formulazione del decalogo (Es 20,1ss).

L'altro tratto che abbiamo riconosciuto originario del dio mosaico è la sua numinosità. E' fin da principio un dio misterioso che non si manifesta attraverso immagini e nemmeno la sua natura è penetrabile attraverso il suo nome. Questo è un dato molto interessante perché l'inconscio invece è fortemente immaginifico, i suoi contenuti si esprimono volentieri in figure, forme e simboli iconografici (come nei sogni) e raramente utilizza il mezzo verbale in modo esclusivo. L'istanza morale, censoria nella psiche invece comunica prevalentemente attraverso la voce interiore, attraverso pensieri espressi in parole, indicazioni, disposizioni della mente ben comprensibili. Ciò ci permette di stabilire una connessione tra la divinità mosaica e alcune caratteristiche del Super-io. Questo aspetto di Jahvé va sottolineato, in contrasto con le divinità dei politeismi del Vicino Oriente antico, che prediligono invece una manifestazione fortemente immaginale in quanto esprimono contenuti dell'inconscio profondo

pulsionale e archetipico. La dimensione verbale di Jahvè è però al contempo anche quella che fonda una vicinanza speciale tra l'uomo e dio; utilizzando un linguaggio affine a quello logico razionale dell'io, il dio mosaico può dialogare con l'uomo, stringere alleanza con lui come partner paritetico, instaurare una relazione interpersonale.

I dati che abbiamo raccolto ci mostrano perciò i seguenti lati peculiari di Jahvè: la sua capacità di liberare energie legate a nuclei inconsci (liberazione), di offrire un orizzonte progettuale e identitario (terra promessa e popolo di Israele), di fornire dei limiti e delle norme di condotta per incanalare l'energie psichiche nel lavoro e nella produttività (istanza normativa), di esprimersi con un linguaggio verbale-razionale che permette di dialogare con l'uomo e di entrarvi in rapporto (alleanza). Non possiamo fare a meno di notare una affinità evidente tra il Dio mosaico e il Super-io così come delineato da Freud¹⁹. Volendo applicare le fasi dello sviluppo psicosessuale alla religione dell'antico Israele, dovremo perciò ammettere che essa si articola in modo preferenziale intorno alla formazione del Super-Io (fase fallica) e alla sua configurazione cognitiva ed emotiva che comporta il superamento dell'originaria prevalenza del livello corporeo e il deflazionamento dell'inconscio a favore dell'evoluzione della coscienza (Neumann, 1949). Pulsioni più arcaiche, orali e anali applicate al significato del sacrificio, sono talora identificabili nei testi biblici ma sempre come residuo di concezioni e prassi più antiche oppure appartenenti ad altri popoli e dunque avversate. Alla pulsione orale insita nel sacrificio *zebah š'e lāmîm* dominato dall'idea di incorporazione dell'altro e di assunzione delle sue qualità e virtù, si affianca la pulsione anale che nell'atto del sacrificio esprime variamente l'impulso all'annientamento dell'altro (uccisione, combustione) o alla sua conservazione (trattamento e disposizione ordinata delle membra), nonché il controllo dell'oggetto attraverso l'offerta del dono (sacrificio come dono). Con l'emergere del Super-Io, la dinamica psichica si complessifica, con la definizione di tre attori in gioco Io, Es, e Super-Io. Il sacrificio diviene così anche uno strumento con cui una delle parti prende potere sull'altra. Nei testi biblici, la pratica del sacrificio di bambini a Moloc, rivitalizzata nell'VIII sec. a.C. su influenza cananea e assira, è presentata alla stregua dell'Io che cade vittima di fronte alla pulsione incontrollabile e antisociale dell'Es, cui si oppone la religione superegoica di Israele; viceversa il sacrificio legittimo offerto a Jahvé è segno della retta sottomissione dell'Io all'istanza moralizzatrice interna. Dunque, come abbiamo notato anche a proposito del Levitico, più che l'atto sacrificale in sé diventa essenziale la divinità/istanza psichica a cui esso è rivolto. Così la lotta tra lo jahvismo e i culti cananei e assiri, vicini alle potenze della natura, della fertilità e della sessualità, potrebbe esprimere questa progressiva affermazione della coscienza superegoica normativa contro le pulsioni esuberanti e amorali dell'Es. E' interessante notare che questo patrimonio di pratiche e credenze mantiene la sua forza di attrazione per un lungo periodo della storia israelitica e non solo nella religiosità popolare ma anche in quella ufficiale (Salomone, Acab ecc.)

¹⁹ La corrispondenza tra i due è talmente evidente da far pensare che lo psicoanalista viennese nel delineare l'istanza psichica superegoica si sia ispirato al dio della tradizione ebraica.

e rappresenterà un avversario durissimo per l'emergente jahvismo. Se ci troviamo dunque in una costellazione emotiva dominata dall'emergenza dell'istanza psichica superegoica, è probabile che la religione sarà informata da tendenze progettuali, ideali, morali e parallelamente da sentimenti di vergogna, senso di colpa, angoscia, timore della punizione. Queste emozioni secondarie sono propriamente quelle che abbiamo visto emergere progressivamente in relazione al tema del sacrificio di espiazione in età post-esilica.

La costituzione della monarchia segna infatti a livello psicologico l'ascesa dell'Io a istanza regolatrice della psiche. Nel banchetto sacrificale offerto a Saul quella che appare agli occhi del popolo (gli invitati) come la parte più prelibata, speciale della vittima, coincide in realtà con la complessa funzione egoica di mediare tra molteplici istanze diverse in direzione di un adattamento alla realtà. Così le tendenze visibilmente sincretistiche promosse dalla monarchia a scopi politici e diplomatici esprimono la funzione di mediazione tra la religione superegoica di Jahvè, i contenuti inconsci dei culti naturalistici cananei e assiri, e la realtà socio-politica esistente. Il sacrificio è strumentalizzato anche a fini politici, diplomatici ed esprime all'occorrenza anche la potenza e il fasto della monarchia.

La distruzione del Tempio di Gerusalemme potrebbe essere paragonato, nei suoi lasciti emotivi, ad un grosso trauma psichico dovuto a cause esterne reali. Nell'interpretazione jahvista della storia, l'Io-Re diventa il principale indiziato del tracollo dello Stato/psiche poichè non è stato in grado di sostenere la grave minaccia esterna/reale. E' evidente che l'io/Re poteva fare ben poco per evitare la catastrofe, ma la narrazione biblica attribuisce il fallimento della monarchia alla sua congenita inclinazione verso l'Es, l'idolatria. In questo modo la catastrofe trova una spiegazione razionale e rassicurante che però ha come effetto di colpevolizzare l'Io. Di conseguenza la riflessione teologica esilica è orientata a individuare le strategie attraverso cui l'Io colpevole può riconciliarsi con il Dio superegoico. Si costellano perciò varie opzioni: l'idea che un solo individuo possa soffrire vicariamente (Deutero-Isaia) e così annullare la punizione che incombe sugli uomini, l'idea che l'Io possa eliminare attraverso i sacrifici di espiazione le macchie che infangano la santità di Dio (Ezechiele). Qui sembra profilarsi una dinamica psichica riparativa a quel senso di colpa interno, che era scaturito dall'interpretazione della disfatta quale punizione per i peccati di Israele. Questo atteggiamento è tipico di quella configurazione psichica che M. Klein ha definito posizione depressiva (M. Klein, 1948) in cui il male, non più proiettato all'esterno, sui demoni, è vissuto penosamente come proprio, creando sentimenti depressivi di impotenza, nostalgia, abbattimento, avvilito, ma anche spinte alla riparazione e alla trasformazione. I testi di epoca esilica ben documentano l'insieme di queste tendenze ambivalenti in cui all'onnipotenza depressiva e alla negazione maniacale, si affiancano costruttivamente tendenze alla assunzione redentiva della sofferenza (Isaia), proposte per una più realistica imputazione di responsabilità (Ezechiele), e tentativi di rifondazione religiosa (Ezechiele, Codice di Santità).

Concessa una seconda liberazione con il ritorno degli esuli e la ricostruzione del Tempio di Gerusalemme, durante la dominazione persiana, l'uomo si trova così a

incarnare una colpa storica di notevole portata e a desiderare cancellarla. Perciò il sacrificio diviene in modo pervasivo uno strumento con cui ottenere l'espiazione dei peccati attraverso una molteplicità di procedure reali e simboliche: le aspersioni di sangue a scopo purificatorio, l'offerta riconciliatoria della vittima a Dio, le corrispettive pratiche di avvilito corporeo (digiuno). Tali atti presuppongono una concezione antropologica, introdotta dal Codice di santità, che postula per l'uomo un ideale di purità speculare a quella di Dio (Lv 11,44; 19,2). Per un classico meccanismo di ribaltamento psicologico, l'uomo di Israele che si era sentito fortemente in colpa e in difetto per la catastrofe del Tempio, aspira, per compensazione, all'ideale opposto di perfezione e santità che gli assicurerà di non incorrere più nelle tragiche conseguenze del peccato. Tuttavia vale la pena di notare che tale meccanismo di difesa dall'angoscia persecutoria della colpa è rassicurante solo parzialmente perché i rituali debbono essere costantemente ripetuti e moltiplicati per essere efficaci.

Parallelamente, però, un'altra tradizione, che affonda le sue radici nella teologia della liberazione, propone una diversa modalità di cancellazione della colpa/debito che include il rapporto con il prossimo. L'ideale del Giubileo biblico e della giustizia sociale di matrice sapienziale dichiarano la volontà di liberare il prossimo dal giogo dell'oppressione, della povertà e della miseria, così come Dio liberò dalla schiavitù d'Egitto, in un circolo virtuoso in cui colui che è stato liberato, può a sua volta liberare. In questa configurazione di pensiero, in cui sono la fiducia in Dio e la misericordia verso il prossimo ad assicurare all'uomo prosperità e salvezza in un'ottica riparativa, il sacrificio, come dono riconciliatorio o procedura purificatoria, perde progressivamente di importanza²⁰.

Non possiamo fare a meno di notare in conclusione, con un balzo in avanti, che proprio tali radici di pensiero informeranno anche la predicazione di Gesù di Nazareth e la sua originale concezione del perdono. L'esperienza del non essere giudicati né condannati per le proprie colpe bensì dell'essere gratuitamente perdonati (Mt 10,20) - esperienza concessa ai debitori e agli schiavi nell'anno del Giubileo²¹ secondo Dt 15,11 e Lv 25,8 - potenzialmente dispone l'uomo a esprimere questa stessa misericordia nei confronti degli altri. L'ideale a cui tende la predicazione di Gesù è così quello di una comunità di uomini in cui la misericordia aumenta esponenzialmente in circolo virtuoso di ricevere-dare ecc.

Le tappe intermedie di questo processo non possiamo qui approfondire ma ci ripromettiamo per il futuro di ricostruire i tasselli mancanti e giungere con il III/IV sec. d.C. a comprendere le ragioni storiche, politiche, sociali e psicologiche della definitiva cessazione dei sacrifici cruenti.

²⁰ Come mi ha fatto notare E. Giannetto, la misericordia costituisce l'opposto simbolico del sacrificio, poiché quale atto di dono disinteressato e incondizionato verso l'altro ribalta la logica dell'appropriazione insita nell'immolazione e nel pasto sacrificale.

²¹ L'ingiunzione espressa in Dt 15,11 e poi in Lv 25,8 relativa al condono dei debiti, al riscatto della terra e alla liberazione degli schiavi nell'anno sabbatico e giubilare, si avvicina all'ideale del perdono proposto da Gesù. In proposito si veda anche Destro e Pesce (2005).

APPENDICE

Di seguito una breve disamina del significato del sostantivo *koper* “riscatto” e un approfondimento sui passi in cui il verbo *kipper* potrebbe derivare da questo sostantivo.

Nei testi non sacerdotali, il termine *koper* si riferisce a una somma di denaro o a un oggetto di valore che è pagato/offerto in cambio della libertà o della stessa vita (Is 43,3; Gb 33,24; Prov 13,8; 21,18). Significativo in proposito è il passo di Isaia Is 43,3-4: “Io do l'Egitto come prezzo per il tuo riscatto (*kopr^e kā*), l'Etiopia e Seba al tuo posto (*tahteyka*).⁴ Perché tu sei prezioso ai miei occhi, perché sei degno di stima e io ti amo, do uomini al tuo posto e nazioni in cambio della tua vita (*taḥat napšekā*)”. Siamo nel contesto semantico di uno scambio di proprietà: Dio è disposto a consegnare dei territori pur di liberare gli Israeliti dalla cattività babilonese¹. La nozione di sostituzione è bene espressa dalla preposizione *taḥat* “al posto di”, usata di solito per transazioni tra persone e cose. Solo Prov 21,18 esprime il riscatto nei termini di uno scambio tra uomini: “Il malvagio serve da riscatto per il giusto e il perfido per gli uomini retti”, ma il tenore del brano invita a un'interpretazione metaforica. Talvolta *koper* assume la sfumatura negativa del compenso in denaro, una “bustarella”, offerta alla divinità o a un'altra persona per indurla a passare sopra/ guardare oltre l'offesa ed evitare la punizione (Prov 6,35; 1 Sam 12,3; Am 5,12), e in tal caso alcuni autori hanno voluto vederne la derivazione dall'aramaico *kafara* “coprire”.

Nei testi normativi del pentateuco *koper* (Es 13,13.15) indica il risarcimento in denaro pagato dal colpevole alla parte lesa (Es 21,30) al posto della sua stessa vita (*nepeš*), quale accomodamento per il danno inferto, accomodamento che è però negato all'omicida (Nm 35,31-32). Assume pertanto il senso di una riparazione in denaro.

Quando la parte lesa è Dio, il riscatto *koper* è inteso una somma di denaro che deve essere devoluta al Tempio da ciascun israelita sopra i vent'anni in occasione del censimento come riscatto della propria vita (*koper napšô*) (Es 30,12).

L'analogia radice *pdh* (riscattare) e derivati (*pidyôn* “riscatto”, ecc.), molto più comuni di *koper* soprattutto nel Levitico, ricalcano il significato di “riscatto” con un'accentuazione sull'idea della riappropriazione: il *pidyôn*, ad esempio, è una somma di denaro con cui l'individuo si riappropria dei terreni o della sua stessa libertà (Lv 25,25ss; 25,48), mentre *koper* è preferito in associazione al sostantivo *nepeš*, quando cioè è in gioco la vita del soggetto.

¹ Si tratta infatti del Deutero-Isaia che fu composto proprio in età esilica. Vedi capitolo 10.

Veniamo ora a indagare quei passi in cui *kipper* sembra derivare da *koper* o, per la presenza del medesimo sostantivo nella frase, o per il senso complessivo della pericope.

Es 30,12

¹¹Il Signore parlò a Mosè e gli disse: ¹²«Quando per il censimento conterai uno per uno gli Israeliti, all'atto del censimento ciascuno di essi pagherà al Signore il riscatto della sua vita (*koper napšô*), perché non li colpisca un flagello in occasione del loro censimento. ¹³Chiunque verrà sottoposto al censimento, pagherà un mezzo siclo, conforme al siclo del santuario, il siclo di venti ghera. Questo mezzo siclo sarà un'offerta prelevata in onore del Signore. ¹⁴Ogni persona sottoposta al censimento, dai venti anni in su, corrisponderà l'offerta prelevata per il Signore. ¹⁵Il ricco non darà di più e il povero non darà di meno di mezzo siclo, per soddisfare all'offerta prelevata per il Signore, a riscatto delle vostre vite (*l'è kappēr 'al napšôtêkem*). ¹⁶Prenderai il denaro espiatorio (*kesep hakkippurim*) ricevuto dagli Israeliti e lo impiegherai per il servizio della tenda del convegno. Esso sarà per gli Israeliti come un memoriale davanti al Signore, per il riscatto delle vostre vite (*l'è kappēr 'al napšôtêkem*)».

In questo passo *koper* assume evidentemente il significato di un “risarcimento economico”, ma non è chiaro se per una colpa pregressa degli israeliti (forse proprio causata dal censimento) o quale donazione preventiva per assicurarsi la garanzia sulla propria vita. Il verbo *kipper* che compare poco oltre, dovrebbe in questo caso essere messo in correlazione con il sostantivo *koper* e dunque implicare *non* una logica di pulitura, purificazione, bensì quella di “dono sostitutivo/preventivo”. Il mezzo siclo ceduto al santuario non servirebbe infatti allo scopo di lustrarsi da una colpa (che non è citata) quanto a riscattare la propria vita dalla proprietà di Jahvé. Di questo avviso sono Milgrom (1991) e Levine (1974). Contro questa ipotesi Moraldi (1956), ha sostenuto invece che, poiché il censimento, secondo un'antica concezione, contaminava i recensiti – forse perché l'enumerare era un'attività riservata a Dio - l'offerta al tempio avesse anche in questo caso valore lustrativo, non di riscatto. L'idea sarebbe confermata dall'uso romano del verbo *lustrare* valido alternativamente per “purificare”, e per “passare in rivista”.

Nel testo però non è menzionata alcuna cerimonia purificatoria, mentre è chiaramente espresso il legame tra il dono al tempio e il riscatto della vita. Siamo pertanto più inclini a ritenere che il censimento, quale rassegna di tutti gli uomini, evocasse la proprietà di Dio di tutti gli israeliti come enunciato in Lev 25,55² e che tale condizione andasse riscattata annualmente mediante una somma di denaro, uguale per tutti (cfr. anche 2 Sam 24,10ss; 1 Cr 21,1-17). L'area semantica sembra essere quella della liberazione di una vita mediante un compenso in denaro devoluto al legittimo proprietario, un meccanismo analogo a quello utilizzato per il riscatto dei Leviti in Nm 3,40-52³. La

² “Poiché gli Israeliti sono miei servi; essi sono servi miei, che ho fatto uscire dalla terra d'Egitto. Io sono il Signore, vostro Dio”.

³ Il termine riscatto è qui espresso con la radice *pdh* e derivati: i primogeniti degli israeliti e del loro bestiame che, secondo Es 13,12, andranno consacrati al Signore all'arrivo in Canaan, sono sostituiti con i Leviti e il loro bestiame. I primogeniti che eccedono rispetto al numero dei Leviti saranno riscattati con una tassa in denaro da versare al tempio.

stessa concezione sarebbe implicata nell'offerta delle primizie, dove il dono della parte migliore del raccolto a Dio, liberava il resto dei frutti al consumo umano.

Il contesto concreto doveva essere quello di una tassa procapite per il sostentamento del secondo tempio e del culto sacrificale regolare (cfr. Albertz, 1997, p. 534).

Controverso è anche Numeri 31. Dopo la vittoria sui Madianiti, gli israeliti compiono atti di purificazione con acqua e fuoco per togliere le impurità contratte dal contatto con i caduti di guerra, poi passano alla spartizione del bottino e al censimento.

⁴⁸I comandanti delle migliaia dell'esercito, capi di migliaia e capi di centinaia, si avvicinarono a Mosè e gli dissero: ⁴⁹«I tuoi servi hanno fatto il computo dei soldati che erano sotto i nostri ordini e non ne manca neppure uno. E abbiamo portato al Signore ognuno gli arredi d'oro che ha trovato, braccialetti, monili, anelli, medaglie e collane per riscattare/espriare per le nostre vite/personone (*l' kappēr 'al napšōtēnū*) davanti al Signore» (Nm 31,48-50).

Purtroppo non ci sono indizi che consentano di stabilire con certezza se il dono dei monili e degli oggetti preziosi a Jahvé rientri nella logica del censimento su esposta (Es 30,12ss), se invece come sostiene Moraldi (1956, p. 195), sia l'ultimo atto delle cerimonie di purificazione dopo la guerra⁴, o se, come ci sembra più probabile, funga da ricompensa o da ringraziamento per il fatto che nessuno tra gli israeliti è morto durante la battaglia (v. 49). Siamo inclini a prediligere, anche per analogia con il precedente passo, che *kipper* assuma anche qui la sfumatura di riscatto, dono sostitutivo: poiché gli uomini sono stati risparmiati dai nemici, essi devono la loro vita a Jahvé e pertanto devono riscattarla con il dono di oggetti preziosi.

Prima di passare ad altri testi, notiamo che nei passi summenzionati il riscatto si attua mediante una somma di denaro e non l'offerta di una vita. I prossimi stralci invece potrebbero far pensare che l'espiazione *kipper* si attui mediante una morte sostitutiva.

In Deut 21,1-9, sono descritte le procedure da compiere nel caso di omicidio occulto: la comunità più vicina al cadavere deve sconfessare apertamente la sua complicità nell'omicidio lavandosi le mani sopra la nuca di una giovenca uccisa nei pressi di un torrente. Il rito termina con la preghiera: «Le nostre mani non hanno versato questo sangue ed i nostri occhi non hanno veduto. Libera (*kappēr 'al*) il tuo popolo, Israele, che tu hai redento, o Signore, e non dargli la responsabilità di questo sangue innocente versato in mezzo al tuo popolo Israele, sì che sia tolta (*nikappēr 'al*) loro la responsabilità del sangue versato» (Dt 21,8).

I sostenitori dell'espiazione vicaria penale vedono nell'uccisione della giovenca la ritualizzazione della pena capitale di cui sarebbe stato meritevole l'assassino ignoto e dunque interpretano il significato di *kipper* come «espriare mediante la morte di una vittima sostitutiva». Questa lettura tuttavia non si dimostra del tutto convincente per alcune ragioni. L'immolazione della vacca non è il fulcro del rito, che raggiunge invece

⁴ Per far rientrare un'offerta di oggetti preziosi o denaro nella dimensione della purificazione, come fa Moraldi (1956, p. 195), è necessario intendere quest'ultima in senso molto traslato, come atto che riequilibra una situazione relazionale alterata da una condizione cattiva/erronea/ingiusta dell'uomo.

l'apice con la preghiera; la vacca non è associata in qualche modo al colpevole (per esempio mediante vestimenti particolari come avveniva invece per i Babilonesi-Assiri); non è mai espressa linguisticamente l'idea di una sostituzione, ad esempio con *taḥat* "al posto di"; l'uccisione avviene *prima* del lavaggio delle mani sulla vacca perciò tale lavaggio non può essere considerato come un trasferimento simbolico delle colpe dei potenziali assassini sull'animale; inoltre la vicinanza al fiume e il contatto con l'acqua rimandano più ad una funzione epurativa del rito che a quella di punizione sostitutiva.

Questi elementi suggeriscono che l'intento del rito fosse di altra natura: liberare gli israeliti incolpevoli dalla responsabilità del sangue versato, non facendo scontare alla vacca la punizione spettante al colpevole, ma, al contrario, arrestando, con la solenne dichiarazione di innocenza e con un corrispondente atto di pulitura, il meccanismo della vendetta del sangue da parte del parente più prossimo del defunto. Il rito doveva cioè sospendere il diritto del vendicatore di fare giustizia per il defunto, rivalendosi sugli abitanti del villaggio, come era invece stabilito in caso di omicidio volontario (Dt 19,6.12; Nm 25,12.19.21.24.25.27). L'atto del *kipper* in questo caso è dunque funzionale ad arginare il libero corso della vendetta di sangue su innocenti e può essere efficacemente tradotto con "liberare" con riferimento alle conseguenze nefaste della vendetta di sangue (Nm 35,33; Gn 9,9). La decapitazione della vacca avrebbe perciò il valore imprecatorio tipico dei giuramenti dove la vittima uccisa rimanda alla sorte nefasta di colui che profana il giuramento con una menzogna⁵.

L'idea che la morte di uno possa servire da riscatto per un altro potrebbe essere sottintesa in Nm 35,22-28. Il testo dispone che colui che ha causato una morte accidentalmente, senza premeditazione, né ostilità, possa risiedere nelle città asilo per sfuggire alla vendetta del parente prossimo del defunto e debba restarvi fino alla morte del sommo sacerdote. Milgrom (1991) interpreta questa disposizione come se la morte naturale del sacerdote riscattasse infine l'omicida accidentale liberandolo dalla punizione di sangue che esige "vita per vita" (Es 21,23; Lv 24,18; Dt 19,21). In tal caso varrebbe il principio del trasferimento della pena di morte dall'omicida accidentale al sacerdote. Va però notato che il sacerdote non sconta la pena al posto dell'omicida involontario con una morte prematura, ma, con la sua morte naturale chiude i conti di sangue che coinvolgono tutta la comunità incarnando tutt'al più il principio della personalità corporativa (De Fraine, 1968). Inoltre nell'intero passo non è usato il verbo *kipper*; dunque anche volendo intravedere qui il meccanismo della sostituzione vicaria, essa non è associata al verbo *kipper*.

L'argomento è però ripreso poco oltre in un contesto dove compaiono anche *koper* e *kipper*. Nm 35,31-33:

"Non accetterete riscatto (*koper*) per la vita (*l' nepēš*) di un omicida che è colpevole di morte; ma deve essere fatto morire. Ne accetterete riscatto (*koper*) per farlo fuggire dalla sua città di rifugio e tornare ad abitare nel paese sino alla morte del sacerdote. Non rendete impuro il paese nel quale abitate, poiché il sangue rende impura la terra, e per la terra non si

⁵ Non possiamo però del tutto escludere che l'uccisione della giovenca nell'economia del rito servisse anche a far sì che il delitto di non rimanesse impunito.

può espiare (*lo' y^ekuppar*) per il sangue che fu versato in essa, se non con il sangue di chi l'ha versato”.

Qui *koper* appare con il suo significato precipuo di compensazione in denaro, ma è negato il suo utilizzo nel caso di omicidio volontario o di reclusione nella città rifugio. Il passo chiarisce poi perché in questi casi non è accettato un risarcimento in denaro: il delitto di sangue non può essere espiato se non con il sangue del colpevole. Il testo sembra pertanto affermare che la vendetta di sangue in caso di omicidio volontario è l'unica espiazione possibile. Questo è uno dei rari casi in cui *kipper* potrebbe riferirsi espressamente ad un'espiazione/purificazione mediante l'esecuzione della vendetta di sangue⁶. Va però sottolineato, in contrasto con l'ipotesi della sostituzione vicaria penale, che tale regolamento di conti non si realizza mediante il sangue di un sostituto bensì con il sangue del colpevole.

Vi sono poi dei passi narrativi dove *kipper* compare in relazione all'ira di Jahvè e l'azione è dunque inserita nel contesto di una relazione interpersonale.

Un passo carico di ambivalenza è 2 Sam 21,1-14. Una lunga carestia costringe Davide a venire a patti con i Gabaoniti i quali reclamano il sangue versato in passato da Saul e la sua violazione del trattato di pace. Davide chiede perciò ai Gabaoniti: «Che devo fare per voi? In che modo espierò (^a *kappēr*), perché voi possiate benedire l'eredità del Signore?» (2 Sam 21,3). Ma questi dichiarano di non volere un compenso in argento e oro, bensì sette figli maschi/eredi di Saul. Davide accetta le condizioni imposte e sette tra i discendenti di Saul vengono consegnati ai Gabaoniti e impiccati sul monte Gabaon davanti al Signore. Infine nel periodo tra il principio della mietitura e la prima pioggia le ossa dei condannati, preservate accuratamente da Rispa, e quelle di Saul e Gionata sono riunite insieme e seppellite. “E, dopo questo, Dio pregò⁷ per la terra” (2 Sam 21,14).

E' probabile che in questo racconto un rito pagano di fertilità⁸ sia stato inserito nel quadro delle vicende del re Davide e connotato con i tratti tipici della religione israelitica⁹. Il passo ben documenta la forza che aveva la legge della rivalsa del sangue nei tempi antichi.

Kipper, così come enunciato nella domanda di Davide, sembra avere il senso generico di “riparare, riconciliare”. Può darsi che Davide avesse in mente un lauto risarcimento in denaro come compensazione ma che i selvaggi Gabaoniti (v. 2) abbiano voluto

⁶ Un analogo significato di *kipper* come effetto della vendetta di sangue è espresso in Dt 32,43: “Celebrate o nazioni, il popolo del Signore, poiché egli vendicherà il sangue dei suoi servi, rivolgerà la vendetta contro i suoi nemici e purificherà (*v^ekipper*) la terra e il suo popolo”; e in Is 22,14: “non sarà espiato il peccato finché non sarete morti”, dove *kipper* sembra coincidere con il compimento della pena, anche capitale.

⁷ Il verbo *ātar*, tradotto con “pregare”, in arabo significa “sgozzare per il sacrificio”. Il significato debole pregare mostra però chiaramente la connessione con il sacrificio e la propiziazione.

⁸ In proposito si veda il capitolo 12 del presente scritto.

⁹ Il passo denota una stratificazione di significati molto evidente: l'ipotesi più verosimile è che su un racconto legato ad un rito di fertilità si sia innestata una vicenda di relazioni tra Israele e i popoli vicini improntata alla legge del taglione, e poi vi sia stata una rivisitazione teologica dell'episodio che ha inserito l'intera vicenda nella relazione con Dio.

invece dar seguito alla vendetta del sangue. Eppure anche la legge ebraica esposta in Numeri 35,30 annoverava la colpa di Saul, omicidio/violazione di un patto¹⁰, tra quelle che non erano passibili di essere commutate in un *koper*, in un risarcimento in denaro e che richiedevano in toto l'esecuzione della legge del taglione.

La pena richiesta dai Gaboniti può apparire sproporzionata rispetto all'offesa, di cui del resto il testo non specifica l'entità¹¹, ma nella narrazione biblica essa diventa un rimedio efficace per far cessare la carestia. Il testo enuncia poi chiaramente il meccanismo della trasmissione transgenerazionale della colpa dai padri ai figli; questi ultimi infatti sono gli unici (v. 4) che possono riscattare/purificare il peccato paterno con la loro morte. L'intero passo sembra effettivamente conferire a *kipper* la sfumatura dell'espiazione vicaria penale: i prescelti scontano vicariamente la pena che spetterebbe a Saul e con la loro morte ripristinano i rapporti con i Gabaoniti, e arrestano la carestia. Inoltre il fatto che le vittime siano impiccate "davanti al Signore" fa pensare che il rito di sangue fosse destinato proprio a Dio quale garante della rappacificazione tra i due popoli e della giustizia ristabilita. Il passo è inequivocabilmente intriso della logica della sostituzione vicaria penale ma la sua associazione al verbo *kipper* rimane per lo meno dubbia, dal momento che il verbo compare solo al verso 2 e l'effetto del rito di sangue non è designato come "un'espiazione".

L'ira divina e il suo placamento sono invece molto più evidenti nell'episodio narrato in Numeri 16-18. Dopo aver incenerito Abiram e i suoi discepoli che aspiravano ad offrire un fuoco sacro senza l'intermediazione di Aronne e dei suoi figli (Nm 16), Dio scatena un nuovo flagello sul popolo, colpevole di aver mormorato contro Mosè e Aronne. Se in precedenza la preghiera di intercessione degli uomini retti era riuscita ridimensionare l'ira divina e a indirizzarla solo sui colpevoli, ora Mosè invita Aronne a utilizzare l'incenso (Nm 17,11-15) :

«Prendi l'incensiere, metti il fuoco preso dall'altare, ponici sopra l'incenso, portalo in fretta in mezzo alla comunità e espia (v^e *kappēr*) per loro; poiché l'ira del Signore è divampata, il flagello è già cominciato». ¹²Aronne prese quel che Mosè aveva detto, corse in mezzo all'assemblea; ecco, il flagello era già cominciato in mezzo al popolo. Mise l'incenso nel braciere e espìo per il popolo (*vay^e kappēr 'al-hā'ām*). ¹³Si fermò tra i morti e i vivi, e il flagello si arrestò. ¹⁴Quelli che morirono per il flagello furono quattordicimilasettecento, oltre ai morti per il fatto di Core. ¹⁵Aronne tornò da Mosè, all'ingresso della tenda del convegno: il flagello si era arrestato».

L'episodio va visto in relazione al precedente (Nm 16): mentre l'incenso offerto a Dio dai fedeli di stirpe non sacerdotale scatena l'ira di Jahvé e l'immediata punizione mortale degli stessi, la medesima azione compiuta da Aronne, poco dopo, ottiene l'effetto inverso di frenare il flagello divino. E' chiaro da tutto il contesto (Nm 16-18) che la narrazione vuole giustificare i privilegi e le funzioni sacerdotali di Aronne e i

¹⁰ La violazione di un patto era ritenuta certamente un'offesa gravissima degna delle più terribili crudeltà. Si ricordino infatti le formule imprecatorie con cui i popoli del Vicino Oriente antico minacciavano i contraenti del patto (vedi cap. 6).

¹¹ Alcuni ritengono che il crimine di Saul sia quello descritto in 1 Sam 22,19: il massacro dell'intera città sacerdotale di Nob. Cfr. Thompson, 1963, pp. 114-115.

suoi figli, in modo particolare la funzione espressa dal verbo *kipper*, effettuare il rito di espiazione.

L'espiazione è qui compiuta mediante l'incenso fumante dal braciere. Nulla è detto del meccanismo che espia perciò si possono fare solo alcune supposizioni. Secondo Moraldi (1956), il rito dell'incenso si attua sugli israeliti colpevoli e ha per effetto una rimozione della colpa e, come conseguenza di ciò, un acquietamento dell'ira divina. L'autore mira a mostrare come il rito non abbia un'influenza diretta sull'ira divina ma solo mediata: togliendo la colpa che è fonte di rottura nel rapporto con Dio, l'uomo si riconcilia con Dio stesso e l'ira è, come conseguenza di ciò, placata. Sarebbe erroneo – secondo Moraldi – dedurre che il verbo implichi “placare Dio” (1956, p. 200). Esso pertiene sempre alla sfera della purificazione, e l'incenso avrebbe valore purificatorio/catartico in virtù del valore simbolico della combustione.

Levine invece ritiene che il rito con l'incenso sia effettuato allo scopo preciso di stornare la collera divina e abbia dunque valore apotropaico. L'incenso dovrebbe allontanare l'ira demoniaca di Jahvé, o frenare una piaga divenuta incontrollabile, nascondendo le sue vittime¹². Le virtù apotropaiche dell'incenso sarebbero perciò indirizzate non all'uomo ma alla divinità stessa considerata, alla stregua dei demoni, come una fonte di pericolo.

Per quanto ci riguarda, l'immediatezza con cui il flagello si arresta di fronte all'atto di Aronne, ci fa pensare ad un'azione sedativa, addolcitiva dell'incenso sull'ira di Jahvé, ma è evidente dall'intero contesto che tale effetto si verifica solo quando l'azione è svolta dall'individuo devoto e prescelto da Dio, Aronne, e comunque, anche a queste condizioni, il rito umano può solo arginare gli effetti funesti dell'ira di Jahvé, che provoca migliaia di morti (Nm 17,14). In questo caso dunque *kipper* può essere efficacemente tradotto come “placare, mitigare” Dio, con la conseguenza di ridurre punizione mortale.

Veniamo ora ad un altro passo controverso, Numeri 25. Giunti nei pressi di Gerico, gli Israeliti cedono alle seduzioni delle figlie di Moab e praticano culti a Ba'al Peor. Dio si adira e ordina a Mosè di impiccare i capi del popolo, per far cessare la sua ira. Mosè interpreta a suo modo il comando e ordina ai giudici di Israele di uccidere solo quanti erano colpevoli di idolatria¹³. Prima che possa compiersi la punizione, però, il devoto Pincas, di stirpe sacerdotale, vedendo un israelita nell'atto sfacciato di unirsi a una Madianita, li trafigge entrambi con la lancia, ponendo fine, con questo atto, al flagello divino. L'atto di Pincas è ritenuto da Dio stesso una prova di zelo religioso che garantisce a lui e alla sua discendenza un patto eterno di pace con Dio: “Ciò varrà per lui

¹² Va notato infatti che l'incenso, come fumo offuscante, farebbe pensare a *kipper* con un'accezione di copertura del peccato, più che di pulitura, attestando in questo caso la derivazione dall'aramaico *kafara* “coprire”. Allo stesso scopo il grande sacerdote usava l'incenso nelle occasioni in cui entrava nel santo (Lv 16,12-13), per offuscare la vista della *kapporet* ed evitare gli effetti funesti di un contatto troppo ravvicinato con il sacro.

¹³ Si noti in proposito che Dio, nell'ordinare di mandare a morte i capitribù, non distingue tra colpevoli e innocenti, è piuttosto Mosè a preferire la punizione sui soli colpevoli.

e per la sua discendenza qual patto di sacerdozio eterno, perché egli si è mostrato zelante per il suo dio, ed ha espiato per (*y^ekappēr 'al*) il popolo di Israele” (Nm 25,13). Come fa notare Boccaccini, questo passo è una lunga interpolazione sacerdotale sadocita (Nm 25,6-18) che intende identificare nella figura di Pincas il punto di partenza di un'autonoma linea genealogica aronita scelta per esercitare la più alta funzione sacerdotale, quella dell'espiazione (2008, p. 84).

In questo caso *kipper* può valere in generale per “liberare/togliere la colpa”. Ciò che ci interessa però è la logica sottostante l'atto divino. Questo episodio potrebbe infatti prestarsi all'interpretazione vicaria penale: l'israelita colpevole di essersi accostato ad una donna straniera e ai suoi riti attrae su di sé il flagello divino e subisce la punizione esemplare al posto di tutti gli idolatri che sono così risparmiati. L'espiazione si realizzerebbe dunque mediante l'uccisione di un individuo rappresentativo del gruppo. Secondo un'altra lettura (ad esempio Moraldi, 1956) invece sarebbe lo zelo funesto di Pincas il motivo della revoca della rabbia divina. Dio avrebbe cioè ritirato la sua collera, in virtù dell'atto di obbedienza dimostrato da Pincas e non grazie alla morte di un colpevole.

Per quanto ci riguarda, facciamo alcune annotazioni. E' innegabile che nel testo la collera di Jahvé si plachi a seguito dell'atto punitivo dell'uccisione; esso però è particolarmente gradito da Dio perché eseguito in ottemperanza al suo volere (zelo, ubbidienza); inoltre non è perpetrato su una vittima innocente ma su un colpevole esemplare. Se dunque è presente una logica di espiazione vicaria penale essa è mitigata dal fatto che non si attua su una vittima innocente. Inoltre va specificato che la redazione post-esilica e sacerdotale di questo passo suggerisce che l'intento fosse quello di dimostrare l'obbedienza e il valore della classe sacerdotale, più che rimarcare la punizione mortale del colpevole. Dobbiamo poi rilevare che, come in precedenza, l'azione di *kipper* risulta efficace ma parzialmente, poiché incapace di prevenire e risparmiare il flagello (v. 9). In altre parole, essa funziona nella misura in cui arresta la furia divina facendola rientrare nei ranghi di una punizione più accettabile.

Alla luce dell'analisi fin qui svolta ci sembra di poter individuare alcuni macrosignificati dell'azione espressa dal verbo *kipper* quando il suo significato è contiguo a quello di *koper* “riscatto”..

1. *Kipper* come → “liberare mediante un compenso in denaro, un oggetto di valore, un dono”. Come abbiamo notato a proposito dei due passi sul censimento (Es 30,12; Nm 31,50), la logica sottostante l'azione di *kipper* quando è in gioco la vita del soggetto non è quella della pulitura bensì quella del dono sostitutivo (Nm 31,50) o preventivo (Es 30,12). Il risarcimento in denaro (*koper*) restituisce all'uomo il diritto sulla sua vita, spettante naturalmente a Jahvè, o temporaneamente sospeso a causa di un'offesa compiuta su un altro individuo (Es 21,30). Questa idea presuppone la concezione di un Dio benevolo che accetta un accomodamento o un dono per sospendere o alleviare la pena.

2. *Kipper* come → “ristabilire un equilibrio alterato dalla colpa mediante la punizione capitale del colpevole o di un suo discendente” (Nm 35,34; Dt 32,43; Isaia 22,14; 2 Sam 21,1-9). In questi casi *kipper* non implica una riduzione o sospensione della colpa ma l’esecuzione della vendetta di sangue in senso giuridico/penale. Abbiamo notato però come una solenne dichiarazione di innocenza (Dt 21,9) può all’occorrenza scongiurare la punizione. Dio è qui inteso come severo e talora collerico garante della giustizia. I pochi passi che attestano questa concezione non ci sono parsi però significativi per dimostrare la teoria dell’espiazione vicaria penale. Infatti, quand’anche il meccanismo espiatorio sembra comportare una immolazione, non è assegnato alcun valore al sangue delle vittime: l’unica menzione in proposito (Nm 35,31-34) indica semplicemente che il sangue della vittima non deve restare impunito; inoltre il colpevole non è mai sostituito con un animale, e nemmeno con un innocente (a parte 2 Sam dove però è esplicitamente affermato che i Gabaoniti vogliono i figli di Saul in quanto lo rappresentano). E’ dunque ben attestata e persino predicata da Jahvè, la legge della vendetta di sangue ma è sostanzialmente infrequente e dubbia la sua associazione all’azione di *kipper*.
3. *Kipper* come → “placare, propiziare”. Questa accezione, talora resa dalla traduzione della Settanta con ἐξιλάσκομαι¹⁴, ci è parsa tuttavia infrequente. Anche quando sembra essere attestata un’azione diretta del rito espiatorio sull’ira divina (Nm 17,12, cfr. anche Pr 16,14, Gn 32,21), è possibile interpretare agilmente che non il rito ma la rimozione della colpa abbia addolcito Dio (Moraldi, 1956).

Altrove abbiamo però individuato altri significati essenziali di *kipper* che riportiamo per completezza.

4. *Kipper* come → “decontaminare, purificare”. Tipico dei testi sacerdotali questo effetto del verbo *kipper* è di solito accompagnato da lustrazioni con acqua e aspersioni di sangue. Talora anche l’incenso può servire a questo scopo (Nm 17). Il particolare accento sulla purificazione è confermato dalle occorrenze di *kipper* con parallelo verbo *tāhēr* → “detergere, eliminare, purificare” da peccati, impurità. La logica sottostante è quella di togliere, cancellare, depurare le impurità che potrebbero contaminare la dimora di Dio e causarne la dipartita. Questa concezione implica l’idea di un Dio che va preservato da un mondo umano vulnerabile al peccato e alla corruzione con tutti i possibili accorgimenti. I riti spesso condensano, in un complesso di azioni, le molteplici funzioni legate al verbo *kipper*. Così ad esempio, nel rito descritto in Dt 21,9 abbiamo: il lavaggio delle mani quale espressione della purificazione dalla colpa, il fiume quale strumento di allontanamento del peccato, la dichiarazione di innocenza quale deterrente contro la vendetta di sangue. Lo stesso dicasi per il rito del

¹⁴ Come fa notare Moraldi (1956, pp. 210-215), il verbo ἐξιλάσκομαι, che nell’uso profano indicava un complesso di atti diretti a placare o rendere propizie le divinità, fu adottato dai Settanta con significato secondario di “cancellare, rimuovere” riferito a peccati e impurità, ricalcando con ciò l’uso dell’ebraico.

capro espiatorio, che abbiamo esaminato al cap. 11, dove la funzione espiatoria del rito è veicolata da più azioni: le aspersioni di sangue, il cambio degli abiti degli officianti, la dipartita del capro verso la fonte del male, il digiuno dei partecipanti.

5. *Kipper* come → “perdonare” (testi non sacerdotali). Si tratta di un atto assegnato esclusivamente a Dio implicante la sospensione totale della pena e il ristabilimento di un rapporto di alleanza tra Dio e l’uomo (Sal 65,4; 78,38; Dt 21,8; Ger 18,23; Ez 16,63; Sal 79,9). Non richiede un dono sostitutivo, né l’esecuzione della pena, al limite una particolare attitudine del peccatore (Pr 16,6).

BIBLIOGRAFIA

- ALBERTZ R. (1992), *Storia della religione nell'Israele antico. Dalle origini alla fine dell'età monarchica*, Vol. 1, Paideia Editrice, Brescia, 2005.
- ALBERTZ R. (1997), *Storia della religione nell'Israele antico. Dall'esilio ai Maccabei*, Vol. 2, Paideia Editrice, Brescia, 2005.
- ASHBY G. (1988), *Sacrifice. Its nature and Purpose*, SMC Press, London.
- ASSMANN J. (1997), *Mosè l'Egizio*, Adelphi, Milano, 2000.
- ASSMANN J. (2004), "Confession in Ancient Egypt" in DESTRO A., PESCE M. (a cura di), *Ritual and Ethics. Pattern of repentance, Judaism, Christianity, Islam. Second International Conference of Mediterraneum*, Peeters Publishers, Leuven, pp. 1-12.
- ATKINSON J. J. (1899), *Primal law*, Adamant Media Corporation, London.
- BACHOFEN J. J. (1859), *Il simbolismo funerario degli antichi*, Guida, Napoli, 2003.
- BALENTINE S.E. (2002), *Levitico*, Claudiana, Torino, 2008.
- BARBAGLIO G. (1974), *L'anno della liberazione. Riflessione biblica sull'anno santo*, Queriniana, Brescia.
- BATAILLE G. (1939), "La gioia dinanzi alla morte" in HOLLIER D. (1979), *Il Collegio di Sociologia (1937-1939)* (a cura di), Bollati Boringhieri, Torino, 1991.
- BATAILLE G. (1939-45), *Il limite dell'utile*, a cura di F.C. Papparo, Adelphi, Milano, 2000.
- BATAILLE G. (1962), *La parte maledetta*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.
- BATAILLE G. (1973), *Teoria della religione*, SE, Milano, 2002.
- BATAILLE G. (1970), *La congiura sacra*, a cura di M. Galletti e R. Esposito, Bollati Boringhieri, Torino (2008).
- BEER G. (1911), "Pascha oder das jüdische Osterfest", in *SGV*, 64.
- BENEVISTE E. (1969), *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino, 1976.

- BERTHOLET A. (1901), *Leviticus*, KHC 3, Mohr Siebeck, Tübingen.
- BOCCACCINI G. (2008), *I Giudaismi del Secondo Tempio. Da Ezechiele a Daniele*, Morcelliana, Brescia.
- BOURDILLON M.F.C., FORTES M. (1980), *Sacrifice* (a cura di), Academic Press of the Royal Anthropological Institut of Great Britain and Ireland.
- BRELICH A. (1966), *Introduzione alla storia delle religioni*, Istituti Poligrafici dello stato, Roma, 2000.
- BRICHTO H.C. (1976), "On slaughter and sacrifice, blood and atonement" in *Hebrew Union College Annual*, vol. 47, pp. 19-55.
- BRIGHT J. (1960), *A history of Israel*, SCM Press, London.
- BRONNER L. (1980/81), "Sacrificial cult among the exiles in Egypt but not Babylon – why?", in *Dor le Dor*, Vol. 9, n. 2., pp. 61-71.
- BUBER M. (1957), *Colpa e sensi di colpa*, Apogeo, Milano, 2008.
- BURKERT W. (1972), *Homo Necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Boringhieri, Torino, 1981.
- BURKERT W. (1990), *Origini selvagge. Sacrificio e mito nella Grecia arcaica*, Laterza, Roma-Bari, 1992.
- BURKERT W. (1996), *La creazione del sacro*, Adelphi, Milano, 2003.
- CAILLOIS R. (1950), *L'uomo e il sacro*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.
- CALASSO R. (2010), *L'ardore*, Adelphi, Milano.
- CANNEY M.A. (1926), "The Magic of Tears", in *Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society*, 12, pp. 47-54.
- CAQUOT A. (1962), "Un sacrifice expiatoire à Ras Shamra", in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 42, pp. 201-11.
- CARDELLINI I. (2001), *I sacrifici dell'antica alleanza. Tipologie, rituali, celebrazioni*, Editrice San Paolo, Cinisello Balsamo.
- CASTIGLIONI M., CORRADINI A. (2011), *Modelli epistemologici in psicologia: dalla psicoanalisi al costruzionismo*, Carocci, Roma.
- CAZELLES H. (1946), *Etudes sur le code de l'alliance*, Parigi.

- CHILTON B. (1992), *The Temple of Jesus. His sacrificial program within a cultural history of sacrifice*, Pennsylvania State University Press, University Park Pennsylvania.
- CHIRASSI COLOMBO I. (2002), *Sacrificio divino*, in FIORENSOLI D. (a cura di), *Colpa e sacrificio. Il sacrificio vicario nella storia delle religioni*, Gabrielli Editori, Verona, 2002.
- CLAUSS M. (1999), *Israele nell'età antica*, Il Mulino, Bologna, 2003
- COCCHETTI G. (1998), *Il senso di colpa nell'opera di Sigmund Freud con cenni Kleiniani*, www.tesionline.it
- COCCO F. (2009) "Il processo di centralizzazione delle istituzioni religiose e culturali", in *Ricerche Storico Bibliche* 1, pp. 25-36.
- COLOMBO A. (1998), "Panoramica bibliografica sul tema del sacrificio", in UBBIALI S., *Il sacrificio: evento e rito* (a cura di), Edizioni Messaggero, Padova.
- COMBA E. (2000), *Sacrificio*, www.treccani.it.
- CONTENAU G. (1949), *La Civilization phénicienne*, Payot, Paris.
- CONTINI R. (2009), "Gli Ebrei di Elefantina: un esempio emblematico di religione non biblica", in PRATO G.L. (a cura di), *Religione biblica e religione storica dell'antico Israele: un monopolio interpretativo nella continuità culturale*, Ricerche storico bibliche 1/2009, Edizioni Dehoniane, Bologna, pp. 169-195.
- COOKE O. (1936), *The Book of Ezechiel*, International Critical Commentary, Bloomsbury Academic Collection.
- COWLEY A.E. (1923), *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* (a cura di), Clarendon, Oxford.
- DAY J. (1992), "Asherah", *Anchor Bible Dictionary*, Vol. I, pp. 483-487.
- DE FRAINE J. (1968), *Adamo e la sua discendenza. La concezione della personalità corporativa nella dialettica biblica dell'individuale e del collettivo*, Città nuova, Roma.
- DE MAISTRE J. (1821), *Le serate di Pietroburgo*, Rusconi, Milano, 1971.

- DE NARDI F. (2002), "Offerta rituale e trasformazione della violenza fondamentale nel rito sacrificale di Isacco", in M. ALETTI, F. DE NARDI (a cura di), *Psicoanalisi e religione. Nuove prospettive clinico-ermeneutiche*, Centro scientifico Editore, Torino, 2002.
- DE VAUX R. (1960), *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Genova, 1977.
- DE VAUX R. (1964), *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, J. Gabalda et Cie Editeurs, Paris, 1964.
- DEIANA G. (1995), *Il giorno dell'espiazione. Il Kippur nella tradizione biblica*, EDB, Bologna.
- DEIANA G. (2005), *Levitico. Nuova Versione, Introduzione e Commento*, Paoline Edizioni, Roma.
- DEIANA G. (2006), *Dai sacrifici dell'Antico Testamento al sacrificio di Cristo*, Urbaniana University Press, Roma.
- DEISSMANN A. (1905), 'Ιλαστήριος und 'Ιλαστήριον, in ZNW 5, 193-212.
- DELLA CASA C. (1993), *Il Giainismo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- DESTRO A. (2001), "Il dispositivo sacrificale. Strumento della morte e della vita", in *Annali di Storia dell'Esegesi* 18, pp. 7-45.
- DESTRO A., PESCE M. (1992), "Il rito ebraico di Kippur: Il sangue nel Tempio, il peccato nel deserto" in GALLI G. (a cura di), *Interpretazione e perdono. Atti del dodicesimo colloquio sull'interpretazione (Macerata, 18-19 Marzo 1991)*, Marietti, Genova, pp. 47-74.
- DESTRO A., PESCE M. (1999), "La remissione dei peccati nell'escatologia di Gesù", *Annali di Storia dell'Esegesi*, 16, pp. 45-76.
- DESTRO A., PESCE M. (2001), "Forgiveness of sins without a victim and the expiatory death of Jesus. From Matthew 6:12 to Matthew 26:28", in BAUMGARTEN A.I. (a cura di), *Alternative to sacrifice*, Brill, Leiden.
- DESTRO A., PESCE M. (2002), "I corpi sacrificali: smembramento e rimembramento. I presupposti culturali di Rom 13,1-2" in PADOVESE L. (a cura di), *Atti del VII*

- Simposio di Traso su S. Paolo Apostolo*, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma, pp. 85-113.
- DESTRO A., PESCE M. (2005), “La concezione del perdono dei peccati nella celebrazione di Yom Kippur secondo il trattato Yoma della Mishnah. Prospettiva antropologica e storico-religiosa”, in *Appunti di Religione ebraica*, Bologna, 2005.
- DESTRO A., PESCE M. (2005), *Forme culturali del Cristianesimo nascente*, Morcelliana, Brescia.
- DETIENNE M., VERNANT J.-P. (1979), *La cucina del sacrificio in terra greca*, Torino, Boringhieri, 1982.
- DHORME E. (1937), *L'evolution religieuse d'Israël*, vol. 1-2, Nouvelles Société D'Editions, Brussels.
- DOUGLAS M. (1966), *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino, Bologna, 2003.
- DREWS R. (1992), *The End of the Bronze Age: Changes in Warfare and the Catastrophe ca. 1200 B.C.*, Princeton University Press, Princeton.
- DURKHEIM E. (1912), *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi Editore, Roma, 2005.
- DUSSAUD R. (1921), *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Ernest Leroux, Paris.
- DUSSAUD R. (1945), *Les Religions del Hittites, del Hurrites, des Phéniciens, del Syriéens*, Presses Universitaires de France, Paris.
- EBELING E. (1931), *Tod und leben nach den vorstellungen del Babylonier*, Walter de Gruyter & co., Berlin.
- EILBERG-SCHWARTZ H. (1990), *The savage in Judaism*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- EISLER R. (1921), *Jesus and the jewish blood-sacrifices*, Quest, London.
- EISLER R. (1951), *Uomo lupo*, Edizioni Medusa, Milano, 2011.

- EISSFELDT O. (1935), *Molk als Opferbegriff im punischen und hebräischen und das Ende del Gottes Moloch*, Halle.
- ELIADE M. (1963), *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino.
- ENGNELL I. (1952), “Paesah-Massot and the problems of patternism”, in *Orientalia Suecana*, I, pp. 39-50.
- ENGNELL I. (1967), *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Basil Balckwell, Oxford.
- ESPOSITO R. (2008), “La comunità della perdita: l’impolitico di Georges Batailles”, in BATAILLE G., *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino.
- EVANS-PRITCHARD E.E. (1956), *Nuer religion*, Clarendon Press, Oxford.
- FABIETTI U. (1999), *Il debito inestinguibile: sul sacrificio*, www.formazione.unimib.it.
- FABIETTI U. (2001), *Storia dell’antropologia*, 2° Ed, Zanichelli, Bologna.
- FERENCZI S. (1965), *Thalassa. Saggio sulla teoria della genitalità*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2014.
- FILORAMO G. (2001), *Buddismo*, Laterza, Roma-Bari.
- FILORAMO G. (2011), *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Laterza, Roma-Bari.
- FIORENSOLI D. (2002), *Colpa e sacrificio. Il sacrificio vicario nella storia delle religioni* (a cura di), Gabrielli Editori, Verona.
- FOHRER G. (1969), *Storia della religione Israelitica*, Paideia Editrice, Brescia, 1985.
- FORNARI G. (2013), *Storicità radicale. Filosofia e morte di Dio*, Transeuropa Edizioni, Massa.
- FRAZER J. (1914/19), *Il ramo d’oro. Studio sulla magia e la religione*, Newton Compton, Roma, 1992.
- FREUD S (1905), *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990, vol. 4.
- FREUD S. (1912/13), *Totem e Tabù. Alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990, vol. 7.

- FREUD S. (1908), *Il caso clinico del piccolo Hans*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990, vol. 5.
- FREUD S. (1908-1939), *Corrispondenza con Ernest Jones 1908-1939*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.
- FREUD S. (1915/17), *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990, vol. 8.
- FREUD S. (1919), *Il perturbante*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990, vol. 9.
- FREUD S. (1920), *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990, vol. 9.
- FREUD S. (1922), *L'Io e l'Es*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990, vol. 9.
- FREUD S. (1929), *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990, vol. 10.
- FREUD S. (1934/1938), *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990, vol. 11.
- FRIGOLI D. (2004), *Ecobiopsicologia. Psicosomatica della complessità*, M&B Publishing, Milano.
- FURLANI G. (1928/29), *La religione babilonese e assira*, Vol 1 e 2, Zanichelli, Bologna.
- FURLANI G. (1930), "Babilonia e Assiria", in *Enciclopedia Treccani*.
- FURLANI G. (1936), *La religione degli Hittiti*, Zanichelli, Bologna.
- GALIMBERTI U. (2008), "Le figure della colpa in Buber, Jaspers e Anders", in BUBER M., *Colpa e sensi di colpa*, Apogeo, Milano.
- GEORGE A. (1948), "Le Sacrifice d'Abraham", in *Études de Critique et d'Histoire Religieuse*, Ed. Facultés Catholiques, Lione, pp. 99-110.
- GESTENBERGER E.S. (2001), *Psalms, Part 2, and Lamentations*, Eerdmans Pub & Co., Grand Rapids.
- GIANNETTO E.A. (2005), *Saggi di storie del pensiero scientifico*, Edizioni Sestante, Bergamo.

- GIANNETTO E.A. (2010), *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e la natura*, Donzelli Editore, Roma.
- GIRARD R. (1972), *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1980.
- GIRARD R. (2001), *Vedo Satana cadere come la folgore*, Adelphi, Milano.
- GLUCKMAN M. (1962), *Il rituale nei rapporti sociali*, Officina Edizioni, Roma, 1972.
- GORDON C.H. (1947), *Ugaritic Handbook*, Pontificium Institutum Biblicum, Roma.
- GÖTZE A. (1957), *Kleinasien*, München.
- GRAY B. (1925), *Sacrifices in Old Testament: its theory and practice*, Ktav Pub. House, New York.
- GRINBERG L. (1971), *Colpa e depressione*, Astrolabio, Roma 1990.
- GROTTANELLI C. (1988), “Aspetti del sacrificio nel mondo greco e nella Bibbia ebraica” in GROTTANELLI C., PARISE N.F. (a cura di), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Laterza, Bari-Roma, 1993.
- GROTTANELLI C. (1998), *Sette storie bibliche*, Paideia, Brescia.
- GROTTANELLI C., (1999), *Il sacrificio*, Laterza, Bari-Roma.
- GROTTANELLI C. (2001), “Aspetti del sacrificio nella Bibbia ebraica”, in *Annali di storia dell’Esegesi*, 18/1, pp. 47-60.
- GROTTANELLI C., PARISE N.F. (1993), *Sacrificio e società nel mondo antico* (a cura di), Laterza, Bari-Roma,.
- GRUMABUM A. (1984), *I fondamenti della psicoanalisi*, Il Saggiatore, Milano, 1988.
- GUNKEL H (1917), *La fiaba nell’Antico testamento*, Medusa, Milano, 2007.
- GUSDORG G. (1948), *L’expérience humaine du sacrifice*, Paris.
- HARAN M. (1978), *Temples and Temple service in Ancient Israel*, Clarendon Press, Oxford.
- HARPER R.F. (1896), *Assyrian and Babylonian Letter*, n° 437, The University of Chicago Press, Chicago.
- HEGER P. (1999), *The Three Biblical Altar Laws. Development in the Sacrificial Cult in Practice and Theology*, Walter de Gruyter, Berlin-New York.

- HENNINGER J. (1950), *Les fêtes de printemps chez les Sémites et la pâque Israelite*, Gabalda, Parigi.
- HOLLIER D. (1979), *Il Collegio di Sociologia (1937-1939)* (a cura di), Bollati Boringhieri, Torino, 1991.
- HOOKE S.H. (1938), *The origins of early semitic ritual*, Oxford University Press, London, 1938.
- HUBERT H. MAUSS M. (1898), *Saggio sul sacrificio*, Morcelliana Editrice, Brescia, 2002.
- HUBERT H., MAUSS M. (1899), *L'origine dei poter magici e altri saggi di sociologia religiosa*, Roma, 1977.
- HYATT J.P. (1947), *Prophetic Religion*, Abingdon-Cokesbury, New York.
- JASPERS K. (1949) *Origine e senso della storia*, Comunità, Milano, 1965.
- JENSEN A.E. (1948), *Come una primitiva cultura ha concepito il mondo*, Einaudi, Torino, 1952.
- JONES D. (1963), "The cessation of sacrifice after the destruction of the temple in 586 B.C.", in *J Theol Studies XIV*, (1), pp. 12-31.
- JUNG C.G. (1912/52), *Simboli della trasformazione*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994, Vol. 5.
- JUNG C.G. (1916), "Septem Sermones ad Mortuos", in JUNG C.G. (1961), *Ricordi, sogni e riflessioni*, BUR, Milano, 1992.
- JUNG C.G. (1928a), *L'io e l'inconscio*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994, Vol. 7.
- JUNG C. G. (1928b), *Energetica psichica*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994, Vol. 8.
- JUNG C.G. (1938/40), *Psicologia e religione*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994, Vol. 11.
- JUNG C.G. (1942/54), *Il simbolo della trasformazione nella messa*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994, Vol. 10.

- JUNG C.G. (1947/54), *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994, Vol. 8.
- JUNG C.G. (1952), *La sincronicità come principio di nessi acausali*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994, Vol. 8.
- JUNG C.G. (1952), *Risposta a Giobbe*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994, Vol. 11.
- JUNG C.G. (1961), *Ricordi, sogni e riflessioni*, BUR, Milano, 1992
- KAPELRUD A. S. (1955), "King and Fertility," in *Norsk teologisk tidsskrift*, 56, pp. 113-122.
- KAUFMANN Y. (1951), "The Bible and Mythological Polytheismus", in *Journal of Biblical Literature* 70, pp. 179-97.
- KERNEBRG O. (1996), *Relazioni d'amore. Normalità e patologia*, Bollati Boringhieri, Torino.
- KITTEL R. (1927/29), *Geshichte des Volkes Israel III*, Kohlhammer, Stuttgart.
- KLAWANS J. (2001), "Pure Violence : Sacrifice and Defilment in Ancient Israel", *Harvard Theological Review*, Vol. 94, N° 2, pp. 133-155.
- KOCH R. (1973), *Il peccato nel Vecchio Testamento*, Edizioni Paoline, Roma.
- KOHUT E. (1978), *La ricerca del Sé*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.
- KÖNIG E. (1910/11), "The Hebrew word for «atone»", in *ExpTm* 22, pp. 232-243.
- KOSSO P. (1992), *Leggere il libro della natura*, Il Mulino, Bologna, 1995.
- LABAT R. (1939), *Le caractère religieux de la Royauté assyro-babylonienne*, Paris.
- LABAT R. (1945-46), "Le sorts des substituts royaux en Assyrie au temps des Sargonides", in *Revue d'Assyriologie*, 40.
- LAFFRANCHINI L. (2002/03), *Oltre Medea: Madri assassine e Padri sacrificatori fra mito, rito e cronaca*, <http://www.lett.units.it/ichco/Documenti>.
- LÉVI S. (1898), *La doctrine du sacrifice dans le Brahmanas*, Paris.
- LÉVI-STRAUSS C. (1958), *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano, 1968.
- LIVERANI M. (1988), *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Laterza, Roma, 2009

- LODS A. (1930), *Israël des Origines au milieu du VIII siècle*, Editions Albin Michel, Paris.
- LOISY A. (1901), *La religione di Israele*, Gentile Editore, Milano, 1945.
- LUPIERI E. (1985), “La purità impura. Giuseppe Flavio e le purificazioni degli Esseni”, *Henoch* 7, pp. 15-43.
- LUPIERI E. (1988a), *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche*, Paideia, Brescia.
- LUPIERI E. (1988b), *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, Paideia, Brescia.
- LUPINACCI M.A. (2007), “Vivibilità della colpa e suoi precursori”, *Rivista Psicoanal.* 53, pp. 877-896.
- MAIER J. (1990), *Il giudaismo del Secondo Tempio*, Paideia, Brescia, 1991.
- MAIMONIDE M. (1190), *La guida dei perplessi*, Utet, Torino, 2013.
- MALAMOUD C. (1989), *Cuocere il mondo. Riti e pensieri nell'India antica*, Milano, 1994.
- MALINOWSKI B. (1927), *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, Boringhieri, Torino, 1999.
- MARTONE C. (1996), *Testi di Qumran. Traduzione italiana dei testi originali* (a cura di), Peideia, Brescia.
- MARTONE C. (1998), “Sacrificio e rito sacrificale nell'Antico Testamento”, in UBBIALI S. (ed), *Il sacrificio: evento e rito*, Edizioni Messaggero, Padova
- MARX A. (2000), *Les sacrifices de l'Ancien testament*, Service Biblique Évangile et Vie, Cerf, 2000.
- MARX A. (2005), *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament*, Brill, Leiden-Boston, 2005.
- MASSON O. (1950), “A propos d'un Rituel Hittite pour la lustration d'une armée”, *Revue de l'histoire des religions*, 137, Colin, Paris, pp. 5-25.
- MAUSS M., (1923-24), *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino, 2002.
- MAUSS M., DURKHEIM È. (1901), *Forme primitive di classificazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991.

- MC LENNAN J. F. (1865), *Matrimonio primitivo*, Pieraldo Editore, Roma, 1991.
- MEDEBIELLE A. (1924), *L'espiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, vol. 1, Institut biblique pontifical, Roma.
- MERLO P. (2009), *Le religione dell'Antico Israele*, Carocci, Roma, 2009.
- METZINGER A. (1940), "Die Substitutionstheorie und das alttestamentliche Opfer mit besonderer Berücksichtigung von Lev 17,11", *Biblica* 21, pp. 159-87.
- MILGROM J. (1991), *Leviticus 1-16: A new translation with introduction e commentary*, The Anchor Bible Doubleday, New York.
- MILGROM J. (2000), *Leviticus 17-22*, Yale University Press.
- MILGROM J. (2001), *Leviticus 23-27*, Yale University Press.
- MINKOWSKI E. (1973), *Trattato di Psicopatologia*, Feltrinelli, Milano.
- MONEY-KYRLE R. (1939), *Il significato del sacrificio*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994.
- MORALDI L. (1956), *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento*, Pontificio Istituto Biblico, Roma.
- MORET A. (1908), "Le sacrifice en Égypte", in *Revue de l'histoire des religions*, 87, Colin, Paris, pp. 81-101.
- MORO C. (2013), "Il sacrificio ebraico come «abominio degli egiziani»: fonti classiche e tradizione giudaica", in *Rationes Rerum*, vol. 2, pp. 145-165.
- MOWINCKEL S. (1941), *Die Erkenntis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten*, Supplementary volume to *Norsk Teologisk Tidsskrift*, Oslo.
- NEUMANN E. (1949), *Storia delle origini della coscienza*, Astrolabio, Roma, 1978.
- NEUSNER J. (2001), "Sacrifice in Rabbinic Judaism: the presentation of the atonement-rite of sacrifice in Tractate Zebahim in the Mishnah. Tosefta, Bavli, and Yerushalmi", *Annali di Storia dell'Esegesi* 18, pp. 225-254.
- NIELSEN D. (1904), *The old arabian moon religion and the mosaic tradition*, disponibile su www.mithicistpapers.com.
- NOTH M. (1943), *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, M. Niemeyer, Halle.
- NOTH M. (1960), *The History of Israel*, A. & C. Black, London.

- NOTH M. (1962), *Exodus: A Commentary*, Spring Arbor Distributors, University of Michigan.
- OESTERLEY W.O.W. (1932), *A History of Israel: from the fall of Gerusalem, 586 B.C. to the Bar-Kokhba revolt, A.D. 135.* vol. 2, The Clarendon Press, Oxford.
- OESTERLEY W.O.E. (1937), *Sacrifices in Ancient Israel. Their Origin, purposes and development*, The Macmillan Company, New York, 1937.
- OTTO R. (1917), *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Editore SE, Bologna, 2009.
- PACE S. (2005), "Il sacrificio in Jung e il sacrificio di Jung", in <http://www.fundacion-jung.com>.
- PASQUALOTTO G. (2003), *Il Buddismo. I sentieri di una religione millenaria*, Bruno Mondatori, Milano.
- PEDERSEN J. (1953), *Israel, Its Life and Culture*, I-IV, Oxford University Press, 1953.
- PERNIGOTTI S. (2004), *L'Egitto Antico*, Editrice la Mandragora, Imola.
- PESCE M. (2001), "Gesù e il sacrificio ebraico", *Annali di Storia dell'Esegesi* 18, pp. 129-168.
- PITTA A. (1998), *L'anno della liberazione. Il Giubileo e le sue istanze bibliche*, San Paolo, Cinisello Balsamo.
- POPPER K.R. (1969), *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, Il Mulino, Bologna, 1972.
- PORTEN B. (1968), *Archives from Elephantine. The life of an Ancient Jewish Military Colony*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles
- RANK O. (1924), *Il trauma della nascita e il suo significato psicoanalitico*, Guaraldi, Rimini, 1972.
- RELOT P.G. (1972), *Documents araméens d'Egypte*, Cerf, Paris.
- RENDTORFF R. (1967), *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel*, Neukirchener Verlag, Neukirchen.
- RENDTORFF R. (1990), *Introduzione all'Antico Testamento. Storia, vita sociale e letteratura d'Israele in epoca biblica*, Claudiana, Torino, 2001

- RHODE E. (1890/94), *Psiche, culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, Vol 1 e 2, Laterza, Roma-Bari, 2006.
- RICOEUR P. (1960), *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna, 1970.
- ROBERTSON SMITH W. (1889), *Lectures on the Religion of the Semites*, Balck, London, 1907.
- ROBINSON G. (1988), *The origin and the development of the OT Sabbath*, BBET, 21, Lang, Frankfurt.
- ROBINSON H.W. (1938), "Record and Revelation" in *Essays on the Old testament by Members of the Society for Old Testament Studies*, Oxford.
- ROBINSON H.W. (1942), *Redemption and revelation: in the actuality of history*, Nisbet, London, 1942.
- ROGERSON J.W. (1980), "Sacrifice in the Old Testament: Problems of Method and Approach", in BOURDILLON M.F.C., FORTES M. (a cura di), *Sacrifice*, Academic Press for the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
- ROWLEY H.H. (1950), "The meaning of sacrifice in the Old Testament" in *Bulletin of The John Rylands Library*, 33, pp. 74-110.
- SACCHI P. (1994), *Storia del secondo Tempio. Israele tra VI secolo a. C. e I secolo d. C.*, SEI Editrice, Torino.
- SANDERS E.P. (1992), *Il Giudaismo. Fede e prassi (63 a.C. – 66 d.C.)*, Morcelliana, Brescia, 1999.
- SCARPI P. (1998), "Le religioni del mondo antico: i politeismi" in FILORAMO G., MASSENZIO M., RAVERI M., SCARPI P., *Manuale di storia delle religioni*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2005.
- SCHMIDT W.H. (1961), *Königtum Gottes in Ugarit und Israel*, Töpelmann, Berlin.
- SCHOFIELD J.N. (1944), *The religious background of the Bible*, T. Nelson, London.
- SCHULTZ H. (1900), "The significance of sacrifice in the Old Testament", *The American Journal of Theology*, Vol. 4, n° 2, pp. 257-313.

- SCUBLA L. (2005), "Ceci n'est pas un meurtre; ou comment le sacrifice contient la violence", in HERITIER F. (a cura di), *De la violence II*, Odile Jacob, Paris.
- SEGAL J.B. (1963), *The Hebrew Passover from the Earliest Time to AD 70*, London.
- SNAITH N.H. (1957), "Sacrifices in the Old Testament", in *Vetus Testamentum*, 7, pp. 308-17.
- SOGGIN J.A. (1968), *Introduzione all'Antico Testamento*, Paideia Editrice, Brescia, 1987.
- SOMMER B.D. (2000), "The Babylonian Akitu Festival: Rectifying the King or Renewing the Cosmos?", in *Journal of the Ancient Near East Society* 27, pp. 81-95.
- SPENCER H. (1876), *Principles of Sociology*, Williams and Norgate, Londra.
- STOWERS S. (1995), « Greek who sacrifice and Those who do not: toward an anthropology of greek religion » in WHITE L.M., YARBROUGH O.L. (a cura di), *The social world of the first Christian. Essay in honor of W.A. Meeks*, Fortress Press, Minneapolis.
- STROUMSA G.G. (2005), *La fine del sacrificio. Le mutazioni religiose della tarda antichità*, Einaudi Torino, 2006.
- TAMBIAH S. J. (1985), *Rituali e cultura*, Il Mulino, Bologna, 1995.
- THOMPSON R.J (1963), *Penitence and Sacrifice in Early Israel outside the Levitical Law*, E.J Brill, Leiden.
- TURNER V. (1969), *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, Morcelliana, Brescia, 1995.
- TYLOR E. B. (1871), *Primitive Culture. Researches into the development of Mithology, Philosophy, Religion, Art and Customs*, London (trad. it. del primo capitolo in Rossi P. (a cura di), *Il concetto di cultura*, Einaudi, Torino, 1970).
- UBBIALI S. (1998), *Il sacrificio: evento e rito* (a cura di), Edizioni Messaggero, Padova.
- VALERI V. (1985), *Kinship and Sacrifice. Ritual and society in ancient Hawaii*, University of Chicago Press, Chicago.

- VALERI V. (1994), "Wild victims: hunting as sacrifice and sacrifice as hunting in Huauhuacauco", in *History of Religion*, 24, pp. 101-31.
- VAN DER LEEUW G., (1933), *Fenomenologia della religione*, Torino, 1975.
- VEGETTI FINZI S. (1986), *Storia della psicoanalisi*, Mondadori, Milano, 2007.
- VINCENT A. (1937), *La religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine*, P. Geuthner, Paris.
- WEINFELDT M. (1972), "The worship of Molech and the Queel of Heaven and its Background", *UF* 4, pp. 133-54.
- WELCH A. (1935), *Post-Exilic Judaism*, William Blackwood & Sons, Edimburgh.
- WELLHAUSEN G. (1882), *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin.
- WOLF H.W. (1982), "The kerygma of the deuteronomist", in BRUEGGEMAN W., WOLF H.W., *The vitality of the Old Testament tradition*, John Knox, Atlanta.
- WUNDT W. (1920), *Elementi di psicologia dei popoli*, Bocca, Torino, 1926.

RINGRAZIAMENTI

La possibilità stessa dell'esistenza di questo progetto di ricerca e di questa tesi di dottorato la devo al professor Enrico Giannetto, che mi ha seguito con interesse, discrezione e passione, offrendomi sempre stimoli inattesi e lasciandomi libera di spaziare, esplorare, comprendere questo complesso argomento. Ha rappresentato per me un modello di rispetto profondo per ogni essere vivente e per la sua natura più autentica e spontanea.

Il lavoro è stato anche frutto della collaborazione con i miei compagni di dottorato, Serena, Enrico, Patrizia, Andreea, Martino, con cui ho condiviso le fasi salienti della ricerca e appassionate discussioni su argomenti filosofici, antropologici, psicologici e religiosi che nutrono l'anima e l'intelletto.

Ringrazio tutti i professori del mio corso di dottorato, in modo particolare, il prof. Bocchi, il prof. Giudice, la prof.ssa Grasseni che, insieme al prof. Giannetto, hanno reso, con le loro lezioni, il nostro primo anno di dottorato un'esperienza ricchissima di stimoli e di conoscenza.

Ringrazio i miei genitori che mi hanno sempre supportato in ogni scelta, in ogni cambiamento di rotta, sempre spronandomi e valorizzando il mio lavoro, e mia sorella Maria Giulia, senza la quale probabilmente la mia esperienza all'università di Bergamo non sarebbe nemmeno cominciata. Con la sua natura riservata e sensibile mi affianca ogni giorno sulla strada della vita e della ricerca.

Grazie a Marco, che ha supervisionato con attenzione l'ultima parte del lavoro, compagno di vita, che ogni giorno fa nascere in me, accanto al desiderio di conoscenza, la gioia tenera e sublime dell'amore.