

G. DEIANA, *Dai sacrifici dell'Antico Testamento al sacrificio di Cristo (Spiritualità 5)*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2002, pp. 120

Lo scopo dichiarato dell'opera è quello di seguire l'evoluzione del concetto di sacrificio dai testi veterotestamentari fino ai passi del Nuovo Testamento.

L'autore inizia con l'analisi dell'attuale uso del termine che, sebbene abbia alla base il significato di quello antico, assume un valore diverso. Se nella Bibbia indica il rito liturgico con il quale un animale veniva ucciso e offerto alla divinità, oggi il sacrificio è sinonimo di fatica o rinuncia.

Nell'AT non esiste culto senza di esso. Nel testo antico di Es 20, 22-26 si distingue l'olocausto dal sacrificio di comunione. L'altare è il luogo dove Dio fa ricordare il suo nome. Attraverso il sacrificio l'uomo entra in contatto con la divinità, che a sua volta garantisce la sua presenza e la sua benedizione. I sacrifici quindi sono il luogo della manifestazione teofanica che diventa benedizione: tutte le speranze più profonde dell'essere umano trovano piena realizzazione nella relazione con Dio.

Il sacrificio di comunione è rappresentato in Es 24, 1-11, testo molto difficile, tuttavia chiave interpretativa per capire non soltanto l'alleanza, ma anche l'intera teologia biblica. Questo rito è basato essenzialmente su un sacrificio in cui le aspersioni con il sangue delle vittime occupano un posto centrale; fa seguito un pasto sacro in connessione con una teofania. Mosè prende metà del sangue delle vittime e la sparge sull'altare, mentre con l'altra asperge il popolo. Il sacrificio di comunione ha la funzione di porre i partecipanti in reciproca unione e li lega misticamente alla divinità. L'A. si pone la seguente domanda: qual è il significato del rito di aspersione? Impegno unilaterale di Israele? Funzione espiatoria? Rito consacratorio? Con tutta probabilità è un modo antico di stipulare l'alleanza come unione tra Dio e il popolo. Se infatti il sangue è la vita della carne, tra i contraenti del patto si instaura un rapporto di consanguineità, in questo caso uno di essi è Dio stesso. Questo significato è confermato anche dal confronto con i testi di sacrificio dell'asino a Mari, nei quali il sangue dell'animale crea una parentela etnica tra due gruppi precedentemente estranei.

La relazione Dio-popolo che nell'alleanza diventa di tipo parentale è suffragata da tanti testi che parlano di Dio come di un padre nei confronti di un figlio (Os 11, 1) oppure di un amante verso l'amata (Os 2, 16-18) o di un redentore (Es 6, 6; Sal 19, 8; 74, 2; ecc.). Il rito dell'alleanza stabilisce anche un rapporto di parentela tra i membri del popolo. Al termine dell'alleanza i partner erano soliti consumare un pasto comune. Da Lv 3, 1-17 e 7, 11.15 si sa che degli animali solo il grasso viene offerto a Dio, mentre il resto della vittima è diviso tra i sacerdoti (Lv 7, 31-36) o i partecipanti (1Sam 1, 4-5; 9, 13-25). Questo aspetto confluirà nella celebrazione dell'eucaristia che non è solo rinnovamento del sacrificio della croce, ma cibo (1Cor 11, 20-27).

Nell'AT il tabernacolo era il luogo della presenza di Dio costante (Es 24, 15-18; 40, 34) a differenza dell'altare sul quale è offerto il sacrificio, ma soltanto in certe ricorrenze. La presenza di Dio in esso è quindi discontinua ed episodica. Il sacrificio quotidiano (Es 29, 38-46) spesso è interpretato come cibo per la divinità (cf. Lv 3, 11. 16; 21, 6; ecc.), anche se c'è la consapevolezza che Dio non ha bisogno di cibi umani (Sal 50, 8-13; Is 1, 11-12).

Nell'AT, secondo l'autore, il sacrificio non è un mezzo per far cessare la collera divina, anche se ci sono delle eccezioni (2 Sam 24, 8-25). Non si deve neppure accentuare nel rito sacrificale la morte della vittima e interpretarla come espiazione vicaria, cioè intendere la vita dell'animale sacrificato come offerta fatta a Dio in cambio di quella del peccatore offerente.

Tanto è vero che nei riti biblici l'animale non viene ucciso dal sacerdote, ma dal personale ausiliario del tempio. Il ruolo del sacerdote tutt'al più è quello di aspergere con il sangue. Il modo per capire la valenza teologica del sacrificio ebraico è di considerarlo un dono o un invito a pranzo per la divinità. Il fedele offre a Dio il frutto del suo lavoro: farina, carne, olio, vino. Le offerte prescritte

non corrispondono a doni preziosi perché ciò che conta per il Signore è la disposizione interiore (Lv 4, 28; 5, 7; 5, 11). D'altro canto il pasto offerto alla divinità non è per assicurarle la sussistenza (aspetto della religione mesopotamica e greca), ma è un onore che il Signore concede all'uomo, così come è sottolineato soprattutto nei sacrifici di comunione, durante i quali Dio viene servito per primo e riceve la porzione di cibo più prelibata: il sangue e il grasso (Lv 7, 23-27).

I testi finora esaminati hanno offerto una immagine idilliaca del culto che sfugge al lettore in quanto viene sommersa da elementi introdotti nei diversi testi dalle letture successive. Infatti al momento della redazione finale dell'AT il culto del tempio di Gerusalemme, assillato dalla necessità di eliminare dalla società giudaica i peccatori, elabora i riti espiatori basati sul simbolismo del sangue e li introduce in tutte le celebrazioni, addirittura in quella della pasqua (Nm 28, 22). Questa rilettura sembra attribuirsi alla scuola sacerdotale.

Tale fonte rivede tutto l'AT facendo della vicenda biblica una storia dominata dal peccato che con le sue tragiche conseguenze ne scandisce i drammi. Per Israele il peccato non è confinato soltanto nella sfera spirituale, ma i suoi effetti coinvolgono anche il mondo materiale (Lv 18, 2-23). Di qui la progressiva importanza assunta dai riti espiatori. Essi cercano di rispondere al bisogno umano di purificazione e di neutralizzazione del potere distruttivo del peccato.

Uno dei riti principali per eliminare le colpe è il sacrificio espiatorio chiamato anche sacrificio per il peccato. Spesso l'espiazione è considerata un rito che ha lo scopo di mitigare l'ira divina. Naturalmente è presupposta una divinità vendicativa che per essere placata esige una riparazione. Secondo Deiana questo tipo di sacrificio non è documentato nelle composizioni antiche, ma compare appunto negli scritti sacerdotali, nelle Cronache, nei testi datati del post-esilio. Tuttavia, nonostante la denominazione di «sacrificio per il peccato», esso non elimina i peccati, ma serve soltanto per cancellare le colpe commesse per inavvertenza (Lv 4, 2. 13. 22. 27). La teologia veterotestamentaria individua nel rito espiatorio il rimedio più efficace contro gli effetti perversi del peccato. Tali riti divennero una costante in tutte le celebrazioni (Nm 28-29), perfino nelle consacrazioni sacerdotali o in quelle degli altari. Mentre gli altri sacrifici sono lasciati alla libera scelta dei fedeli, quelli espiatori sono prescritti di autorità (Lv 1-3).

Il rito di Lv 4 mediante il sangue asperso e versato rimuove ciò che impedisce la comunione con la divinità. Nel giorno dell'espiazione sono preminenti il digiuno e la penitenza (Lv 16). Sul significato teologico da attribuire al sacrificio espiatorio non esiste un consenso unanime tra gli studiosi. Può essere interpretato come un rito di passaggio. Per altri esso elimina non il peccato, ma l'impurità degli oggetti. Stando al testo chiave per capire l'espiazione, Lv 17, 11, la fonte dell'esistenza è nel sangue che espia proprio in quanto è vita. Il testo ebraico sembra quindi suggerire che il sangue usato nel sacrificio toglie il peccato, in quanto forza vitale che annulla gli effetti mortali del peccato. Questo testo fu per molto tempo interpretato a motivo della traduzione dei LXX in senso vicario: il sangue espia «al posto dell'anima». Il testo greco seguito anche dalla Vulgata illustra il sacrificio come uno scambio: la vita dell'animale al posto della vita del peccatore. Questa è l'origine dell'interpretazione vicaria del sacrificio. Questa traduzione è ben comprensibile alla luce della religione greca che concepiva il sacrificio come un mezzo per placare la divinità. Secondo il testo ebraico, invece, il sangue non agisce su Dio, ma sull'uomo: toglie da lui l'impurità, in modo che il peccatore possa di nuovo entrare in sintonia con Dio. Il sangue presenta così una doppia valenza: da una parte crea comunione, così come è evidente nel rito dell'alleanza, dall'altra toglie i peccati che sono di ostacolo alla comunione con la divinità.

Nel NT secondo l'A. il sangue di Cristo assume questa duplice funzione.

La seconda parte del lavoro è occupata dall'analisi sul NT. L'A. afferma che Gesù non annulla il sistema rituale del tempio e fa l'esempio del lebbroso, al quale, dopo la guarigione, chiede di presentarsi al sacerdote per offrire il sacrificio prescritto dalla legge (Mt 8, 4). Tuttavia, a mio avviso, questa richiesta è più comprensibile come rito di reintegrazione socio-religiosa per riprendere i rapporti umani. L'ordine è la dimostrazione contraria che, nonostante esistano ancora i riti, è il contatto stesso con Gesù che invece salva l'uomo dal suo limite. Inoltre Deiana cita ancora Mt 5, 17-19 che, a suo parere, verrebbe a confermare le istituzioni anticotestamentarie.

Affermazione che mi sembra alquanto problematica perché il compimento non richiede ripetizione pedissequa del passato, ma superamento attraverso un criterio ermeneutico che Gesù identifica nell'amore.

L'interpretazione della morte di Cristo come sacrificio è inusitata in quanto la crocifissione non è mai stata considerata sotto questo aspetto.

Secondo l'A. il passaggio è spiegabile con il fatto che tra la redazione dell'AT e quella del NT sono passati secoli che hanno portato diversi cambiamenti provocati dall'irruzione della cultura ellenistica. La morte di Gesù è vista da una parte in relazione con il sangue della nuova alleanza (1Cor 11, 51; Lc 22, 20) in riferimento a Es 24, 8 e Ger 31, 31-34, dall'altra come la morte «di uno per tutti» (2Cor 5, 14), tema tipico della tragedia greca.

Eb 9 riprende categorie essenziali della religione ebraica in prospettiva cristologica come l'alleanza, il tabernacolo, il sommo sacerdote, i riti del sangue, il perdono dei peccati. Questo non è altro che un riuscito processo di inculturazione. Se il tabernacolo aveva inizialmente la funzione dell'incontro tra l'uomo e Dio, esso in realtà era precluso a tutti. Se l'alleanza doveva stabilire un rapporto con Dio essa è fallita. Gesù con la sua morte assolve alla doppia funzione di sacerdote e vittima. Nel momento in cui i giudei hanno provocato la morte di Gesù hanno anche decretato la fine del loro tempio. Con la risurrezione Cristo diventa la nuova tenda. In Eb 6, 20 egli è definito come nostro precursore nell'ingresso al santo dei santi, nel quale in precedenza, secondo le prescrizioni del culto ebraico, nessuno a eccezione del sommo sacerdote poteva entrare. Gesù non solo entra nel santo dei santi, ma ne apre l'ingresso a tutti. Mediante la sua morte (Mt 27, 51) il tempio di Gerusalemme per la sua funzione divisoria è superato, mentre Gesù diventa il nuovo santuario, la nuova alleanza il luogo dell'incontro con Dio. È opportuno però osservare come questa analisi debba tener conto del fatto che il registro linguistico, a cui è ricorso lo scrittore della Lettera agli Ebrei, è simbolico e non può essere usato per poi sostenere una definizione dogmatica del sacrificio di Cristo.

Le caratteristiche del nuovo culto consistono nel fatto che Gesù offre se stesso. L'autore della lettera ricorre al verbo *prosphero*, «offrire» che corrisponde all'ebraico *qârab* usato abitualmente per indicare l'offerta delle vittime sacrificali. La Lettera agli Ebrei segna un grande passaggio: quella di Cristo, da morte «di uno per tutti», secondo l'interpretazione paolina (2 Cor 5, 14-15), diventa sacrificio espiatorio che soppianta la prassi rituale dell'AT.

La constatazione del fallimento storico della prima alleanza a causa del peccato dell'uomo rende necessaria una nuova alleanza nella quale è previsto il perdono (Ger 31, 34) che si realizza in Cristo il quale, con il suo sangue, ha il potere di spezzare il dominio dei peccati.

Le parole dell'ultima cena offrono una testimonianza dell'interpretazione della morte di Cristo in una fase anteriore. Secondo Deiana nell'ultima cena il «sacrificio pasquale» funge da sfondo alla narrazione dei sinottici. Mi domando se la festosa cena pasquale possa essere vista come un sacrificio. Inoltre non sembra che Gesù si identifichi nell'agnello che, ammesso e non concesso, veniva sacrificato. Una tradizione interpreta la morte di Gesù come il sangue dell'alleanza (Es 24, 8 cf. 1 Cor 11, 25; Lc 22, 20) attraverso l'aggettivo «nuova». Il termine «versato» ricorda il gesto prescritto per il rito espiatorio del versare (Lv 4, 7. 12. 18. 25. 30. 34). Sempre a mio modesto parere nei vangeli i verbi *ekchynnômai* (Mt 23, 35; Lc 5, 37; 11, 50) ed *ekcheô* (Mt 9, 17; Gv 2, 15) non hanno il valore specifico di indicare un rito espiatorio. Nella frase matteana: «perché ricada su di voi tutto il sangue innocente versato (*ekchynnomenon*) sopra la terra, dal sangue del giusto Abele fino al sangue di Zaccaria, figlio di Barachia che avete ucciso tra il santuario e l'altare» (Mt 23, 35), il verbo versare è in relazione al sangue, come nell'ultima cena, ma non in riferimento a morti sacrificali. Deiana afferma inoltre che il sangue dell'alleanza nell'ultima cena assume un significato diverso da quello di Es 24, 8 in cui non è riscontrabile un valore espiatorio. Secondo l'A. Matteo attribuisce al sangue anche questo senso espiatorio: esso è versato «in remissione dei peccati». Pertanto il testo dell'ultima cena, che interpreta la morte di Cristo, fonde diversi elementi culturali: l'alleanza di Es 24, la pasqua di Es 12 e infine il sangue versato dei sacrifici espiatori di Lv 4.

Paolo in 2 Cor 5, 14-21 con l'espressione «uno è morto per tutti» presenta la morte come sacrificio compiuto in favore di tutti. Ma a mio sommo parere questa espressione non ha allusioni

sacrificali. Del v. 21 l'A. propone la seguente traduzione: «Dio fece sacrificio di espiazione colui che non aveva conosciuto peccato». Deiana giustifica la traduzione sulla base del fatto che il termine *hamartia* significa sia «peccato» sia «sacrificio di espiazione». Questa tuttavia è solo un'ipotesi, altri propongono di tradurre «offerta per il peccato». In Rm 3, 25 il termine *hilastērion* significa strumento di espiazione. Il sangue di Cristo non ha la funzione di placare l'ira di Dio quanto di togliere dall'uomo ciò che impedisce la comunione con Dio, ossia il peccato. Dobbiamo tuttavia ancora ricordare che ci troviamo di fronte a un linguaggio simbolico.

A Qumran si sente l'esigenza di superare il sistema espiatorio dei sacrifici cruenti (cf. 1 QS 3,2-8). Inoltre si propone anche la sostituzione del tempio (1 QS 9, 3-5). Nella cultura greca l'espressione «morire per» oppure «dare se stesso per» è un'espressione usuale per esprimere il sacrificio volontario della vita nell'interesse della città natale, degli amici, della famiglia o per la verità. Questa espressione si ritrova anche in Gv 11, 50. La cultura greca oltre a esaltare la morte, liberamente scelta per il bene degli altri, vi ha anche attribuito, soprattutto nella tragedia greca, un valore espiatorio vicario: morire per gli altri placa l'ira degli dei. Si chiede l'A.: è possibile che la tradizione greca abbia influenzato l'interpretazione giudaica della morte di Cristo? Se Paolo ha usato questa categoria, la ha anche notevolmente modificata: la morte di Gesù è un sacrificio «in favore di tutti», ma la sua morte non ha lo scopo di «placare» la divinità; infatti Dio ha riconciliato «a sé il mondo in Cristo» (2Cor 5,19). L'iniziativa parte da Dio e non dall'uomo.

Senza dubbio alcune espressioni paoline (Rm 5, 8; 1 Cor 15, 3; 6, 20) hanno portato i teologi a interpretare la morte di Cristo come un regolamento di conti: egli ha pagato il nostro riscatto, così come sostiene la famosa tesi di s. Anselmo. L'azione di Gesù non sta nel placare l'ira di Dio, ma nel compiere insieme all'umanità il cammino di avvicinamento dell'uomo a Dio.

L'AT, sebbene accetti la stretta origine divina della sofferenza umana, rifiuta l'idea che essa sia distribuita ad arbitrio della divinità. Secondo la teologia deuteronomista infatti le trasgressioni della legge divina sono alla radice della sofferenza umana (cf. Gen 3). Il NT presenta la morte di Cristo come la soluzione del problema. Le folle cercano Gesù perché è un guaritore, ma la sua è una risposta provvisoria al problema del dolore. Quando con la croce egli ha dato la propria risoluzione al problema del dolore è morto da solo. Mi chiedo: si può veramente dire che Gesù con la croce ha risolto il problema del dolore? In conclusione, il libro di Deiana è molto interessante nonché utile soprattutto a un neotestamentarista perché percorre in modo breve l'evoluzione del sacrificio. Tuttavia proprio dall'analisi mi pare si possa dedurre che l'interpretazione sacrificale per la morte di Gesù appare estremamente secondaria e quanto si trova nei testi ha sicuramente un valore simbolico in relazione alle categorie religiose usate nella tradizione biblica, ma non certo sufficiente per la fondazione, così come è avvenuto nel passato, di una teologia del sacrificio sia a livello cristologico, sia a livello antropologico.

Santi Grasso
Studio teologico interdiocesano di Udine, Gorizia e Trieste