

*Pietro Lorenzo Maggioni* \*

AL MODO DI MELCHISEDEK:  
ALLE RADICI DELLA PRETESA UNIVERSALISTICA CRISTIANA

SOMMARIO: I. INTRODUZIONE – II. SULLA LINEA DI FAGLIA – III. PER UNA PIÙ ARTICOLATA FENOMENOLOGIA DEL FENOMENO SACRIFICALE: 1. *Area Mediorientale*; 2. *Area Caucasicca*; 3. *Area Mediterranea* – IV. IL SACRIFICIO *TODAH* E L'EUCARISTIA – V. AL MODO DI MELCHISEDEK: IL SACRIFICIO “UNIVERSALE” DI CRISTO – VI. CONCLUSIONE

«L'impulso del sacrificio mantiene i mondi»  
(*Zohar*, Vayehi, II, 374)

I. INTRODUZIONE

Assumere lo sguardo della teologia delle religioni nello studio della dimensione sacrificale significa complicare il quadro piuttosto che semplificarlo. Accogliere *seriamente e criticamente* la pretesa di altri universi religiosi è un'operazione non priva di conseguenze onerose. Un'indagine teologica che derubricasse i sacrifici a mere espressioni della fede, degenerata e nevrotiche, che indubitabilmente hanno fatto la loro comparsa nella storia delle religioni – cristianesimo incluso – si mostrerebbe segnata da pregiudizi. Solo riconsiderando svariate forme rituali che affiorano nella storia delle religioni, insieme agli addentellati cosmologici, antropologici e teologici in esse dischiusi, è possibile individuare quei passi teoretici che permettano di oltrepassare il baratro di spiritualità immolazioniste, ancora pervasive. Tuttavia, il sentiero che ci si apre dinanzi poggia su un terreno quanto mai instabile: tra tutte le categorie religionistiche, quella di sacrificio è stata fatta oggetto delle contese più accese, inevitabilmente tramutata in un campo di battaglia senza esclusione di colpi.

\* Professore Incaricato di Teologia delle Religioni e Teologia Ecumenica presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore.

Nelle pagine che seguono, tenderemo di accompagnare il lettore con circospezione, tra le profonde fenditure che attraversano il nostro cammino; alla scoperta cioè dei gravi dissensi che, a riguardo del concetto di sacrificio, ancora separano l'ambito delle scienze teologiche da quelle religionistiche. Secondariamente, cercheremo di assumere una prospettiva fenomenologica il più possibile articolata, con l'intento di discernere, nell'ampio ventaglio di referenze che presenteremo, alcune "colonne portanti" che, se non universalmente diffuse, almeno possano essere riconosciute come ampiamente significative. Di seguito, dopo aver operato una riduzione di campo, ci concentreremo su una tipologia cerimoniale che, a parere di molti, ha assunto nel cristianesimo una pregnanza precipua: il sacrificio di ringraziamento. Proprio l'affondo nell'abissale sfera dell'intenzionalità di Cristo – almeno come ci è rappresentata dai resoconti biblici – ci inviterà ad allargare nuovamente il campo visivo; alla scoperta, cioè, delle radici della pretesa universalistica cristiana.

## II. SULLA LINEA DI FAGLIA

La superficie di faglia è generalmente caratterizzata da fratture che interessano ciascuna delle masse rocciose entrate in collisione. L'intento di riconsiderare, seppur sommariamente, i contrasti che si sono generati tra gli studi teologici e religionistici è, però, mosso dalla convinzione che ogni frizione sia portatrice di contenuti rilevanti di senso e presagio di nuovi sviluppi. Le scienze religionistiche, fin dalla loro comparsa, hanno faticato a trovare un'autonomia, mentre continuavano a nutrirsi alla mensa della speculazione teologica che, in qualche modo, le ha, se non generate, almeno stimulate. Viceversa, la teologia, fin dall'epoca patristica – anche solo per ragioni apologetiche – ha da sempre attinto alla riflessione di storici, geografi e filosofi che hanno offerto materiale documentario degno di interesse circa le credenze e i costumi delle nazioni. Più recentemente, la teologia ha continuato a trarre ispirazione dall'opera di antropologi e storici delle religioni, ma con risultati alterni: da una parte, con un atteggiamento che definiremmo "liberale", nel tentativo di descrivere il culto cristiano in continuità con le espressioni, universalmente diffuse, dell'*homo religiosus*; dall'altra, con cenni che chiameremmo "dialettici", nello sforzo di illustrare i motivi della superiorità del cristianesimo e dell'incomparabilità della Rivelazione, la quale, per statuto, non avrebbe nulla, o

ben poco, in comune con altri fenomeni religiosi<sup>1</sup>. Ultimamente, dopo una stagione di riflessione che ha caratterizzato, almeno in ambito cattolico, la stagione pre- e post-conciliare sulla contiguità tra linguaggi sacramentali e riti misterici<sup>2</sup>, si assiste, proprio in relazione alla questione sacrificale, ad un rinnovato scetticismo nei confronti dell'apporto che le scienze della religione potrebbero fornire al pensiero teologico. L'esito è quanto, icasticamente (ma con intenzioni del tutto opposte alle nostre!), Roberto Mancini descrive:

Questa teologia si è trovata nella posizione di dover cercare un compromesso, un aggiustamento, una composizione rispetto al contrasto tra la tradizionale e ben nota logica del sacrificio, da una parte, e la logica evangelica del dono e dell'amore gratuito, dall'altra.

Il risultato ha portato molti teologi a muoversi lungo la linea della risignificazione della categoria di sacrificio, nella convinzione che Gesù ha realizzato un sacrificio speciale e ne ha manifestato un significato nuovo. [...] In questa maniera si ottengono due risultati allettanti: si resta nella tradizione, risparmiandosi la grande e sconcertante scomodità di ridiscuterla in un punto tanto centrale, e si esibisce un approccio critico, "moderno", demitizzante, che sottrae la religione all'accusa di essere un relitto arcaico di epoche superstiziose superate dalla storia<sup>3</sup>.

Proprio la logica del compromesso ha portato, di fatto, ad una estraneità tra scienze religiose e teologiche. Tale disinteresse ha, però, radici profonde. Sull'attuale panorama del dibattito contemporaneo si proietta, infatti, l'ombra lunga di sospetti atavici. Di seguito, passeremo in rassegna quei movimenti di pensiero, il cui influsso è ancora percepibile nell'approccio teologico corrente all'istituzione sacrificale.

1. Al di là del forte disprezzo nei confronti dei culti idolatrici, è indubbio che una certa diffidenza nei confronti dei riti sacrificali prescritti nel Pentateuco sia percepibile già nel testo biblico; in parti-

<sup>1</sup> Sul confronto tra teologia liberale e dialettica si veda: H. VON SASS, «Between the Times - and Sometimes Beyond: An Essay in Dialectical Theology and Its Critique of Religion and "Religion"», *Open Theology* 6 (2020) 475-495.

<sup>2</sup> Cf O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, Borla, Torino 1966; H. RAHNER, *Mysterion. Il mistero cristiano e i misteri pagani*, Morcelliana, Brescia 1952.

<sup>3</sup> R. MANCINI, «Dal sacrificio alla misericordia: un approccio filosofico», in B. SALVARANI (ed.), *Il cristianesimo e l'idea di sacrificio*, Dehoniane, Bologna 2019, 83-110: 95-96.

- colare nelle parole dei salmi e dei profeti<sup>4</sup>, cui, con intenti polemici, anche i testi neotestamentari si riferiscono, al fine di rimarcare la novità del culto cristiano. La caduta del Tempio di Gerusalemme – peraltro inclusa simbolicamente nei discorsi apocalittici dei sinottici e lì risignificata in termini cristologici – ha determinato la totale estinzione dell'apparato sacerdotale, con alcune significative conseguenze: la necessità da parte di Israele di accelerare la spiritualizzazione della propria prassi religiosa, per certi versi già in atto, concentrandosi maggiormente sul testo ispirato e sugli inesauribili meandri della sua interpretazione<sup>5</sup>.
2. La controversistica tradizionale si nutre dell'atteggiamento critico dei Padri della Chiesa nei confronti tanto dei culti idolatrici quanto dei sacrifici di Israele. Già i padri apologeti, pur mostrando sorprendenti aperture nei confronti della cultura pagana, specie nei riguardi delle scuole filosofiche e dei pensatori più autorevoli, sono piuttosto scettici, o almeno guardinghi, nei confronti della dimensione religiosa<sup>6</sup>. L'umanesimo *ante litteram* di Clemente Alessandrino, il quale riesce a mescolare, in modo originale, il dettato biblico con ispirazioni filosofiche provenienti sia dall'ambito dei Greci sia dai "barbari", insieme a riferimenti ai miti classici, costituisce una sorta di eccezione<sup>7</sup>.
  3. Il mondo tardo antico è stato segnato, anche su influsso dell'ebraismo e del cristianesimo, dal crollo delle istituzioni della *religio civilis* con la progressiva perdita di centralità dei sacrifici cruenti, verso una più marcata interiorizzazione del sentire spirituale e una

<sup>4</sup> Cf H.L. WILEY - C.A. EBERHART (edd.), *Sacrifice, Cult, and Atonement in Early Judaism and Christianity. Constituents and Critique*, SBL Press, Atlanta 2017, 125-194.

<sup>5</sup> Cf G. ROUWHORST, «Which Religion is Most Sacrificial? Reflections on the Transformations of Sacrifice in Early Christianity and Rabbinic Judaism», in A. HOUTMAN - M. POORTHUIS - J. SCHWARTZ - Y. TURNER (edd.), *The Actuality of Sacrifice: Past and Present*, Brill, Leiden 2014, 261-274.

<sup>6</sup> Cf J. CAROLA, «Non-Christians in Patristic Theology», in K.J. BECKER - I. MORALI (edd.), *Catholic Engagement With World Religions*, Orbis Books, Maryknoll 2010, 23-48.

<sup>7</sup> Cf E. OSBORN, *Clement of Alexandria*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, 1-27.

- ridefinizione del concetto di comunità, in base a criteri di appartenenza religiosa più che nazionale<sup>8</sup>.
4. Mentre le discussioni in tema di sacramentaria rilanciano, sulla scia di Agostino, prima, e della Scolastica, poi, il tema del sacrificio di Cristo come perfetto paradigma dell'offerta gradita a Dio, si pongono, allo stesso tempo, le premesse di concezioni immolazioniste, anche per contrasto ad alcune derive<sup>9</sup>: come la perdita in Occidente di consistenza ontologica del simbolismo sacramentale, a partire dallo iato che, progressivamente, si viene a creare, a livello gnoseologico ed esistenziale, tra segno significante e *res* significata, sempre più percepiti come attinenti a due piani di realtà distinti o, eventualmente, solo giustapponibili<sup>10</sup>.
  5. La scoperta delle Americhe porta alla ribalta prassi ataviche, in diversi casi, decisamente sconvolgenti, come i sacrifici umani di massa, non raramente praticati dalle civiltà mesoamericane<sup>11</sup>; anche l'espansione commerciale e missionaria nel Sud-Est asiatico e in Oceania porta a conoscenza del cannibalismo e delle pratiche ributtanti dei cacciatori di teste; motivi, questi, per cui, non senza la spinta operata da ingenti interessi economici, l'istituto sacrificale viene sempre più percepito e descritto nei termini di una deviazione sanguinaria<sup>12</sup>.
  6. Il rischio di trasformare la Santa Messa in un'opera buona farà nascere l'opposizione al concetto di sacrificio in Lutero il quale, a partire da *La cattività babilonese della Chiesa* ma già nel *Sermone sul Nuovo Testamento, ovvero sulla Santa Messa*, si farà portavoce di un forte dissenso contro l'idea che la messa sia «un'opera buona

<sup>8</sup> Cf G.G. STROUMSA, *La fine del sacrificio: le mutazioni religiose della tarda antichità*, Einaudi, Torino 2006, 7-32; 88-115.

<sup>9</sup> Cf F.G. BRAMBILLA, «Redenti nella sua croce. Soddifazione vicaria o rappresentanza solidale?», in G. MANCA (ed.), *La redenzione nella morte di Gesù. In dialogo con Franco Giulio Brambilla*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 15-83.

<sup>10</sup> Cf A. SCHMEMANN, *Per la vita del mondo. Il mondo come sacramento*, Lipa, Roma 2012, 147-191.

<sup>11</sup> Cf C. DODDS PENNOCK, «Mass Murder or Religious Homicide? Rethinking Human Sacrifice and Interpersonal Violence in Aztec Society», *Historical Social Research* 37 (2012) 276-302.

<sup>12</sup> Cf A. FAVOLE, *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Laterza, Roma - Bari 2003, 116-123.

- e un sacrificio»<sup>13</sup>. Tale opposizione sarà accolta da tutte le varie anime della Riforma, per le quali il linguaggio sacrificale sarà ammissibile solo se riferito, metaforicamente e con ricorso privilegiato al linguaggio paolino, all'offerta di ringraziamento e di lode.
7. La riorganizzazione della materia teologica in epoca post-illuministica ha posto sul tavolo la necessità di ridisegnarne le premesse, al fine di poterla passare al vaglio secondo i canoni della scienza sperimentale, ormai imperante<sup>14</sup>. Mentre si tenta di abbozzare una nuova serie di discipline teologiche, in sé distinte per metodo e campi di indagine, allo stesso tempo, si riconsiderano analiticamente gli strumenti concettuali di cui ci si era avvalsi fino ad allora: il linguaggio sacrificale non fa eccezione.
  8. La crisi modernista costituisce l'apice del tentativo di rinnovare la teologia a partire dalle provocazioni delle scienze religionistiche, etnologiche ed evoluzioniste. L'opera di Alfred Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*<sup>15</sup>, costituisce la quintessenza di un tale tentativo di conciliazione: vi si appropria il patrimonio mitico-rituale di svariate civiltà, con l'impostazione implicitamente distaccata della prospettiva storico-critica. Si creano le condizioni per la desacralizzazione della religione stessa e la sua progressiva emarginazione: la dura opposizione alle tesi moderniste, sviluppatasi non solo in ambito cattolico ma ovunque nel mondo cristiano<sup>16</sup>, scaverà un solco, che ancora permane, tra gli approcci secolari ai fenomeni spirituali e quelli teologici.
  9. L'onda demitizzatrice che ha investito gli studi esegetici, soprattutto a partire dalla proposta di Rudolf Bultmann, non poteva non interessare l'ambito specifico degli studi comparativi sul sacrificio, ma con risultati inattesi: gli approfondimenti di stampo liberale, che, nella prima e seconda fase della loro evoluzione, cioè tra la fine dell'800 e gli anni '60 dello scorso secolo, si erano concentrati sulle possibili omologie tra la prassi cristiana e quella religiosa in

<sup>13</sup> M. LUTERO, *La cattività babilonese della Chiesa*, a cura di F. FERRARIO e G. QUARTINO, Claudiana, Torino 2006, 123.

<sup>14</sup> Cf M. PAOLINELLI, «Fisico-teologia e principio di ragion sufficiente: I. Boyle, Maupertuis, Wolff», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 62 (1970) 574-633.

<sup>15</sup> A. LOISY, *Essai historique sur le sacrifice*, Émile Nourry, Paris 1920.

<sup>16</sup> Cf G. FORNI ROSA, *Il dibattito sul modernism religioso*, Laterza, Roma 2000, 3-23.

- genere, nello stadio presente si sono ritrovati a convergere con le conclusioni della teologia dialettica: almeno riguardo al paradigma vittimario, sentito come implicito all'istituzione sacrificale<sup>17</sup>.
10. Dal settore esegetico, la critica della religione, più volte apparsa nelle varie controversie confessionali, specialmente di area protestante, viene successivamente perseguita con maggiore sistematicità, soprattutto a partire dalle provocazioni barthiane, lanciate già nel *Römerbrief* e approfondite nella *Kirchliche Dogmatik*, in seguito recepite anche da Dietrich Bonhoeffer, non senza curiose rimodulazioni<sup>18</sup>.
  11. Nella presente stagione del dibattito teologico, specie in ambito anglosassone, si assiste ad un rifiorire di studi comparativi<sup>19</sup>, i quali intercettano, non senza debolezze strutturali e ambiguità metodologiche di fondo, anche la tematica del sacrificio. Mentre le proposte liberali primitive si caratterizzavano essenzialmente per il vasto orizzonte di interessi che includevano nella propria ricerca, spesso a discapito della puntualità dell'analisi, le ricerche attuali si distinguono per l'alto livello di specializzazione che, talvolta, le fa apparire fin troppo anguste per poter interessare il più generale discorso della teologia sistematica.

Tuttavia, l'entrata in collisione della teologia con le scienze religiose non sarebbe stata così dirompente se non ci fossero state – come dire – situazioni di fragilità congenite in entrambi i fronti. Anche sul versante delle scienze religiose, dunque, lacerazioni pregresse si sono approfondite nel movimento di scontro con le discipline teologiche:

1. L'impatto delle scienze sperimentali sugli studi della religione si è fatto sentire in modo ancora più aspro che non sulla teologia. In particolare, le teorie evoluzionistiche hanno lasciato un notevole *imprinting* tanto sulla sociologia quanto sulla psicologia della re-

<sup>17</sup> Cf L.C. SUSIN - D. FRANKLIN PILARIO - D. IRARRÁZAVAL (edd.), *L'ambivalenza del sacrificio*, *Concilium* 4 (2013), Queriniana, Brescia, 19-32; 131-142.

<sup>18</sup> Cf J.C. PUGH, *Religionless Christianity. Dietrich Bonhoeffer in Troubled Times*, T&T Clark, London 2008, 69-95.

<sup>19</sup> Cf P.L. MAGGIONI, *Comparative Theology: A Fairy Tale. For an Ethics in Comparison*, Aracne, Canterano 2018, 19-117.

- ligione: l'idea che mito e riti sacrificali pertengano ad uno stadio evolutivo corrispondente ad una sorta di età infantile dell'umanità, e che solo la scienza possa favorire l'emancipazione del genere umano, verso una più piena padronanza del proprio destino, si è resa alquanto pervasiva<sup>20</sup>.
2. Il predominio dell'*Homo faber* sull'*Homo symbolicus* si è tradotto anche in una tendenza secolarizzante generale e, nel campo degli studi religionistici, si è declinato nella predisposizione a relativizzare l'aspetto del "divino" (il suo impatto sulla vita spirituale degli individui, i processi di comunicazione simbolico-rituali, l'espressione poetica ed estetico-figurativa), per focalizzarsi essenzialmente sull'aspetto comunitario dell'esperienza religiosa stessa, con le sue accezioni sociologico-funzionaliste e politiche<sup>21</sup>.
  3. L'impatto della cosiddetta "scuola del sospetto"<sup>22</sup> se, da una parte, è stato utile allo smascheramento dell'aspetto involutivo e patologico implicito nel meccanismo vittimario, dall'altra, è stato destabilizzante per ogni altro approccio alla tematica del sacrificio che fosse meno pregiudiziale<sup>23</sup>.
  4. Il tentativo da parte delle scienze religiose di emanciparsi dall'egida teologica sotto la quale si muovevano, si è spesso tradotto in palese accusa: l'ampio uso di categorie religionistiche, tratte dal repertorio culturale occidentale e plasmate sul linguaggio cristiano (i concetti stessi di "religioni mondiali" e di "sacrificio" sarebbero particolarmente incriminati), svela la natura di cripto-teologia dello studio moderno dei fenomeni religiosi<sup>24</sup>; un interesse, questo, che non sarebbe ancora liberato dai suoi originali presupposti confessionali, intrinsecamente eurocentrici ed egemonici nei confronti

<sup>20</sup> Cf D.L. PALS, *Eight Theories of Religion*, Oxford University Press, New York 2006, 304-320.

<sup>21</sup> Cf R. KING (ed.), *Religion, Theory, Critique. Classic and Contemporary Approaches and Methodologies*, Columbia University Press, New York 2017, 1-20.

<sup>22</sup> Cf P. RICOEUR, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 2002, 46-49.

<sup>23</sup> Cf G. FILORAMO, *Che cos'è la religione. Temi, metodi, problemi*, Einaudi, Torino 2004, 50-56.

<sup>24</sup> Cf T. MASUZAWA, *The Invention of World Religion. Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, University of Chicago Press, Chicago 2005, 324-328.

di altre culture. Tutto ciò si è tradotto, specie in terra americana, anche in conflitto aperto tra diversi dipartimenti universitari, ove, per tradizione, gli studi religiosi erano inclusi nelle cosiddette *Divinity School*, principalmente dedicate all'approfondimento del pensiero cristiano<sup>25</sup>.

A questo punto, proseguire ad oltranza con l'analisi e la classificazione delle linee di faglia ci porterebbe, quasi certamente, ad una situazione di *impasse*, in cui rischieremmo di mettere a repentaglio l'intero nostro cammino. Ci conviene, allora, optare per una deviazione, al fine di guadagnare una posizione privilegiata, dalla quale ci sia permesso individuare un sentiero più solido.

### III. PER UNA PIÙ ARTICOLATA FENOMENOLOGIA DEL FENOMENO SACRIFICALE

La maggior parte delle voci enciclopediche e dei trattati, aventi a tema il sacrificio, insistono su un simile schema ricorrente: essi tentano un approccio categoriale che vorrebbe limitare a strutture paradigmatiche una molteplicità di fenomeni che, oltre ad essere diversi tra loro, sono anche afferenti a contesti geografico-culturali spesso distanti<sup>26</sup>. D'altro canto, si nota pure la tendenza, ugualmente riduttivista, a restringere il campo di ricerca, espungendo casi di studio che, invece, complicano il lavoro dell'interprete, chiedendo l'assunzione di una prospettiva più sinestetica che circostanziata. Mentre nel primo caso il rischio è quello di determinare aprioristicamente l'esistenza di alcune strutture universali, le quali rispecchierebbero più le nostre anguste precomprensioni che la realtà, nel secondo, data la postulata incommensurabilità degli oggetti in analisi, l'esito dell'afasia parrebbe inevitabile. Tuttavia, proprio la vaghezza del termine "sacrificio", tanto contestata, ci permette di disporre di una sorta di *umbrella concept* sotto il quale possono ben disporsi fenomeni limitrofi ancorché plurali; allo stesso tempo, esso può fungere anche da *bridge concept*, al fine di imbastire, per così dire, il discorso più propriamente analitico, dal quale prendere le mosse per complicare il quadro comparativo con le sue infinite sfumature. L'etimologia stessa ci viene in aiuto al

<sup>25</sup> Cf N. SMART, «Religion as a Discipline?», *University Quarterly* 17 (1962) 48-53: 48.

<sup>26</sup> Si veda ad esempio: J. HENNINGER, «Sacrificio», in M. ELIADE (ed.) *Enciclopedia delle religioni. Il rito: oggetti, atti, cerimonie*, Jaca Book, Milano 1994, vol. II, 523-537.

proposito: infatti, sotto l'espressione *sacer-facere* si possono includere riti cerimoniali, oblativi e consacrativi di varia natura, che, almeno in apparenza, non implicano necessariamente il modello vittimario.

Pur riconoscendo il fascino di un'inchiesta di più ampio raggio, data l'esiguità dello spazio a nostra disposizione, procederemo con la presentazione delle varie declinazioni che la ritualità sacrificale ha assunto in quelle antiche civiltà che, in considerazione della vicinanza geografica e della contiguità storica, svelano una qual certa attinenza con i riti di Israele. Non ci limiteremo, però, ad un mero descrittivismo: "fenomenologia" significa, infatti, guadagnare uno sguardo ermeneutico dal profondo, a partire, cioè, dalle intenzionalità nascoste che generano un determinato fenomeno<sup>27</sup>. Pertanto, chiuderà l'*excursus* un intermezzo sintetico nel quale, a partire dai risultati emersi dall'osservazione, cercheremo di far interagire tra loro alcuni motivi ricorrenti, in un discorso per quanto possibile organico.

Iniziamo, dunque, il nostro lungo viaggio, seguendo un itinerario dettato più dai criteri della geografia che della storia. Ci concentreremo solo su sistemi rituali più o meno codificati dalla fine del Neolitico in poi, dato che la presenza di pratiche sacrificali in epoca preistorica è argomento, sebbene fondamentale, quanto mai dibattuto e che richiederebbe l'apporto di altre competenze.

### 1. Area Mediorientale

Anzitutto, volgiamo i nostri passi verso quel crocevia di popoli che è l'area Mediorientale, nella quale, senza soluzione di continuità, si sono succeduti gli imperi tra i più rilevanti della storia, ognuno assorbendo gli elementi religiosi dei popoli conquistati. Mentre *Sumeri* e *Accadi* erano «esponenti di due culture diversissime, con principi e ideali difficilmente compatibili e assimilabili tra loro»<sup>28</sup>, è, invece, quanto mai arduo distinguere ciò che è veramente peculiare alle visioni religiose assiro-babilonesi che, spesso, sembrano essere una semplice ritrascrizione e adattamento di apporti precedenti. Anche tra Sumeri e Accadi, comunque, sono avvenuti scambi osmotici, percepibili tanto a livello di linguaggio che di concezio-

<sup>27</sup> Cf P. RICOEUR, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, 52-69.

<sup>28</sup> G. PETTINATO (ed.), *Mitologia assiro-babilonese*, UTET, Torino 2005, 10.

ni religiose. Tra i *Sumeri*, i templi svolgevano, inizialmente, un ruolo sia religioso sia politico e le città-stato, prima dell'adozione della monarchia nel periodo protodinastico (2850 a.C. circa), erano rette dagli *En*, sacerdoti teocratici. Vi era, inoltre, un genere di celebranti (*gala*) espressamente dedicati alle lamentazioni rituali (*balag* e *ershemma*)<sup>29</sup>; altri, invece, erano dediti agli incantesimi contro stregonerie e malocchio: pratiche queste che hanno giocato un ruolo di primaria importanza in tutte le civiltà mesopotamiche. Il più comune tipo di sacrificio era probabilmente quello cruento del capro e dell'agnello, mentre non si contano le varie tipologie di libazioni e offerte, tra cui si distingue, in particolare, quella del grano. Nella letteratura sumerica, si svela la natura eminentemente politica dei sacrifici: ad esempio, nel *corpus* innografico dedicato al re Urnamma si celebra il sovrano tramite il ricordo delle offerte che egli avrebbe compiuto in onore delle divinità degli inferi, dopo il suo trapasso<sup>30</sup>.

La forma sacrificale più tipica presso gli *Assiro-Babilonesi* era quella del banchetto rituale, per il quale si disponevano, di fronte alla statua del dio, offerte culinarie (carni, pesce, latte, vino, birra, dolci, ecc.) almeno due volte al giorno. La dieta del ricevente divino variava e vi era una classe di cuochi espressamente dedicati alla preparazione dei pasti sacri<sup>31</sup>. L'indubbio antropomorfismo di tali pratiche trova riflesso nella letteratura religiosa; come nell'*Enūma Eliš*<sup>32</sup>, ove, peraltro, si afferma che motivo primario per cui l'uomo è stato creato è il nutrire gli dei e il faticare per servirli. I sacrifici animali erano essenzialmente di tre tipi: anzitutto la divinazione per cui le vittime scelte dovevano essere prive di difetti; poi, vi erano i riti espiatori per i quali, oltre ad abluzioni di acqua e sostanze grasse, era possibile, anche se non strettamente necessario, lo sgozzamento di un capro, con il cui sangue venivano purificate persone ed edifici; infine, erano previste cerimonie negoziali, per le quali l'uccisione dell'animale era strettamente richiesta come monito simbolico, con il quale si augurava

<sup>29</sup> Cf P. DELNERO, *How To Do Things With Tears: Ritual Lamenting in Ancient Mesopotamia*, De Gruyter, Boston 2020, 35.

<sup>30</sup> Cf E. FLÜCKIGER-HAWKER, *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999, 94-97.

<sup>31</sup> Cf J. SCURLOCK, «Animal Sacrifice in Ancient Mesopotamian Religion», in B.J. COLLINS (ed.), *A History of the Animal World in the Ancient Near East*, Brill, Leiden 2002, 389-403.

<sup>32</sup> G. PETTINATO (ed.), *Mitologia assiro-babilonese*, 101-151.

la stessa sorte nefasta a chi avesse sciolto il patto in modo unilaterale. Vi erano, poi, molte altre cerimonie secondarie, di carattere esorcistico, apotropaico e funerario. Oltre agli officianti principali, tra cui solo raramente poteva figurare il sovrano, vi erano cantori, addetti agli incantesimi e alle lamentazioni rituali.

Disponiamo di molti testi *ittiti* di carattere sacrificale, nei quali ci viene descritta la classe sacerdotale con i suoi svariati compiti, spesso attingendo alla terminologia religiosa mesopotamica, mutuata anche grazie all'adozione della scrittura cuneiforme<sup>33</sup>. Vi erano sia sacerdoti sia sacerdotesse, tuttavia le seconde erano solo di supporto: in ciò si riflette la stessa mentalità patriarcale con cui il *pantheon* era configurato. Anche al re venivano riconosciute funzioni sacerdotali, per le quali egli non aveva bisogno di alcuna mediazione per accedere al divino. Oltre ai pasti imbanditi per onorare le divinità, nei quali si serviva la carne di vari animali (bovini, ovini e uccelli), vi erano libagioni e offerte vegetali. Le vittime animali dovevano essere prive di difetti ed erano rigorosamente domestiche, al loro posto si ammettevano doni sostitutivi solo nel caso in cui l'offerente fosse povero. Le festività, che vedevano un'ampia partecipazione di popolo, venivano celebrate soprattutto nelle stagioni primaverile e autunnale.

Quando si parla di *riti cananei*, occorre premettere un'importante distinzione: una cosa sono le pratiche risalenti al II millennio, di cui si ha limitata notizia, essenzialmente grazie ai reperti archeologici e ai documenti scoperti in Ugarit, nell'odierna Siria; un'altra sono i culti dei popoli della Fenicia del I millennio, di cui abbiamo tracce anche nei testi biblici i quali, però, essendo mossi da una marcata *vis* polemica, non possono costituire per lo storico delle religioni un'attestazione indiscutibile<sup>34</sup>. Mentre nel primo caso il contesto simbolico che accompagna l'istituzione sacrificale è quello della corte regale, con le sue esigenze di mantenere il potere e difenderlo dagli attacchi di forze avverse, nel secondo, la dinamica dei cicli naturali e agricoli di fecondazione trova maggiore espressione. Conosciamo il calendario delle feste in Ugarit che prevedeva celebrazioni per il Nuovo Anno, riti di purificazione nazionali, feste dedicate ai singoli dei.

<sup>33</sup> Cf A. TAGGAR-COHEN, «Hittite Priesthood - State Administration in the Service of the Gods: Its Implication for the Interpretations of Biblical Priesthood», *Biblische Notizen* 156 (2013) 155-175: 156.

<sup>34</sup> Cf M.E. AUBET, *The Phoenicians and the West. Politics, Colonies and Trade*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, 27.

Il rito era amministrato principalmente dal re, coadiuvato dalla regina (la quale probabilmente pronunciava alcune preghiere), da sacerdoti, cantori e danzatori. Prima di compiere i riti sacrificali che potevano durare per più giorni, il sovrano doveva purificarsi. Oltre alle libagioni e alle offerte vegetali, venivano praticati sacrifici di animali, non solo domestici, secondo uno schema prestabilito<sup>35</sup>. Al calar del sole, l'officiante doveva compiere un complesso rito di desacralizzazione, le cui caratteristiche rimangono piuttosto oscure. Nei documenti si attestano anche varie forme rituali la cui descrizione le avvicina in parte alla prassi biblica – sacrifici di olocausto, comunione, tributo, voto e ringraziamento – e molte altre pratiche, tra cui vanno ricordate quelle divinatorie e funerarie.

Per quanto riguarda i *Fenici*, le tradizioni religiose ci vengono descritte, oltre che da fonti classiche come Luciano (II sec. d.C.), anche da Filone di Byblos (II sec. d.C.), sacerdote fenicio, il cui testo in greco è riportato in parte da Eusebio di Cesarea; tuttavia, occorre pur sempre guardare a questo materiale testuale in filigrana, perché non sempre attendibile. Nel repertorio mitologico, oltre alla nota triade di El, il sommo dio, Baal, il nume dei cicli agricoli di morte e risurrezione, e Astarte, dea della fertilità, abbiamo anche divinità minori: alcune celebri come Adonis; altre legate a culti locali, come gli scavi nelle città di Byblos, Tiro, Sidone, Cartagine o nelle colonie puniche attestano. I luoghi di culto erano vari, a seconda dei territori e delle liturgie previste: a parte i templi a cella chiusa, provvisti di deambulatori e cortili interni, si erigevano anche santuari e recinti sacri, detti *tofet*, nei quali si officiavano sacrifici cruenti di propiziazione; il caso più scioccante era quello dell'uccisione dei bambini, i quali venivano offerti per essere bruciati vivi. Tuttavia, ne abbiamo tracce certe solo in Cartagine. Completa il quadro una gamma di doni sacrificali, animali e vegetali, legata ai cicli vitali e alle feste; non va, inoltre, dimenticata l'accertata prassi della prostituzione sacra, sulla quale insiste la polemica biblica. Infine, l'ufficio sacerdotale, considerato come molto rilevante, si tramandava per linea ereditaria.

Omicidi rituali sono attestati pure nell'*Antico Egitto* e nell'Arabia preislamica. Nel primo caso, si tratta di episodi rari, essenzialmente avvenuti durante la prima dinastia, nei quali i servi del faraone, dopo aver assunto cibo adulterato con veleno, venivano seppelliti per continuare a servire

<sup>35</sup> Cf D. PARDEE, «Animal sacrifice at Ugarit», *Topoi* 2 (2000) 321-331.

il loro padrone. Generalmente, si preferiva rappresentare il seguito del sovrano in statuette di terracotta perché lo accompagnassero, insieme alle varie offerte, nel suo viaggio ultraterreno. Tuttavia, l'istituzione sacrificale egiziana, che è espressione di una delle culture più sofisticate e avanzate del mondo antico, non può essere debitamente descritta facendo leva solo su casi circostanziati<sup>36</sup>. Certo, ad essi va comunque riconosciuta la capacità di ribadire l'eminenza simbolica che il faraone – vera personalità corporativa, sintesi teofanica di tutta la società – incarnava; inoltre, riflettono complesse concezioni escatologiche, per le quali non vi era sacrificio officiato in Egitto che non avesse pertinenza con il mondo futuro. Da qui, deriva anche l'assoluta rilevanza del culto dei morti, con i suoi innumerevoli apparati di offerta, le cui preziose tracce archeologiche, insieme all'enigmatica iconografia, hanno scatenato in Occidente una sorta di vera e propria "Egittomania", fin dai tempi dei Greci e dei Romani. Per di più, abbiamo a disposizione una tale quantità di testi a sfondo magico e rituale che richiederebbe uno studio più approfondito e sistematico. Ci basti segnalare qui solo tre grandi questioni: anzitutto, la profonda corrispondenza tra culto sacrificale e riferimenti mitologici, come nel celebre caso di Horus, il dio falco, che nella cosmogonica battaglia con lo zio Seth – nume di origine straniera, simbolo del caos – perderà l'occhio e se lo vedrà riconsegnato in seguito da Thot, agente di rinascita e sapienza<sup>37</sup>. Horus, divinità solare, sarà dunque associato simbolicamente al sacrificio come forma di accesso ad un nuovo livello di conoscenza; così come vediamo in alcuni rituali, probabilmente di origine agricola, che lo celebrano insieme al padre Osiride<sup>38</sup>. Secondariamente, occorre citare la classe sacerdotale, la quale occupava un ruolo di primaria importanza: dopo il faraone, cui si attribuiva il ruolo di somma mediazione con le divinità, vi era una elaborata gerarchia clericale costituita dai sommi sacerdoti – ai quali venivano riconosciute funzioni politiche e giuridiche – cerimonieri, scribi e gente comune che, a turno, prestava servizio nei templi. Si registrano, inoltre, sacerdotesse, anche di rango considerevole. Il culto quotidiano era

<sup>36</sup> Cf B.E. SHAFER, *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1991, 7.

<sup>37</sup> E. BRESCIANI, *Letteratura e poesia nell'antico Egitto*, Einaudi, Torino 2020, 363-375.

<sup>38</sup> Cf A.M. BLACKMAN - H.W. FAIRMAN, «The Significance of the Ceremony Hwt Bḥsw in the Temple of Horus at Edfu», *The Journal of Egyptian Archaeology* 35 (1949) 98-112; 36 (1950) 63-81.

rappresentato dalla cura nei confronti della statua del dio, l'incensazione, le libagioni e le offerte. Vi era, peraltro, un dettagliato calendario di giorni fasti e nefasti e di festività nelle quali erano previste cerimonie solenni come le processioni. Terzo, occorre richiamare alla memoria l'ambivalenza che gli animali avevano nella cosmovisione egiziana: in quanto materia privilegiata per i sacrifici cruenti, essi sono talmente assimilati alla sfera soprannaturale, da fungere da manifestazioni epifaniche specifiche di ogni divinità; motivo per cui, sono stati trovati innumerevoli resti di animali mummificati, celebrati come autorità e venerati come dei. Sempre connessi anche alla sfera animale, non si contano, infine, i rituali di carattere magico-apotropaico.

Anche nell'*Arabia preislamica* vi sono echi di sacrifici umani: si tratta essenzialmente di prigionieri di guerra offerti come pegno agli dei, o della odiosa pratica che va sotto il nome di *wa'd al-banāt*, la quale consisteva nel seppellire le figlie appena nate; consuetudine, le cui motivazioni profonde rimangono abbastanza incerte e contro cui il Corano si scaglia in diversi passaggi (LXXXI, 8; LX, 12; XVI, 58-59; XLIII, 17). In due altri versetti (VI, 151; XVII, 31) si allude all'uccisione della prole per paura della povertà. Certo sarebbe significativo se anche tali ricorrenze in qualche modo alludessero al *wa'd al-banāt*: potrebbe essere specchio di una civiltà patriarcale nella quale si doveva provvedere le figlie di una dote; cosa che spesso veniva a pesare sui bilanci famigliari. Tuttavia, questa connessione non è dimostrata, anche perché le fonti classiche, come Porfirio (III sec. d.C.), e cristiane, come Procopio (VI sec. d.C.), ci parlano piuttosto di uccisione di figli maschi. Il culto consisteva in deambulazioni attorno alle statue, corse devozionali, libagioni, *ex voto*, offerte di prodotti agricoli, sacrifici animali, feste dedicate alle varie divinità (delle quali le più celebri sono certamente al-'Uzza, Allat e Manat cui, sembra, fosse stato dedicato un santuario proprio alla Mecca) e pellegrinaggi. Di alcune di queste usanze rimangono tracce evidenti nell'attuale rituale che accompagna lo *hajj*, il grande pellegrinaggio musulmano alla Mecca, a compimento del quale, in memoria del sacrificio di Abramo, si celebra lo sgozzamento di un ovino o di un caprino (ma è possibile anche bovini e camelidi). Infine, tra i riti più curiosi, va ricordata la cleromanzia nella forma specifica dell'estrazione delle frecce (*istiksam*)<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> Cf C.E. BOSWORTH - E. VAN DONZEL - B. LEWIS - C. PELLAT (edd.), «Istiksam», in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. IV, Brill, Leiden 1997, 263-264.

Mazdaismo non è *Zoroastrismo*, o almeno le due dimensioni non coincidono perfettamente: questa ci pare la premessa necessaria per comprendere come nel patrimonio letterario sacro antico-iranico possano convivere riferimenti ai sacrifici animali, insieme ad una loro forte condanna da parte di Zaratustra, il riformatore della religione Mazdea: egli ha declinato una forma di culto più spirituale e interiore mediante il quale gli Arii, stanziali, avrebbero dovuto distinguersi dai popoli vicini. Pertanto, egli si scaglia con veemenza contro l'uccisione della vacca che, come nella vicina India, assumeva in quelle società di forte radicamento rurale, complessi connotati religiosi e cosmologici. Tuttavia, è ingenuo pensare, in senso evolucionistico, che le «modalità incruente non fossero presenti *ab antiquo* e si realizzassero attraverso una liturgia parallela»<sup>40</sup>. In effetti, le prassi dell'offerta dell'incenso o della consacrazione del pane azzimo (*draona*), così come il sacrificio dello *Haoma*, pianta sacra cui si riconoscevano proprietà medico-spirituali (corrispondente al *Soma* vedico), paiono afferire a stratificazioni del culto molto antiche. Che l'istituzione sacrificale costituisca come l'ossatura dell'espressione religiosa antico-persiana lo si evince anche dal ruolo primario giocato negli scritti mazdei dal collegio dei sacerdoti officianti, guidati dallo *zaotar*. Infine, le stesse *gatha* zoroastriane, canti religiosi raccolti nella sezione degli *Yasna* avestici, grazie ai quali possiamo ricostruire, in qualche modo, la visione del riformatore, rappresentano un vero e proprio "sacrificio di lode"; peraltro con connotati escatologici dato che il paradiso di Ahura Mazda è denominato con una splendida espressione: *Garonmana*, "casa del canto"<sup>41</sup>.

## 2. Area Caucasicca

Muovendoci nell'area Caucasicca, da sempre sottoposta ad influenze centripete, la civiltà di *Urartu*, fiorita intorno al IX secolo a.C. nell'attuale Armenia, si caratterizzava per il culto di un gran numero di dei, molti dei quali dipendenti da influenze mediorientali e mediterranee, ai quali venivano dedicati sacrifici cruenti e incruenti specifici, la cui varietà è rifles-

<sup>40</sup> A. PANAINO, «Avestico rec. *pasuuāzah*-. Vecchie e nuove considerazioni a proposito dell'immolazione animale nella ritualistica indo-iranica», in A. CRISANTI - C. PIERUCCINI - C. POLICARDI - P.M. ROSSI, *Anantaratnaprabhava: studi in onore di Giuliano Boccali*, Ledizioni, Milano 2017, 137-151: 138.

<sup>41</sup> Cf A. ALBERTI (ed.), *Avestā*, UTET, Torino 2004, 9-67.

sa anche nel linguaggio ad essi riferito, come leggiamo in un'importante iscrizione rinvenuta sulla cosiddetta "Porta degli dei" scavata su una cima, nei pressi dell'odierna città turca di Van<sup>42</sup>. Oltre alla celebrazione della triade divina – composta dal protettore nazionale Haldi, dio della guerra, e le divinità del tuono (Teisheba, di matrice Hurrita) e solare (Shivini), di ascendenza egiziana – vi si elenca tutta una serie di numi tutelari maschili e femminili, la cui importanza è riflessa dal tipo di materia prescritta per l'offerta. Tali disposizioni ci offrono importanti notizie circa i contatti con altre nazioni e l'organizzazione socio-economica della società del tempo. Disponiamo anche di report assiri che, per lo più, citano, per interessi strategici, quelle cerimonie celebrate solennemente dai sovrani urartiani per purificare i campi di battaglia e benedire le truppe<sup>43</sup>.

### 3. Area Mediterranea

La *cultura greca* è di matrice poliforme: essa stessa debitrice di molteplici apporti esterni, a sua volta, si è fatta propagatrice di concezioni sacrali e modelli antropologici divenuti, poi, fondamentali in tutta l'area mediterranea e oltre<sup>44</sup>. Già parlare di "culto della polis" suonerebbe a dir poco semplicistico: il panorama frastagliato, che le città-stato hanno rappresentato, ci impedisce di caratterizzare il culto ufficiale in modo uniforme. Senza contare, poi, le varianti rappresentate dalle forme rituali espressione dell'ambiente delle colonie; la specificità dei culti misterici, essi stessi propugnatori di gesti iniziatici di carattere sacrificale; o l'esecuzione dei riti connessi alle funzioni oracolari. Vi è, infine, l'ampia galassia dei culti straordinari in occasione di feste, giochi e guerre (come il celebre caso dell'ecatombe); le celebrazioni rituali quotidiane; il culto dei morti e degli eroi; e infiniti altri fattori di diversificazione legati al territorio e alle diverse epoche della storia ellenica. Visto l'esiguo spazio a nostra dispo-

<sup>42</sup> Cf J. BOARDMAN - I.E.S. EDWARDS - N.G.L. HAMMOND - E. SOLLBERGER (edd.), *The Cambridge Ancient History: III Part 1: The Prehistory of the Balkans, the Middle East and the Aegean World, Tenth to Eighth Centuries BC*, Cambridge University Press, Cambridge 1971, 335.

<sup>43</sup> Cf P. DUBOVSKY, *Hezekiah and the Assyrian Spies: Reconstruction of the Neo-Assyrian Intelligence Service and Its Significance for 2Kings 18-19*, Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico 2006, 134-135.

<sup>44</sup> Cf W. BURKERT, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Jaca Book, Milano 2003, 80-86.

sizione, dopo alcune chiarificazioni di carattere terminologico, daremo voce a ciò che sembra essere, relativamente all'area greca, la concezione sacrificale più fondata, per poi concludere con alcune notazioni.

Anzitutto, data la grande varietà di riti sacrificali, occorre distinguerli a partire dall'ampia terminologia che ricorre sia nella letteratura antica sia nel materiale epigrafico<sup>45</sup>. Con il termine *bothros*, che indica l'azione dello scavo, si riferisce quella pratica sacrificale per cui, appunto, si usava scavare un buco nel terreno per offrire libagioni (*choai*) di idromele, vino ed orzo, seguito dallo spargimento del sangue di animali. La diffusione di pozzi rituali era legata al culto delle divinità ctonie, degli eroi e dei defunti. Per i medesimi destinatari veniva usato un altro tipo di supporto, l'*eschara*, un altare-bracere sul quale veniva officiato l'*enagisma*: un rito che prevedeva che la vittima venisse consumata dal fuoco. Esso si distingueva dal *bomos*, un'ara a piedestallo, dedicata alla celebrazione degli dei dell'Olimpo, ai quali non si negavano libagioni di vino, latte, miele e acqua (*spondai*). Sul *bomos* si performava un rito chiaramente distinto dall'*enagisma*: la *thisia* (termine di etimologia incerta probabilmente connessa al fumo) che prevedeva che la vittima venisse scortata solennemente, aspersa, sgozzata dopo un grido rituale, squartata (con osservazioni divinatorie delle interiora) e divisa in parti; per poi chiudere con un banchetto al quale erano invitati ad unirsi sacerdoti e presenti.

Proprio i criteri di spartizione dei resti animali svelerebbe una concezione profonda, ricalcata anche dal mito di Prometeo: in esso, si narra la celebrazione di un sacrificio primordiale, cui il titano avrebbe invitato dei e uomini, ingannando i primi a favore dei secondi, ai quali avrebbe offerto le porzioni migliori. Secondo alcuni autori, la *thisia* si esplicherebbe come momento di contatto distanziato, uno scambio comunionale parziale tra dio e gli uomini: è indubbio che il sacrificio collochi simbolicamente l'essere umano in posizione mediana, tra la sfera divina e quella animale; ma con l'aggravante del sorgere di un duplice senso di colpa, spesso visualizzato anche ritualmente dalla fuga del sacrificatore e l'occultamento degli strumenti di immolazione. Da una parte, per l'essere stati causa dell'inganno degli dei, i quali chiedono, ora, di essere risarciti; dall'altra, per il privare un essere vivente della propria vita. Così, il sacrificio verrebbe a configurarsi come atto mimetico, allo stesso tempo come espressione

<sup>45</sup> Cf G. EKROTH, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Periods*, Presses universitaires de Liège, Liège 2002, 60-128.

della *hubris* primordiale e come fonte di riscatto<sup>46</sup>. Tale interpretazione riuscirebbe a spiegare, *sub contraria specie*, anche quelle forme parossistiche assunte dai riti misterici quali quelli dionisiaci, nei quali, al culmine del *climax* estatico, gli animali venivano dilaniati e consumati vivi: come se si cercasse di superare, in una sorta di impeto “panico” e paradossale al contempo, quel senso di lontananza tra il divino, l’umano e il naturale che il sacrificio tradizionale avrebbe come reiterato. Per quanto riguarda, invece, l’enigma dei sacrifici umani, sui quali abbondano riferimenti nella letteratura classica, non vi sono, però, tracce archeologiche sufficienti per affermare che la feconda indole immaginifica greca si sia tradotta, se non in modo occasionale, in realtà<sup>47</sup>. Infine, anche nel mondo greco i sacerdoti avevano diverse competenze; ad esempio, in alcune *poleis* gli arconti fungevano da magistrati supremi. Nonostante ai membri del clero, composto da sacerdoti, sacerdotesse, *hieropoioi* (esecutori materiali dei riti) e guardiani del tempio, fossero concessi privilegi e favori, la loro rilevanza sociale, seppur notevole, non è probabilmente equiparabile a quella dei loro omologhi romani.

La *religione romana* è attraversata da profonde stratificazioni<sup>48</sup>. Ridurre il suo spirito religioso al solo principio utilitaristico del *do ut des*, che regolava la pratica del *votum*, sarebbe come svilire un’intera trama di relazioni che poneva in connessione il cittadino romano con i suoi dei. Quando si dice “cittadino”, ovviamente si fa riferimento alla dimensione sommamente “civile” che la religione romana promuoveva, percepibile tanto nei culti ufficiali alle divinità maggiori e nell’articolata elaborazione del calendario delle feste, quanto nell’apoteosi degli imperatori e nell’idea quasi “nazionalistica” della deificazione di Roma stessa. È indubbio che un certo pragmatismo, una valorizzazione della dimensione morale e un’accentuata enfasi sulla dimensione ritualistica e legal-contrattualistica del vincolo religioso abbiano permeato la coscienza romana. Anche quando il potere di Roma cominciò ad espandersi, prima nella penisola italiana e

<sup>46</sup> J.P. VERNANT, «Greci, religione dei», in M. ELIADE (ed.) *Enciclopedia delle religioni. Religioni del mediterraneo e del vicino oriente antico*, Jaca Book, Milano 2002, vol. XI, 251-273: 263-266.

<sup>47</sup> Cf D.D. HUGHES, *I sacrifici umani nell’antica Grecia*, Salerno Editrice, Roma 1999, 290-303.

<sup>48</sup> Cf G. DUMÉZIL, *La religione romana arcaica: miti, leggende, realtà*, Rizzoli, Milano 2021, 112-115. 347-470.

poi nel resto del mondo conosciuto, la pratica di sacrificare ad altri dei per avere il permesso di soggiogare una determinata regione, con la promessa di continuare a incoraggiarne il culto, risponde perfettamente a questa indole; così come l'estrema permeabilità verso i culti stranieri – etruschi, greci, egiziani e orientali – che con la crescita dell'impero si è manifestata ampiamente. Senza scomodare autorità quali Cicerone e Seneca, indubbiamente influenzati da tale clima sincretistico, è possibile, tuttavia, rinvenire nella *pietas* romana una più elaborata disposizione al sentimento religioso, coestensiva al sostrato italico originario. Non solo le pratiche divinatorie e l'attenzione alla decodificazione dei segni e dei prodigi svela una profonda connessione con le concezioni del tempo e del cosmo tipiche delle popolazioni coeve; anche la triade divina originaria che, con Marte e Quirino, vedeva l'emergere del culto di Giove, il *Deus Pater*, come trionfatore e sovrano indiscusso su una pleora di divinità minori, ha qualcosa di arcano. In occasione dei *Lupercalia*, il rito atavico, che prevedeva il sacrificio del capro e forse del cane, con valore allo stesso tempo espiatorio e propiziatorio, svela l'ascendenza essenzialmente pastorale del popolo romano e della sua origine mitica.

Sacrifici pubblici sia cruenti sia incruenti erano celebrati regolarmente, come in occasione di eventi particolari (ad esempio nei matrimoni, in occasione dei quali si offriva un agnello a Giove, come simbolo di fedeltà), o delle festività maggiori: famose sono le processioni in onore di Marte per il quale si celebravano le *suovetauralia*, il triplice sacrificio del maiale, della pecora e del toro. L'importanza ricoperta dalle vestali nella preservazione del fuoco sacro, da cui, simbolicamente, si alimentava il focolare domestico, ci parla di aspetti della religione romana più intimi. Innumerevoli erano, infatti, i sacrifici domestici<sup>49</sup>, che venivano celebrati soprattutto per onorare le divinità minori come i *Penates* e i *Lares*. Non vanno poi dimenticati i riti sepolcrali e la prassi delle libagioni, offerte tanto agli dei quanto ai defunti e la cui esecuzione era regolamentata da un codice comportamentale meticoloso.

La sedimentazione di sensibilità e tradizioni religiose plurali nella coscienza religiosa romana è ben dimostrata dalla pleora di figure sacerdotali aventi, ognuna, funzioni differenti. Principali custodi dell'amministrazione del culto pubblico erano i *pontifices*, i quali costituivano un

<sup>49</sup> Cf J. CHAMPEAUX, *La religione dei romani*, Il Mulino, Bologna 2002, 103-111.

collegio che esprimeva una guida suprema, il *pontifex maximus*, inizialmente designata dai re e poi dal senato. Essi avevano funzioni prettamente culturali, come ad esempio la gestione del calendario, ma anche giurisprudenziali e giuridiche. Da un punto di vista gerarchico, un ruolo primaziale era ricoperto anche dal *rex sacrorum* che, in epoca repubblicana e imperiale, faceva le veci del sovrano nel celebrare i riti, e dai *flamines*, figure sacerdotali espressamente dedicate alla celebrazione degli dei maggiori e minori; tra di essi il prestigio maggiore era riservato al *flamen Dialis*, sacerdote di Giove, con tanto di consorte detta *flaminica*, dedicata al culto di Giunone. Sebbene il ruolo sacerdotale, a cominciare dal *pater familias*, fosse attribuito principalmente a persone di sesso maschile, non possiamo non ricordare come alle vestali venisse riconosciuto un ruolo di primo piano nelle celebrazioni e negli eventi pubblici; da esse si riteneva dipendesse l'equilibrio e la fortuna dello Stato. A completare un quadro già variegato, vi era una schiera di figure minori: gli *augures* e gli *haruspices*, deputati alla divinazione; i *luperci*, che presiedevano i *Lupercalia* e custodivano la grotta del Fauno sul Palatino, luogo emblematico delle origini di Roma; e gli adepti di Marte, divisi a loro volta in *salii*, i quali esprimevano una forte connotazione militare, e gli *arvales* che, invece, interpretavano la dimensione più agreste del dio. Il seguito di Marte, associando a sé due aspetti apparentemente distinti, ci svela qualcosa di essenziale sul destino di Roma: motore della guerra è essenzialmente l'ambizione di conquista di nuove terre, per ricavarne maggiori frutti.

Al termine di questo lungo itinerario nel repertorio rituale di antiche civiltà, coeve allo sviluppo della prassi sacrificale in terra di Israele, sul cui riguardo, a breve, andremo a riflettere, occorre sostare ora su un primo momento ermeneutico. L'istituzione sacrificale, anche alla luce delle molteplici declinazioni che ha assunto nella storia dell'umanità, si configura essenzialmente come un *continuum* di eventi cerimoniali: seppur vi siano unità di senso distinte, esse non sono scindibili in quanto non presentano soluzione di continuità, come nel caso dello spettro luminoso. F.G. Brambilla, dopo aver passato in rassegna le più autorevoli tesi sul sacrificio, pone l'accento su tre aspetti, «punti di condensazione delle diverse teorie»<sup>50</sup>, che, nel sacrificio di Cristo, sarebbero stati mirabilmente

<sup>50</sup> F.G. BRAMBILLA, *Il sacrificio: tra racconto e dramma*, EDB, Bologna 2020, 45.

assunti e trasformati: l'aspetto *oblativo*, *vittimario* e *comunione*. Mentre tale schema permette di cogliere in modo plastico come, in prospettiva "drammatica", questi momenti si alternino e si combinino insieme nella Passione di Gesù, risulta meno funzionale a cogliere il significato "del sacrificio degli altri" e di come il sacrificio di Cristo non solo venga a destituirne la necessità, ma ne riveli anzitutto senso e valore. Per prima cosa, occorrerebbe aggiungere un altro elemento: l'aspetto *memoriale*. Da Israele al resto del mondo, esistono riti sacrificali che si attuano come gesti di riproposizione e celebrazione di eventi formativi e miti delle origini; ciò avviene a memoria di un beneficio ricevuto, di un fatto percepito come "soteriologico", ma anche solo per accedere ad una percezione "metastorica" della realtà. All'istanza memoriale è quindi connessa la dimensione del tempo che viene come inaugurata, scandita e abitata dal sacrificio: in esso, non vi è solo il richiamo ad un passato costitutivo, ma anche l'accesso ad un presente che, proprio nutrendosi del *traditum*, può aprirsi al futuro; un domani che oltre ad annunciarsi come possibilità, si fa incontro come conclusione, come evento, cioè, di "consumazione definitiva". Non è un caso che molte escatologie abbiano adottato un linguaggio marcatamente sacrificale, tanto nel concepire la fine come dissoluzione e "assorbimento" quanto come celebrazione di un banchetto eterno. Ma il sacrificio, dimenandosi tra un passato mitico e un futuro annunciato, è anzitutto epifania del presente; potremmo dire che senza il sacrificio non si potrebbe essere pienamente "presenti" al presente: è qui che esso svela il suo ineludibile carattere mimetico. Quando usiamo questo aggettivo, lo assumiamo in senso ancora più radicale rispetto a Girard, secondo cui il meccanismo del "capro espiatorio" sarebbe la risposta che la comunità umana avrebbe elaborato per allontanare da sé il pericolo della violenza, causato dal venire a conflitto di interessi comuni<sup>51</sup>. Mentre Girard si sofferma giustamente sulla dinamica del desiderio, lo fa, però, limitatamente alla dimensione dello scontro sociale da esso generato. Certo, il sacrificio è, come accenna Heesterman, la sintesi del mondo umano: poiché «riunendo in sé tutte le funzioni – sociale, economica, politica, religiosa», esso «è il centro catastrofico, il bivio fra la vita e la morte in cui si decide ogni volta da capo, attraverso innumerevoli serie di vittorie, sconfitte e riscosse, la condizione

<sup>51</sup> R. GIRARD, *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987.

umana qui e nell'aldilà»<sup>52</sup>. Tuttavia, il nostro *excursus* ci ha mostrato come l'istituzione sacrificale abbia addentellati anche cosmologici e teologici, e il conflitto da cui sorge e che tende a performare sia decisamente più esteso e costitutivo. La vastità di questa frattura racchiude in sé il mistero stesso dell'universo: il sacrificio è prassi mimetica non solo perché svela l'urto del convivere umano, ma perché “drammatizza” una contesa “originaria” che tutto divide e tutto unisce.

Il presente, celebrato e reso come possibile dal sacrificio, ci svela che mentre consumiamo il tempo, ne siamo anche consumati: infatti, per poter rimanere in vita abbiamo bisogno noi stessi di consumare. Ecco perché, come afferma giustamente Terrin «*la teologia del sacrificio è un derivato della teologia del cibo cosmico con tutte le sue valenze*»<sup>53</sup>. Il metabolismo universale chiede di assumere la nota regola “*mors tua vita mea*” in modo definitivamente più realista che disfattista o, peggio, opportunistico. Questo riguarda, infatti, non solo le vittime animali ma anche le offerte vegetali: la terra, per trarne materia prima o nell'essere coltivata, viene infatti “ferita” dall'opera dell'uomo. Ecco perché in molteplici culture si avverte la necessità di sacrificare alle divinità tutelari dei boschi e dei fiumi, o alle divinità ctonie, ad esempio prima di mettere mano all'aratro. Risulta curioso che proprio Marcel Mauss, il grande teorico del dono, nel suo splendido saggio sul sacrificio, scritto in collaborazione con Henri Hubert, abbia volutamente deciso di separare l'analisi delle offerte rituali in genere da quello che, a suo parere, sarebbe il nucleo del processo sacrificale vero e proprio, individuato nella forma della distruzione dell'offerta e, in particolare, di una vittima animale. Eppure, egli giustamente nota: «A queste condizioni, si deve chiamare sacrificio ogni oblazione anche vegetale ogni volta che l'offerta, o una parte di essa, viene distrutta, anche se la consuetudine sembra riservare la parola sacrificio per disegnare solo i sacrifici cruenti»<sup>54</sup>. In realtà, anche cogliere un vegetale, secondo concezioni ataviche, implicherebbe un aspetto sacrificale. E infatti Mauss ammette: «L'identità di queste differenti operazioni è stata così ben percepita dagli Indù che gli oggetti offerti in questi diversi casi sono stati anch'essi considerati

<sup>52</sup> J.C. HEESTERMAN, *Il mondo spezzato del sacrificio. Studio sul rituale nell'India antica*, Adelphi, Milano 2007, 16.

<sup>53</sup> A.N. TERRIN, *Il pasto sacrificale: La violenza nelle religioni*, Morcelliana, Brescia 2019, 35 [corsivo dell'autore].

<sup>54</sup> H. HUBERT - M. MAUSS, *Saggio sul sacrificio*, Morcelliana, Brescia 2002, 21.

identici. Sono tutti ugualmente considerati entità che posseggono una vita e trattati come tali»<sup>55</sup>.

Il sacrificio è, pertanto, supremo principio “ecologico”: senza limitare la violenza nei confronti della natura, il mondo collaserebbe. Se non ci si imponesse “ritualmente” un limite al consumo sia di carne che di cibo in genere, si anticiperebbe il tempo della dissoluzione definitiva. A questo si ricollegerebbe la prassi dell’offerta delle primizie che è rinvenibile tanto nei popoli cacciatori-raccoglitori, quanto negli agricoltori: mentre Brelich<sup>56</sup> tende a distinguere i due casi per scoprire in essi una differenza tra “offerta” (praticata dai primi) e “sacrificio” (espressione della cultura dei secondi), noi ne leggiamo la continuità. Certo, nel caso dei cacciatori, il momento critico dell’uccisione della vittima è superato ritualmente grazie all’offerta della prima porzione, la quale rappresenta la rinuncia ad una volontà di potenza sulla realtà e il riconoscimento della signoria divina. Ma la necessità di una rinuncia è evidenziata anche nel caso dell’offerta degli agricoltori: il dono di cibo e, in particolare, il consumo rituale di carne corrispondono ad una perdita, per cui la ritualizzazione sacrificale funziona come principio regolatore del microcosmo-azienda, il quale, però, è specchio dei rapporti di forza che muovono l’intero universo. Si comprende, allora, come nelle culture dell’Antico Vicino Oriente il sacrificio più gradito agli dei corrisponda con l’offerta di un animale domestico: senza rinuncia alle creature che sono parte dei propri possedimenti, l’uomo rischierebbe di sentirsi “padrone e signore” (*baal*) della realtà. È secondo tale prospettiva che potrebbe essere meglio inteso il netto rifiuto espresso da Dio nei confronti di Saul, il quale, trasgredendo il comando divino, aveva inteso sacrificare gli animali di altri, invece di votarli allo sterminio. Il sacrificio, dunque, in quanto offerta, implica una rinuncia al trionfo del sé<sup>57</sup> e il riconoscimento del limite creaturale. Da qui si possono comprendere le precise ingiunzioni che accompagnano, spesso, le prassi dello sgozzamento e dello spargimento del sangue delle vittime, simbolo primario di vita, sommo contrassegno della supremazia divina sulle sorti del cosmo.

<sup>55</sup> H. HUBERT - M. MAUSS, *Saggio sul sacrificio*, 21-22.

<sup>56</sup> Cf A. BRELICH, *Introduzione alla storia delle religioni*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Roma 1995, 45-46.

<sup>57</sup> Cf Ā.K. COOMARASWAMY, *La dottrina del sacrificio*, Luni, Milano 2019, 23-72.

Si obietterà, di certo, che, a tale teoria di impronta girardiana applicata all'intero universo, i sacrifici umani costituiscano una quanto mai ingiustificabile obiezione. Invece, essi manifestano con ancora più evidenza la rilevanza del mimetismo sacrificale; per cui, ciò che si giudicherebbe aberrante non è il sacrificio in sé, ma le realtà che ripresenta. Nel caso dell'uccisione rituale di prigionieri di guerra o del seppellimento da vivi della cerchia di un sovrano, ciò che l'azione sacrificale porta alla luce è l'ideologia spiritual-militarista nutrita da diverse civiltà o l'idea teocratica per cui al reggente, concepito come personalità corporativa, venivano associati attributi divini. Vi sono, poi, i casi trepidi delle civiltà mesoamericane nelle quali avrebbe giocato un ruolo non indifferente un'enfasi escatologico-apocalittica fin troppo marcata: un'uccisione di molti per scongiurare la fine di tutti. Infine, il caso dell'infanticidio, oltre alle motivazioni di natura economica già citate, potrebbe essere letto come una particolare forma di offerta primizia, come pegno alla terra, a favore del raccolto<sup>58</sup>.

In ogni caso, da quanto abbiamo sin qui rilevato, si evince come non solo la natura del sacrificio di Cristo, ma di ogni sacrificio *tout court* sia intrinsecamente e allo stesso tempo *memoriale*, *oblativa*, *vittimario-espiatoria* e *comunione*: piuttosto, proprio il sacrificio di Cristo è capace di leggere tale dimensione – cosmoteandrica e fondativa – nella sua completezza, svelandone la natura di *continuum*, là dove le teorie sacrificali, tanto antiche quanto moderne, hanno fallito, favorendo, cioè, la distinzione più che la contiguità. Ad eccezione (almeno) dell'India: sebbene gli antichi pensatori vedici fossero abili nelle decostruzioni, «in compenso, essi non nutrivano, invece, alcun dubbio sulla realtà del sacrificio come istituzione unitaria»<sup>59</sup>. Proprio la ricomposizione della natura olistica del sacrificio, nella quale, come abbiamo visto, si articolano elementi cosmologici, politici, sociali (tra cui non vanno dimenticate le dinamiche di genere) e psicologici, ci permette ora di affrontare un passo successivo: disponiamo, infatti, degli strumenti concettuali necessari per restringere il campo di indagine alla tradizione di Israele, al fine di cogliere in essa, potenzialmente, l'*intentio* oblativa del Figlio incarnato.

<sup>58</sup> Cf. M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, 311-318.

<sup>59</sup> J.C. HEESTERMAN, *Il mondo spezzato del sacrificio*, 13.

IV. IL SACRIFICIO *TODAH* E L'EUCARISTIA

Quello di Israele è uno dei sistemi sacrificali più sofisticati che siano mai stati elaborati nella storia dell'umanità. Ciò dipende da molteplici fattori: anzitutto, dall'aver sviluppato un apparato cerimoniale che, avendo mutuato numerosi apporti dai repertori sacrificali delle nazioni circonvicine e continuando ad esprimere con essi indubitabili affinità, tuttavia ha preteso distinguersene con insistenza quasi maniacale. Motivo per cui, per poter cogliere lo specifico teologico di Israele, come almeno a livello esegetico sembra ormai assodato, non si può se non rifarsi alle religioni dell'Antico Vicino Oriente e a quelle mesopotamiche e cananee in particolare; allo stesso tempo, senza lasciarsi catturare da facili concordismi. La sfida di Israele è stata quella di guadagnare la sua distintiva concezione del divino nelle alterne fluttuazioni della Storia, come *depositum* stabile, ma pur sempre espresso in un linguaggio antinomico simile a quello dei popoli coevi. Da qui, si comprende la necessità di depennare dalla lunga lista delle prassi sacrificali, almeno quelle celebrazioni che, come i riti di divinazione e le libagioni funerarie, avrebbero messo a rischio l'assoluta signoria dell'Unico Dio. Tuttavia, anche solo da un punto di vista linguistico, rinveniamo una pletera di espressioni e definizioni che, sebbene possano essere in qualche modo ridotte ad alcune strutture di fondo, nondimeno continuano a rifarsi ad un linguaggio arcaico composito, le cui sfumature, per molti versi, ci sfuggono<sup>60</sup>. Ad esempio, mentre è plausibile identificare nell'olocausto (*'olah*), nell'offerta vegetale (*minhah*), nel sacrificio di comunione (*selamim*) e in quello espiatorio (*hatta'at*), le quattro forme elementari della consuetudine sacrificale israelitica; e mentre è lecito intendere l'espressione *qorban* come generica offerta; vi sono espressioni, come *teruma* e *tenupa*, che etimologicamente si rifarebbero ad un movimento rituale oscillatorio non meglio identificato, le quali solo per nostro limite ascriviamo ad espressioni sinonimiche di "dono sacro". Vi è, poi, il caso della distinzione tra sacrificio di peccato (*hatta'at*) e di riparazione (*'asam*) che nelle intricate spiegazioni di Lv 6,17-7,10 si riesce solo ad intuire. Ma è l'analisi delle prescrizioni per le specifiche celebrazioni liturgiche, come ad esempio il rito di consacrazione sacerdotale o la riaccoglienza del lebbroso che prevedono l'associazione di alcune delle

<sup>60</sup> Cf I. CARDELLINI, «Il sacrificio dell'antico Israele: visione complessiva», *Parola Spirito e Vita* 54 (2006) 13-36.

quattro forme sopra ricordate, a svelare come al movimento centrifugo dell'enfasi disgiuntiva, tipico della tassonomia legalista, corrisponda un moto contrario: quello centripeto della ricomposizione simbolica, per il quale è soprattutto in Israele che il sacrificio svela la sua natura come di *continuum*. Così commentano acutamente Hubert e Mauss:

Ma, a dire il vero, queste quattro forme tipiche non sono, o quantomeno non sono più, dei tipi reali di sacrificio, bensì dei tipi di elementi astratti in cui uno degli organi del sacrificio si trova particolarmente sviluppato e che possono sempre entrare in formule più complesse [...]. Forse noi cercheremmo vanamente degli esempi di sacrificio espiatorio in cui non scivoli alcun elemento di comunione o dei sacrifici di comunione che non abbiano alcuna somiglianza con dei sacrifici di espiazione<sup>61</sup>.

Tutto ciò risulta con tangibile evidenza nella celebrazione pasquale la cui rappresentazione testuale nel *corpus* biblico porta alla luce indizi di ulteriore complessità: l'evidente accumulazione di stratificazioni rituali proteiformi su cui la tradizione liturgica di Israele si sarebbe edificata, senza scalzarne le fondamenta<sup>62</sup>. Feste primaverili di stampo pastorale e agricolo dal passato preisraelitico si sarebbero coagulate in un'unica grande celebrazione, in due ambiti essenziali di svolgimento: la cerchia familiare e il Tempio, un binomio che già in tempo esilico si andò dissolvendo, a favore della sfera domestica. Ed è proprio in questo contesto rituale che la natura composita e unitaria dell'istituzione sacrificale più si manifesta: la Pasqua ebraica, ben prima di quella cristiana, costituisce la somma di tutti i significati che nel mondo ebraico si attribuiscono ai sacrifici: in quanto supremo *memoriale* (*zikaron*), nella forma di un banchetto, essa è, allo stesso tempo, *offerta* a Dio e *comunione* con lui. Nell'uccisione dell'agnello o del capretto, inoltre, il cui sangue i prigionieri in Egitto asperse-ro sugli stipiti delle proprie porte, affinché lo sterminatore passasse oltre (*pasah*), e che nel rito del tempio veniva, invece, spruzzato sull'altare, è palese il richiamo alla dimensione *sostitutivo-espiatoria*. Ma se già il sacrificio pasquale di Israele disponeva di una tale completezza, da dove si evince la sporgenza cristiana? Se è vero che il rito ebraico si è inserito su strutture culturali preesistenti, il cristianesimo non sarebbe altro che "innesto in un innesto". Ciò è, per alcuni aspetti, innegabile. Tuttavia, vi sono

<sup>61</sup> H. HUBERT - M. MAUSS, *Saggio sul sacrificio*, 24-25.

<sup>62</sup> Cf M.P. SCANU, «La Pasqua come sacrificio», *Parola Spirito e Vita* 54 (2006) 37-55.

fattori degni di nota che non abbiamo ancora considerato e che potrebbero aiutarci a cogliere la *difference* cristiana. Occorre, quindi, volgere la nostra attenzione all'eucaristia.

A distanza di più di due millenni, le discussioni intorno alla vera natura della Cena del Signore sono ancora vivaci; e ciò non solo nel dibattito tra le confessioni cristiane, ma anche nell'ambito delle singole chiese. In particolare, l'interrogativo più pressante riguarda il problema, sollevato da molti esegeti, se si sia trattato realmente di una cena pasquale, come attestato dai Sinottici, o piuttosto, seguendo la cronologia giovannea, di un banchetto celebrato prima dell'inizio delle festività, come anticipazione del significato recondito degli eventi che sarebbero accaduti in seguito<sup>63</sup>. A sostenere la storicità del dato dei Sinottici abbiamo, come capofila, J. Jeremias<sup>64</sup>; a ritenere, invece, che lo schema giovanneo sia più attinente alla realtà dei fatti disponiamo di una serie di pensatori piuttosto eterogenei: da G. Ogg<sup>65</sup>, passando da H. Gese<sup>66</sup> e J. Meier<sup>67</sup>, fino all'ultimo J. Ratzinger<sup>68</sup>. Vi è anche chi, come S. Barbaglia<sup>69</sup>, ha cercato di scalzare l'intera questione, mostrandone l'inconsistenza attraverso una serrata comparazione delle due suddette cronologie e concludendo che, non essendoci alcuna contraddizione tra loro, la Cena del Signore sarebbe stata, senza dubbio, un banchetto pasquale. Dando ragione a Jeremias e seguaci, però, Barbaglia è portato a minimizzare le argomentazioni dell'altra prospettiva che, a noi, paiono illuminanti. Infatti, proprio nella descrizione dei Sinottici abbiamo l'insistenza su alcuni elementi che ci permettono di individuare un di più,

<sup>63</sup> Occorre segnalare, inoltre, la tesi secondo cui i Sinottici si rifarebbero all'antico calendario solare, preservato dagli esseni: A. JAUBERT, «Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân. Ses origines bibliques», *Vetus Testamentum* 3 (1953) 250-264; l'argomentazione è stata riproposta di recente: cf E. MAZZA, *Il Nuovo Testamento e la Cena del Signore*, EDB, Bologna 2017, 24-34.

<sup>64</sup> J. JEREMIAS, *Le parole dell'Ultima Cena*, Paideia, Brescia 1973, 9-104.

<sup>65</sup> G. OGG, «The Chronology of the Last Supper», in D.E. NINEHAM et al. (edd.), *Historicity and Chronology in the New Testament*, SCM Press, London 1965, 75-96.

<sup>66</sup> H. GESE, *Sulla teologia biblica*, Paideia, Brescia 1989, 129-154.

<sup>67</sup> J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. I. Le radici del problema e della persona*, Queriniana, Brescia 2001, 377-401.

<sup>68</sup> J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret. Seconda Parte. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, 122-132.

<sup>69</sup> S. BARBAGLIA, *Il digiuno di Gesù all'ultima cena. Confronto con le tesi di J. Ratzinger e di J. Meier*, Cittadella, Assisi 2011.

rispetto al più comune apparato liturgico pasquale. Anzitutto, l'insistenza sul linguaggio del ringraziamento (*todah*) più che sulla benedizione (*berakah*): se la versione "gerosolimitana" del racconto dell'istituzione in Matteo e Marco presenta entrambi i temi, quella "antiochena" di Paolo e Luca predilige solo il tema del ringraziamento. D'altra parte, il termine "eucaristia", con cui la celebrazione della messa è ancora oggi identificata, è specchio di questa enfasi, ma anche di qualcosa di più profondo. Il fatto che non sia riportato alcun riferimento alla vittima pasquale durante il banchetto può essere chiaramente giustificato dal fatto che tutti e quattro i vangeli, Giovanni *in primis*, tenderebbero ad identificare in Cristo l'agnello immolato, così da attirare l'attenzione su di lui, centro focale e teologico di tutta la scena. Ma l'assenza di un riferimento agli azzimi e la dicitura generica "*arton*" che, priva di determinazioni più specifiche, solitamente identifica in greco, anche nella LXX, il pane destinato all'uso quotidiano, ovvero quello lievitato, non può non sollevare qualche domanda. La prassi delle chiese orientali che non usano gli azzimi per la celebrazione delle divine liturgie potrebbe derivare proprio dall'ossequio nei confronti del dato biblico. In più, se si leggono le prescrizioni di Levitico 7,11-17 circa i sacrifici di comunione come ringraziamento o adempimento di un voto, scopriamo che, insieme alle focacce azzime, è proprio il pane lievitato ad essere richiesto per l'offerta. Al di là dell'ambivalenza simbolica che il lievito assume nelle Scritture, una cosa, comunque, è certa: se anche quello spezzato dal Signore fosse stato un pane non lievitato, comunque, *i vangeli intendono suggerirci che è nel sacrificio todah che possiamo trovare la chiave di lettura per comprendere l'intero evento pasquale.*

Gesù ci svela come la celebrazione pasquale ebraica sia di per sé comunione ed "eucaristica": sacrificio di ringraziamento e celebrazione pasquale, peraltro, sono associati dalla comune prescrizione levitica che prevede che dell'offerta non debba rimanere alcun avanzo (cf Lv 7,16-17); poiché è nella consumazione della vittima che si celebra la trasformazione dell'afflizione in occasione di nuova vita. C'è, dunque, un guadagno che, della linea di Gese, non possiamo assolutamente perdere di vista; in particolare, è il contributo di G. Odasso ad offrire le intuizioni per noi più preziose<sup>70</sup>: il sacrificio *todah*, essendo solitamente offerto dopo uno scampato pericolo, nella celebrazione di Gesù diviene rivelazione non solo

<sup>70</sup> Cf G. ODASSO, «La "novità radicale" della cena del Signore (Sacramentum caritatis, 9-11)», in R. NARDIN - G. TANGORRA (edd.), *Sacramentum caritatis. Studi e commenti*

del suo intimo rapporto con i discepoli ma anzitutto con il Padre. Egli, volendo anticipare il ringraziamento prima della sua morte, ci svela la sua “fede”: la sua totale fiducia in Colui che non lo avrebbe mai lasciato prigioniero della morte. Gli stessi versetti urlati da Gesù agonizzante sulla croce, nella versione di Matteo e Marco (*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato*; cf Mt 27,46; Mc 15,34), come in quella meno conturbante di Luca (*Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito*; cf Lc 23,46), sono espressione di un repertorio salmodico (cf Sal 22,2; 31,6) che, da molti indizi testuali, sembrano pertinenti con la sfera del ringraziamento rituale. Inoltre, il discorso di Gesù, riportato nei Sinottici, sul frutto della vite (Mt 26,29; Mc 14,25; Lc 22,18) è segno della sua certezza nella futura gioia del banchetto eterno, di cui quello pasquale è anticipazione. Pertanto, il sacrificio pasquale inteso come *todah*, oltre a favorire in noi una più profonda comprensione della liturgia ebraica, ci permette di cogliere, in modo più completo, quanto la Chiesa primitiva, sotto l’azione dello Spirito, avrebbe inteso e trasmesso circa l’intenzionalità oblativa di Cristo. Proprio l’assunzione di tale prospettiva, dopo il necessario restringimento di campo sul sistema rituale di Israele, ci chiederà di riaprire gli orizzonti della nostra ricerca, verso un’intelligenza più universalistica dell’istituzione sacrificale cristiana. Ma prima occorre risolvere un altro problema.

È giusto ritenere, come Recalcati<sup>71</sup>, che in Cristo vi è il “sacrificio del sacrificio stesso”? Quello di Recalcati è un contributo prezioso e difficilmente accantonabile come una semplice *boutade*, congegnata solo al fine di attirare schiere di lettori improvvidi. Certo l’enfasi retorica che lo abita, che si può evincere già dal titolo provocatorio, rischia di far smarrire, anche all’osservatore più attento, il rigore tematico con cui, invece, è strutturato. Ultimamente, Recalcati non risulta porsi contro la categoria di sacrificio in assoluto ma, piuttosto, contro le sue degenerazioni, che trovano espressione sintomatica nel nevrotico. In altri termini, mentre egli segnala i gravi rischi connessi alla spiritualità dell’auto-immolazione che i fondamentalismi religiosi, anche recentemente, hanno portato in evidenza, non può spingersi fino a derubricare la complessa dinamica del sacrificio alle sue sole forme deteriori. In fondo, la descrizione della passione di Cristo,

*sull’Esortazione Apostolica postsinodale di Benedetto XVI*, Lateran University Press, Roma 2008, 65-80.

<sup>71</sup> Cf M. RECALCATI, *Contro il sacrificio. Al di là del fantasma sacrificale*, Raffaello Cortina, Milano 2017, 140-141.

con cui chiude il suo contributo, come di quell'opera di svelamento-superamento del fantasma sacrificale – libero e non condizionato da forme di nevrosi, ma pur sempre paradossale – rimette al centro dell'attenzione proprio la necessità del sacrificio medesimo. Recalcati stesso aveva esordito dicendo che ne esistono due forme distinte: quello necessario, implicato nella crescita individuale e nel processo di umanizzazione delle civiltà e che risiede ultimamente nella dinamica del linguaggio; e quello, al contrario, che si profila come una sua caricatura pericolosa nello spirito masochista. Il problema di fondo è che Recalcati considera il sacrificio solo come aspetto della dinamica interrelazionale e del linguaggio umano, e non come struttura portante della realtà. Ecco perché il suo appello a sacrificare il sacrificio non può essere accolto.

Se l'offerta del primogenito, significata mirabilmente nella complessa vicenda di Gen 22, è stato come sospesa, quella di ringraziamento *può* essere reiterata. Ecco perché la categoria sacrificale non è per nulla esautorata dall'atto di Cristo: esso è definitivo perché ciò che immola non è tanto il sacrificio stesso quanto, piuttosto, il fantasma vittimario. Cristo è il primogenito che si offre come primizia, al posto di bambini innocenti; è la vittima che “Dio stesso provvede”, così da spezzare il circolo vizioso immolazionista. Tuttavia, mentre si chiude un fronte, se ne apre un altro: se anche solo Dio ha accettato il sacrificio di suo Figlio, come si fa a vedere in lui quel Padre di misericordia di cui Gesù ci ha parlato? Qualche lume potrebbe venirci dal Vangelo di Giovanni: chi vede il Figlio vede il Padre (Gv 12,45), perché i due sono «una cosa sola» (Gv 10,30). Senza cedere alle lusinghe del Patripassianismo, nondimeno non possiamo dimenticare come anche il Padre sia “in qualche modo” implicato nel sacrificio del Figlio.

La risposta della teodicea sarebbe che la violenza, essendo inevitabilmente connessa al desiderio di un mondo corrotto, non può essere imputata a Dio; d'altra parte, nel momento in cui Dio, nel Figlio, decide di entrare in questa realtà, la assume su di sé, con tutte le conseguenze. È qui che la “soteriologia drammatica” di Brambilla andrebbe completata: Dio non solo si sottopone a quella “necessità sacrificale” che abbiamo sopra descritto e che troverebbe un'eco – certamente peculiare – nel linguaggio evangelico<sup>72</sup>; ma, per limitare l'ingestibile violenza che il peccato comuni-

<sup>72</sup> Si veda l'insistenza sul verbo “*dei*”, alla forma impersonale: cf Mt 16,21; 24,6; 26,54; Mc 8,31; 13,7; Lc 9,22; 17,25; 21,9; 24,7; 24,44; Gv 9,4.

ca a tutto il cosmo, accetta che si getti addosso a lui il sospetto di aver decretato la necessità del meccanismo vittimario: appunto come farebbe un padre, quando i figli si trovano nell'incapacità di gestire gli esiti disastrosi e ormai incontenibili degli errori commessi. Qui risiederebbe, dunque, parte del mistero della *kenosi*, quanto il vero volto del Padre: come di colui che si fa pienamente carico delle contraddizioni dei figli. Tuttavia, solo il cristiano, nell'eucaristia, mentre fa memoria e celebra la salvezza attuata in Cristo, riceve anche la capacità di riconoscere la propria complicità con il male, senza confusione: rivolgendo, cioè, a sé il movente vittimario, libero finalmente di contemplare il volto del Padre, con lo sguardo stesso di Cristo.

È indubbio che l'eucaristia inauguri per il cristiano un'esistenza sacrificale (v. 1 Pt 2,5; Rm 12,1; 2 Cor 9,12). Tuttavia, Gesù non è meramente l'*esempio* di chi sacrifica il fantasma sacrificale. Se Gesù fosse solo un ideale, i rischi segnalati da Recalcati nei confronti della categoria devozionale di *imitatio*, che ha avuto tanta parte nella tradizione cristiana occidentale, potrebbero riproporsi. Piuttosto, per prendere a prestito le parole del celebre psicoanalista, Gesù è quella "alterità ignota e straniera che ci abita"<sup>73</sup>; per cui è lui, in fin dei conti, il volto del Desiderio che ci muove e che lui solo ci può svelare, rivelandosi ed entrando in rapporto con noi. Soltanto la relazione con Dio nella *sequela* di Gesù può illuminarci passo dopo passo su come distinguere il vero Desiderio dai suoi surrogati, che tanto allettano e fanno sbandare. Solo così l'uomo è riconsegnato alla vertigine della sua libertà; di cui però non fa un idolo, perché sa che tale libertà, essendo intrinsecamente relazione, per giocare continuamente deve lasciarsi alimentare dalla vera Alterità che la abita e non dagli spettri che si affannano a possederla.

#### V. AL MODO DI MELCHISEDEK: IL SACRIFICIO "UNIVERSALE" DI CRISTO

Dopo aver ristretto il campo, ci troviamo a riaprire gli orizzonti di indagine. Il capitolo 7 della Lettera agli Ebrei, mentre decreta superato il sistema sacrificale levitico, celebra un'altra forma di sacerdozio, e quindi di offerta, che è figura stessa di Cristo: il personaggio enigmatico di Melchisedek è qui evocato, in un gioco di citazioni a scatole cinesi, che dal

<sup>73</sup> M. RECALCATI, *Contro il sacrificio*, 143.

salmo 110 (109) risale fino a Genesi 14,17-20<sup>74</sup>. Ma Melchisedek, sacerdote del dio Altissimo e re di Salem, città che anche in base al salmo 76,3 la tradizione ebraica identifica con Gerusalemme, è un cananeo ed è, dunque, espressione di una sovranità teocratica e sacerdotale extra-israelitica. E, tuttavia, è la Bibbia stessa che, nel riferirsi ad un paradigma sacrificale diverso da quello levitico, ci chiede di andare oltre se stessa, per comprendere più a fondo la natura medesima del re davidico (cf Sal 110) e quindi del Messia. I Padri della Chiesa hanno pensato bene di interpretare l'offerta di Melchisedek come figura di quella di Cristo: i testi di Ugarit non solo chiariscono come il dono votivo di pane e vino fosse comune nel contesto dei banchetti regali e dei sacrifici di comunione, ma propriamente nei sacrifici di ringraziamento<sup>75</sup>. Nella scelta di Gesù di assumere un rito comune anche alle nazioni circonvicine ad Israele come forma dell'offerta di sé, si postula, pertanto, l'opportunità dell'assunzione di una prospettiva sacrificale comparativa e non circoscritta alla sola sfera teologica ebraica.

Per di più, quello di Melchisedek non è il primo sacrificio di ringraziamento che la Bibbia registra. Se il tema rimane implicito nel confronto tra Caino e Abele in Gn 4, diviene pienamente manifesto in Gn 8,20 nella celebrazione di Noè, colui che dopo lo scampato pericolo del diluvio, offre a Dio un olocausto; mostrando così che la forma più originaria di ogni sacrificio, e non solo del dono votivo, risiede proprio nel rendere grazie a Dio: rispetto a quanto postulato da R. Otto<sup>76</sup>, è dunque il *fascinans* ad avere il sopravvento sul *tremendum*. Peraltro, anche il sacrificio di Noè, per essere debitamente compreso, necessita di un approccio comparativo con le omologhe versioni mesopotamiche da cui esso stesso dipende<sup>77</sup>.

<sup>74</sup> Sui rapporti tra Eb 7 e le suddette citazioni anticotestamentarie cf F. MANZI, *Melchisedek e l'angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1997, 15-29.

<sup>75</sup> Cf G. DEL OLMO LETE, «The Sacrificial Vocabulary at Ugarit», *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 12 (1995) 37-49: 38; S. SEGERT, «An Ugaritic text related to the fertility cult (KTU 1. 23)», in A. BONANNO (ed.), *Archaeology and Fertility Cult in the Ancient Mediterranean: First International Conference on Archaeology of the Ancient Mediterranean, University of Malta, 2-5 September 1985*, B.R. Grüner Publishing Co., Amsterdam 1986, 217-224: 218.

<sup>76</sup> R. OTTO, *Il sacro*, SE, Milano 2009, 27-45. 49-61.

<sup>77</sup> J. BOTTÉRO - S.N. KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, Einaudi, Torino 1992, 583-613; cf A. NORSKER, «Genesis 6,5-9,17: A Rewritten Babylonian Flood Myth», *Scandinavian Journal of the Old Testament* 29 (2015) 55-62.

Così, Gesù, nella sua *today*, mentre abroga i riti antichi, ne svela la natura originaria: la coscienza di essere in debito rispetto a Colui o a Coloro che, in qualche modo, si sono mostrati benevolenti nei nostri riguardi<sup>78</sup>. Infatti, si può ardire offrire qualcosa, solo se si nutre l'intima certezza di una qual certa benignità in chi ci sovrasta, nonché la coscienza creaturale del limite per cui tutto ciò di cui si dispone è anzitutto dono e può essere solo trasformato dall'opera umana.

## VI. CONCLUSIONE

Se il sacrificio nasce dalla coscienza di un debito, non è una logica economicista quella che così si instaura? Ma se il sacrificio è risposta alla percezione di una benevolenza originaria, il meccanismo del *do ut des* è postulato anzitutto da Dio, ed è esso stesso espressione della sua magnanimità. Certo, come i profeti biblici hanno segnalato, c'è sempre il rischio di strumentalizzare tanto il dono quanto Colui che, in esso, si mostra benevolente. E il Dio di Israele, proprio perché ha voluto rendere il popolo eletto suo *partner*, non poteva non segnalare loro una tale deriva. E tuttavia nel meccanismo dello scambio votivo c'è sempre implicita un'altra possibilità: la gratuità dell'amore e l'interesse più per la relazione che per il beneficio materiale; un'eventualità che nondimeno trova eco anche nelle tradizioni religiose extrabibliche. Senza tale possibilità, persino le preghiere e le elemosine del pagano Cornelio non sarebbero mai «salite dinanzi a Dio» (cf At 10,4).

In conclusione, se i sacrifici di ringraziamento costituiscono l'origine dell'istituzione sacrificale, possiamo credere che, come afferma la tradizione ebraica, ne rappresentino anche il futuro:

Nel mondo che deve venire finiranno tutti i sacrifici,  
 ma il sacrificio *today* non finirà in eterno;  
 finiranno anche tutti i canti,  
 ma i canti *today* non finiranno in eterno<sup>79</sup>.

3 luglio 2021

<sup>78</sup> Cf C. GROTANELLI, *Il sacrificio*, Laterza, Roma-Bari 1999, 19-20.

<sup>79</sup> Citato in G. ODASSO, «La “novità radicale” della cena del Signore (Sacramentum caritatis, 9-11)», in R. NARDIN - G. TANGORRA (edd.), *Sacramentum caritatis. Studi e commenti sull'Esortazione Apostolica postsinodale di Benedetto XVI*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2008, 65-80: 78.