

## IL SACRIFICIO BIBLICO: UNO SGUARDO ANTROPOLOGICO

La tematica del sacrificio rituale costituisce l'oggetto di una ricerca stimolante e di notevole interesse, dove l'intrecciarsi di molteplici discipline ha permesso, nel corso del tempo, di fare sempre più luce su un fenomeno tanto antico quanto complesso e che ha diffusamente caratterizzato l'organizzazione sociale e religiosa dell'essere umano. A prescindere dai significati e dalle funzioni che gli sono state attribuite a seconda dei contesti e dei tempi, un culto sacrificale è attestato quasi universalmente presso le società del Vicino Oriente antico: dall'Antico Egitto alla Mesopotamia, dall'Arabia alla Palestina, il sacrificio ha rappresentato un fenomeno particolarmente significativo della vita sociale e religiosa di questi popoli, condizionandone in maniera incisiva concezioni e consuetudini. Sebbene le usanze di alcuni di questi siano andate incontro a un'evoluzione interna che le ha portate a un progressivo declino, altre, pur avendo subito modificazioni e trasformazioni, hanno tuttavia conservato nel corso del tempo alcuni elementi essenziali.

Inoltre, lo studio dei culti sacrificali e dei relativi rituali permette di comprendere in maniera più profonda e realistica l'orizzonte religioso, sia comune che individuale, entro cui queste prassi avevano luogo e che costituisce l'ossatura che sorreggeva tali consuetudini. Il sacrificio, infatti, rappresenta una delle manifestazioni religiose e culturali più pregnanti e diffuse dell'antichità, poiché costituisce il mezzo di comunicazione per eccellenza con la forza del sacro, configurandosi come un momento pubblicamente solenne e codificato ma, allo stesso tempo, anche come la più intima e personale dichiarazione di devozione individuale. Pertanto, il sacrificio si pone come fenomeno cardinale della religione, divenendo la misura che scandisce la vita quotidiana della comunità, determinandone regole e comportamenti.

Definire in maniera precisa e universale il concetto di sacrificio costituisce una difficol-

tà notevole, se non quasi impossibile, a causa della gran varietà di interpretazioni teologiche, o più generalmente culturali, che il termine ha accumulato nel corso del tempo. Un ulteriore ostacolo, peraltro, è costituito dalla molteplicità di terminologie relative al sacrificio, i cui significati risultano spesso mal distinti e fuorvianti. Volendo tuttavia accogliere, nell'ambito della storia delle religioni e dell'antropologia, una generica e provvisoria definizione, si potrebbe intendere il sacrificio come una qualunque offerta, animale, umana o vegetale, fatta dall'uomo nei confronti di una divinità, di un'entità extraumana, di un defunto o di una persona viva in cui si crede incarnata la presenza del sacro. In tale accezione, l'accento è posto sul trasferimento di un bene dalla sfera del profano, propria dell'uomo, a quella del sacro, propria dell'extraumano. In questo modo, l'etimologia latina del termine, che deriva da *sacer* e *facere*, "rendere sacro", risulta particolarmente calzante, concentrandone il senso proprio nel trasferimento di un bene in una dimensione di trascendenza che è altra dall'uomo, in un gioco perenne di contemporaneo avvicinamento e distacco da essa e configurando così una specifica forma di comunicazione. Nel sacrificio, appunto, tutto è rivolto al sacro: gesti, formule e consuetudini si propongono, nonostante differenze pratiche o concettuali, di relazionare la materialità dell'essere umano con una dimensione separata, superna e altra, verso cui l'uomo percepisce il bisogno di esporsi e definirsi, ma anche di riconoscere come diversa rispetto a sé.

In questo senso, lo studio del culto sacrificale codificato all'interno della Bibbia ebraica, e in particolare nel libro del Levitico, rappresenta un'occasione particolarmente feconda per tentare di comprendere le necessità, le motivazioni e i vettori d'azione di queste prassi. Similmente, l'analisi di tali consuetudini costituisce un efficace strumento per la comprensione della religiosità degli antichi Israeliti, nonché del lo-

ro panorama culturale in generale. Il racconto biblico, infatti, si impegna in maniera particolarmente dettagliata nel descrivere il complesso sistema sacrificale israelitico, enucleando con cura ed estrema accortezza le caratteristiche delle offerte e dei vari aspetti dei rituali, così come si premura frequentemente di specificare le modalità e i comportamenti richiesti da tali cerimonie. Ciò nonostante non presenta mai in modo chiaro gli effettivi significati attribuiti ai sacrifici, limitandosi talvolta a indicarli semplicemente come atti graditi a Dio, ma senza mai porre in evidenza le reali dinamiche sociali e concettuali che hanno portato all'istituzione di un culto tanto articolato quanto profondamente accolto e diffuso dalla comunità israelitica, la quale ne ha fatto quindi una delle più radicate e significative modalità di comunicazione con il proprio dio e, per esteso, con il sacro.

### *Teorie sul sacrificio*

Nel corso degli ultimi due secoli circa, tali tematiche hanno goduto dei contributi di una folta ed eterogenea schiera di studiosi, i quali, però, hanno spesso peccato nell'affrontare argomenti tanto strutturati e multiformi in una prospettiva perlopiù unidirezionale, spesso rimanendo all'interno dei rigidi confini del proprio ambito. Particolarmente interessante e feconda, invece, risulta un'analisi fortemente votata alla multidisciplinarietà, la quale possa permettere di individuare alcuni elementi essenziali di tali consuetudini e di creare una sorta di substrato concettuale e interpretativo, disponendo così, eventualmente, di un utile strumento atto a facilitare e favorire la comprensione degli usi sacrificali in generale. In quest'ottica, un'analisi di natura socio-antropologica di tali fenomeni costituisce un primo momento di una più ampia e multifocale indagine, permettendo di cogliere alcuni aspetti sociali e religiosi rintracciabili anche nelle consuetudini e nelle ritualità bibliche.

### *Edward B. Tylor: il sacrificio come dono, omaggio e abnegazione*

Un primo contributo a questo tipo di indagine viene offerto dall'evoluzionista britannico Edward B. Tylor, il quale può essere considerato tra i pionieri della ricerca antropologica in materia di sacrificio e religione, che soleva definire «belief in Spiritual Beings».<sup>1</sup> Tutto il suo *Primitive Culture*, del 1871, infatti, è permeato da due concetti fondamentali che fanno da sfondo anche alla sua trattazione del tema del sacrificio. In primo luogo, l'idea puramente evoluzionista secondo la quale in ogni manifestazione culturale si possa riscontrare una sorta di progressione, un passaggio da stadi di minore complessità ad altri di maggiore strutturazione. In seconda battuta, i vari aspetti della cultura umana, tanto più della religione, possono essere compresi sulla base di «credenze», ovvero tentativi di spiegazione di fenomeni naturali che fanno riferimento all'azione di esseri soprannaturali. Più specificamente in relazione ai sacrifici, nella sua opera Tylor articola la sua teoria in un'evoluzione che si snoda su tre momenti: dono, omaggio e abnegazione.<sup>2</sup> Innanzitutto, l'autore interpreta il sacrificio come un semplice dono che l'uomo porge alle entità soprannaturali, al fine di propiziarsele. Le intenzioni del sacrificante, inizialmente indefinite, andranno man mano specializzandosi in richieste ben precise. Nella fase dell'omaggio, invece, si ha l'elaborazione di un sentimento di riverenza verso gli esseri spirituali, «a cui si dona con la stessa devozione e con le stesse aspettative che si hanno quando si dona a un capo o a un re».<sup>3</sup> In questa fase non vi è più la certezza, quanto piuttosto la speranza di una ricompensa. Infine, con l'abnegazione, il sacrificio non riguarda più l'offerta alla divinità, ma la dimensione di rinuncia del sacrificante. Ciò che conta in questa fase, più che il valore oggettivo del dono, è la gravità della perdita per il soggetto offerente, che quindi sacrificherà beni di una certa rilevanza, «tanto di natura sociale che economica, quanto di natura affettiva».<sup>4</sup>

<sup>1</sup> E.B. TYLOR, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, Murray, Londra 1871, p. 383.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 375.

<sup>3</sup> U. FABIETTI, *Il debito inestinguibile: sul sacrificio*, s.n.t., 1999, p. 9.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 10.

Seguendo questo schema, quindi, si può evidenziare come l'idea di sacrificio evolva, trasformandosi: grazie a una progressiva spiritualizzazione, si passa da un'offerta reale a una simbolica, realizzabile, secondo Tylor, mediante il concetto della sostituzione, il quale permette che l'offerta vera e propria possa essere rimpiazzata con una che la rappresenti, senza che il valore simbolico della stessa muti.

*William Robertson Smith: il sacrificio come rito comunitario*

Benché evoluzionista come Tylor, l'antropologo e storico delle religioni scozzese William Robertson Smith, che nel 1889 pubblica *Lectures on the Religion of the Semites*, affronta il rapporto tra religione e società presso gli antichi Israeliti e i popoli preislamici in un'ottica nuova e diametralmente opposta. Se lo studioso britannico si concentrava su una dimensione perlopiù simbolica e intellettuale del fenomeno, Robertson Smith pone l'accento su quella sociale e collettiva della religione, di cui il rituale si sagoma come esperienza basilare. Partendo dal presupposto che, presso le società antiche, la «religiosità si concretizzava innanzitutto nell'adempimento di atti di culto ritenuti appropriati dalla comunità intera»,<sup>5</sup> ovvero in una ritualità rigidamente codificata, l'autore mette in luce come il significato che le viene attribuito risulti spesso tanto vago quanto variabile. Tale squilibrio fra stabilità e variabilità, dunque, viene ricondotto da Smith alla precedenza logica del rito sul mito: il rito sarebbe stato inizialmente stabilito come obbligatorio, ma, una volta caduto in disuso il significato originario della pratica, sarebbe subentrato il mito come sorta di spiegazione o riattualizzazione dello stesso. Così, la dimensione sociale e collettiva del fenomeno religioso, che Smith antepone anche storicamente a quella individuale e riflessiva, si rivela nella devozione che coinvolge l'intera comunità, ovvero in quelli che Smith chiama «riti comunitari», rilevando una notevole omologia tra l'attività reli-

giosa e rituale da un lato e l'identità politica e sociale dall'altro: «[...] la religione rappresentava un elemento coesivo poiché, riunendo periodicamente gli individui a scopi rituali, rafforzava nei partecipanti, mediante i riti stessi, il senso di appartenenza ad un unico corpo sociale».<sup>6</sup>

Ponendo il sacrificio a rituale fondamentale dell'esperienza religiosa, Smith sottolinea la sua contrarietà alle teorie di Tylor, sostenendo che il sacrificio non rappresenti un dono rivolto a un'entità per rendersela benevola, bensì un rituale di comunione tra gli esseri umani e la divinità, qui intesa come sorta di «nume tutelare» della comunità. Pertanto, lo studioso scozzese ricollega le prassi sacrificali al totemismo, il quale ha massima espressione nel «pasto totemico»: il banchetto comunitario in cui si consuma l'animale totem permette dunque l'interiorizzazione fisica del vincolo con l'entità, rinsaldando e accrescendo così il senso di appartenenza e la coesione sociale del gruppo. Rintracciando un meccanismo analogo nella religione, il pasto sacrificale crea una sensazione di parentela con la divinità, rafforzando l'identità del singolo all'interno della comunità e della comunità stessa. Tale coesione sociale trova una solida base nell'uccisione dell'animale, che lega i partecipanti nel comune fardello del senso di colpa per l'uccisione. «L'atto di mangiare e bere insieme è l'espressione solenne e riconosciuta del fatto che coloro che condividono il pasto sono fratelli, e che i doveri dell'amicizia e della fratellanza sono implicitamente riconosciuti nella loro comune azione. Accogliendo l'uomo alla sua tavola, il dio lo accoglie come un amico, [...] come un membro della comunità, [...] e nella stessa misura in cui l'atto di culto cementa il legame tra lui e il suo dio, tale atto cementa anche il legame tra lui e i suoi fratelli in una fede comune».<sup>7</sup>

In questa visione totemica del sacrificio, dunque, si possono individuare alcune chiavi di lettura particolarmente interessanti. Esso rappresenta innanzitutto un collante sociale, un fattore collettivo che rispecchia nella divinità venerata la necessità di coesione del gruppo. Inoltre, il sacrificio può costituire, seppur marginalmen-

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>7</sup> W. ROBERTSON SMITH, *Lectures on the Religion*

*of the Semites*, Adam & Charles Black, Londra 1889, pp. 264-666.

te, un semplice dono, così come dischiudere una sorta di intenzione espiatoria, che prende forma come riconciliazione derivante dal pasto stesso: «da questo punto di vista, il rito sacramentale è anche un rito di espiazione che ristabilisce l'armonia tra la comunità e il dio alienato, e l'idea di comunione sacrificale racchiude in sé la concezione rudimentale di una cerimonia espiatoria». <sup>8</sup> Infine, esso veicola anche una funzione purificatoria, in quanto il sangue frutto dell'uccisione avrebbe il potere di trasferire nell'uomo «una particella di vita sacra», <sup>9</sup> capace di espellere ciò che lo ha contaminato: «le due concezioni ovviamente non sono contraddittorie, se si concepisce l'impurità come il tipo sbagliato di vita che viene soppiantato dall'introduzione di quello giusto». <sup>10</sup> Così, il fenomeno religioso non riflette l'interiorità intellettuale dell'essere umano, né tantomeno un suo bisogno spirituale o speculativo, bensì «la conservazione e il benessere della società». <sup>11</sup>

Pur godendo dell'aver dato una nuova centralità al fattore sociale e comunitario del rito, le teorie di Smith hanno tuttavia trascurato o relegato in secondo piano importanti aspetti del fenomeno, come, ad esempio, l'uccisione della vittima e lo spargimento di sangue che ne consegue, che appaiono difficilmente interpretabili in quest'ottica.

#### *Hubert e Mauss: il sacrificio nel rapporto fra sacro e profano*

Rigettando le precedenti posizioni evuzionistiche nel loro *Saggio sulla natura e funzione del sacrificio*, del 1899, Henry Hubert e Marcel Mauss criticano sia Tylor che Robertson Smith di essersi «[...] soffermati a raggruppare genealogicamente i fatti secondo i rapporti di analogia che credevano scorgere fra di essi», <sup>12</sup> ritenendolo un metodo debole, risultato di una mera ricostruzione intellettuale. Hubert

e Mauss, invece, sulla scorta della metodologia appresa dal loro maestro Émile Durkheim, si preoccupano di enucleare le forme elementari del sacrificio, cioè di rintracciare quei tratti fondamentali che, nonostante un'apparente diversità, condividono un carattere comune. Rivolgendo la loro attenzione perlopiù ai testi biblici e vedici, nei quali la pratica sacrificale appare riccamente articolata e dettagliata, i due studiosi si adoperano principalmente nell'individuare un meccanismo socio-religioso sottostante, al di là delle diverse specificità contestuali.

Così, Hubert e Mauss evidenziano come un sacrificio preveda che l'oggetto immolato sia sempre consacrato, ovvero posto nella sfera del sacro, e che esso funga da intermediario tra l'offerente, che dal sacrificio deve trarre beneficio, e l'entità a cui tale sacrificio è rivolta. Inoltre, riconoscendo che non tutte le offerte sono identiche, stabiliscono che si possa parlare di sacrificio vero e proprio solo nel caso in cui queste siano distrutte parzialmente o totalmente, ovvero quando v'è un atto violento che agisce sull'intermediario tra l'uomo e la divinità: «un atto religioso che, mediante la consacrazione della vittima, modifica lo stato della persona morale che lo compie e lo stato di certi oggetti di cui la persona si interessa». <sup>13</sup>

Poiché i sacrifici mostrano un'ampia gamma di possibili classificazioni riguardo il tempo, la funzione, il modo in cui il bene è consacrato o il bene stesso, Hubert e Mauss rintracciano proprio in questa variabilità l'unità fondamentale del sistema sacrificale, che rivela così la sua ambiguità, poiché le sue forme «sono troppo diverse e troppo simili perché sia possibile dividerle in categorie ben precise. Esse hanno tutte un medesimo nocciolo; è questo che crea la loro unità ed esse sono gli involucri di un medesimo meccanismo». <sup>14</sup>

I due studiosi, dunque, delineano lo schema prototipico del rituale sacrificale, distinguendone momenti e attori principali. La prima

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 294.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 487.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 406.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>12</sup> H. HUBERT - M. MAUSS, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, «Année sociologique» tomo

II (1899), p. 15.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 22. In questo frangente, l'aggettivo "morale" vuole intendere la condizione sociale dell'individuo nei confronti degli altri appartenenti alla comunità.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 26.

fase, detta dell'ingresso, prevede tutta una serie di pratiche purificatorie volte a consacrare il sacrificante, ovvero colui che richiede il sacrificio e gioverà dei suoi effetti, preparandolo per l'incontro con il sacro e depurandolo da qualsiasi aspetto profano.<sup>15</sup> Allo stesso modo, è necessario purificare anche il sacrificatore, colui che compie materialmente il sacrificio e si pone come intermediario tra l'uomo e la divinità, così come il luogo e gli strumenti deputati al rituale. Tutte queste precauzioni hanno il fine di permettere un corretto svolgimento del rito e di ospitare al meglio la potenza del sacro, di cui si percepisce l'aspetto minaccioso e quasi pericoloso, al punto da dover stabilire una precisa normativa affinché possa manifestarsi nel sacrificio e sortire gli effetti desiderati. Protagonista del rituale, la vittima deve rispettare determinati requisiti di purezza e perfezione, oltre a essere oggetto di cerimonie che la consacrino a sua volta, avvicinandola al mondo del divino. Allo stesso tempo, però, la vittima continua a mantenere un contatto terreno col profano, tramite la presenza fisica o simbolica del sacrificante, per esempio mediante l'imposizione delle mani.<sup>16</sup> Momento culminante del rituale è l'uccisione della vittima, che riassume l'ascesa progressiva della vittima e del sacrificante da uno stato profano a uno di profonda sacralità.<sup>17</sup> Consacrata definitivamente la vittima nella sua distruzione, questa ricade, insieme al sacrificante, in una dimensione profana. Se la consacrazione della vittima determina il suo cambiamento di status, la carne dell'animale morto, impregnato a sua volta della sacralità appena invocata, è ciò che permette l'emanazione

dell'effetto benefico del sacrificio, in base all'uso che ne sarà fatto. L'ultima fase, detta di uscita, prevede pratiche di purificazione analoghe e speculari a quelle iniziali, con lo scopo di lavare via il sacro accumulato durante la cerimonia e tornare a un normale stato profano.<sup>18</sup>

Risulta evidente come in questa elaborazione giochi un ruolo fondamentale la coppia concettuale sacro-profano, che rispecchierebbe una visione del mondo delle società cosiddette "primitive" nella quale tutto si scinderebbe concettualmente in due precise dimensioni esperienziali: da una parte, il profano riguarderebbe l'esperienza sensibile, ovvero la prevedibilità e la progettualità dell'uomo; dall'altro, il sacro sarebbe riferito a tutto ciò che sta oltre il potere umano. Se il sacro, dunque, rappresenta l'insieme delle «cose separate, interdette»,<sup>19</sup> il suo incontro con il profano può avvenire solo in circostanze specifiche e controllate e, soprattutto, in presenza di un intermediario: la vittima, accogliendo in sé la potenza del sacro, protegge il sacrificante da un contatto che, altrimenti, sarebbe pericoloso se non addirittura distruttivo. Pertanto, vittima e sacrificante vengono quasi a fondersi, in quanto entrambi soggetti a un processo di sacralizzazione: «[...] la vittima è l'intermediario per mezzo del quale la comunicazione si stabilisce e grazie ad essa, tutti gli esseri che si incontrano nel sacrificio vi trovano unione; tutte le forze che vi concorrono si fondono».<sup>20</sup>

Poiché le forze religiose che si scatenano nel sacrificio sono imprevedibili e ambigue, il rituale sacrificale stesso diventa opaco e com-

<sup>15</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 20-25.

<sup>16</sup> Cfr. E. GERSTENBERGER, *Leviticus: A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville 1996, p. 28; F. GORMAN, *Divine Presence and Community. A Commentary on the Book of Leviticus*, Eerdmans, Grand Rapids 1997, p. 24; W. KAISER, *The Book of Leviticus*, in L. KECK, *The New Interpreter's Bible*, vol. 1, Abingdon Press, Nashville 1994, p. 1011; J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, Doubleday, New York 1991, p. 151; ID., *Leviticus: a Book of Ritual and Ethics*, Fortress Press, Minneapolis 2004, p. 24; L. MORALDI, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1956, pp. 253-264; L. MORRIS, *The*

*atonement, its meaning and significance*, InterVarsity Press, Leicester 1983, p. 47; S. ROMEROWSKI, *Old Testament Sacrifices and Reconciliation*, «European Journal of Theology» a. 16, n. 1 (2006), p. 17.

<sup>17</sup> Cfr. HUBERT - MAUSS, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, cit., pp. 30-33.

<sup>18</sup> Cfr. *Ivi*, p. 48.

<sup>19</sup> É. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano 1971 [ed. or. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Parigi 1912], p. 97.

<sup>20</sup> HUBERT - MAUSS, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, cit., p. 46.

plesso, in quanto capace di realizzare contemporaneamente scopi opposti. Quindi, se nell'atto sacrificale è presente una sorta di unità, essa va cercata non tanto nei suoi aspetti sostanziali, come sostenevano Tylor e Robertson Smith, bensì in una struttura relazionale tra i vari elementi del sacrificio. Condividendo quella visione proiettiva della religione tipica della scuola durkheimiana, Hubert e Mauss ne fanno una sorta di metafora sacralizzata della società, dove il sacrificio, declinandosi in molteplici valenze simboliche ed esprimendo dunque altrettante dinamiche comunitarie, costituisce quella ritualizzazione che permette all'uomo di riconoscere e alimentare la coesione sociale.

#### *Walter Burkert: sacrificio, rituale e aggressività*

Il classicista tedesco Walter Burkert fece del sacrificio il tema principale del suo *Homo necans: antropologia del sacrificio cruento in Grecia antica*, pubblicato nel 1979. L'autore, riprendendo le teorie esposte da Karl Meuli nel 1949 in *Griechische Opferbräuche*, parte dall'etologia di Konrad Lorenz per riflettere sulla condizione primitiva dell'uomo e sui fenomeni sociali e psicologici che possano spiegare il sacrificio e, di conseguenza, la religione, poiché «il sacrificio è la più antica forma di azione religiosa»,<sup>21</sup> tracciando quindi una linea di continuità tra il complesso mitico-rituale dell'antica Grecia e le pratiche sacrificali dei cacciatori del Neolitico.

Burkert, che pone l'accento sul momento in cui l'uomo diventa predatore, passando da primate a *hunting ape*,<sup>22</sup> coglie gli aspetti psicologici di tale trasformazione portandola al di là del mero valore nutrizionale. La necessità del cacciare, dell'uccidere per sopravvivere, infatti, crea un conflitto traumatico nell'uomo, che si trova di fronte alla sua stessa violenza: «Il

fatto che la caccia, anziché da una correlazione biologicamente fissata tra animale predatore e animale preda, sia determinata da un comportamento propriamente orientato su un antagonista umano, e insomma dall'aggressione intraspecifica, ha una conseguenza sorprendente: l'animale preda diventa così a sua volta un antagonista quasi umano, viene vissuto come un uomo e trattato a questa stregua».<sup>23</sup>

Pertanto, l'uomo attua dei dispositivi culturali per fronteggiare la crisi interiore che questa percezione scatena, configurando ritualità e consuetudini in grado di esprimere e fugare tale angoscia. L'uccisione, quindi, viene reiterata ritualmente, inserendo l'atto in una sfera altra, sacra appunto, e si effettuano delle «restituzioni» simboliche di parti dell'animale,<sup>24</sup> mettendo così in luce una continuità tra la caccia e il rito sacrificale, come anche il profondo senso di colpa nei confronti dell'animale ucciso.

Burkert, concentrandosi sull'atto materiale dell'uccisione, riconduce quindi la pratica del sacrificio a *pattern* comportamentali biologicamente programmati, dove la chiave di lettura è la pura fisicità del rito e la violenza che ne sta alla base. Nel rimorso che si viene a creare nella necessità della caccia prende dunque forma il sacrificio, quale rituale spontaneo dettato da meccanismi di autoconservazione, dove la ripetizione dell'atto di uccidere traduce l'azione da un piano meramente materiale a uno simbolico. In questo modo, la violenza non è più veicolo di traumi, ma serve a oggettivare la violenza stessa, spostandola dunque in una dimensione sacra, distaccata da quella terrena. La ritualità così organizzata cela inoltre tentativi di scusa e riparazione e vede come caratteristiche primarie la ripetizione e l'esagerazione teatrale,<sup>25</sup> sfociando spesso e bruscamente nel grottesco di quella che Meuli definisce *Unschuldskomödie*, ovvero una «commedia dell'innocenza».<sup>26</sup>

<sup>21</sup> W. BURKERT, *Homo Necans: Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Boringhieri, Torino 1981 [ed. or. *Homo Necans: Interpretationen Altgriechischer Opferriten und Mythen*, De Gruyter, Berlino 1972], p. 23.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>24</sup> Cfr. W. BURKERT, *La religione greca di epoca*

*arcaica e classica*, Jaca Book, Milano 2010 [ed. or. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Kohlhammer, Stoccarda-Berlino-Colonia 1977], p. 116.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>26</sup> K. MEULI, *Griechische Opferbräuche*, 1946, pp. 275-276.

Considerandolo nella sua fisicità sub-linguistica,<sup>27</sup> Burkert assegna al rito perspicue funzioni nella società, configurandolo in quest'ultima mediante un'immediata comprensibilità e l'invito alla riproduzione spontanea, portandolo a perpetuarsi «immediatamente in virtù del suo carattere teatrale e mimetico e della forza d'impronta che è caratteristica della serietà del sacro»<sup>28</sup> e rendendo dunque possibile la gestione e il controllo dell'iniziativa aggressiva.

*René Girard: sacrificio e violenza*

Nello stesso anno in cui Burkert pubblica il suo *Homo necans*, il critico e filosofo René Girard ripropone, in *La violenza e il sacro*, la questione dell'origine violenta di fenomeni religiosi e culturali, in cui il *mysterium* del sacrificio viene svelato nel rapporto imprescindibile tra una violenza originaria, figlia del desiderio, e i meccanismi psicosociali adottati dall'uomo per gestirla. L'argomentazione principale ruota attorno al fatto che l'uomo è da sempre caratterizzato da un "desiderio mimetico",<sup>29</sup> il quale costituisce la base della sua violenza primordiale. Allo stesso modo in cui si apprendono facoltà biologiche e sociali dagli altri, infatti, si impara anche a desiderare ciò che gli altri desiderano, al punto da superare la semplice imitazione trasformando il modello che si desidera in rivale e problematico. La conflittualità che tale fenomeno psicosociale inevitabilmente innesca conduce a quella che Girard chiama "crisi mimetica",<sup>30</sup> una situazione caratterizzata da meccanismi contagiosi di aggressività e ritorsione che portano a minacciare la sopravvivenza della comunità stessa, in una sorta di *bellum omnium contra omnes* di hobbesiana memoria. Tuttavia, il rischio di una violen-

za generalizzata viene fugato «quando la violenza potenzialmente disgregativa insita nel gruppo umano trova una modalità di espressione controllata attraverso la sua canalizzazione su una vittima».<sup>31</sup> Delineando così la teoria del "capro espiatorio", Girard vede nella pratica sacrificale una sorta di arma a doppio taglio, capace di esprimere la violenza sociale e, allo stesso tempo, celarla al fine di ristabilire la pace: «le comunità trasferivano mimeticamente tutte le loro ostilità su una singola vittima e si riappacificavano sulla base dell'inganno risultante».<sup>32</sup>

Nel trasferimento della violenza comunitaria su una singola vittima si innesca così un doppio meccanismo: in un primo momento, la vittima polarizza la violenza di tutti su di sé, diventando la somma di tutti i mali; una volta distrutta, tuttavia, acquista valore di "sacro", sollevando momentaneamente la comunità dalla minaccia della crisi collettiva. In questo modo, si «trasforma la violenza devastatrice del "tutti contro tutti" nella violenza terapeutica del "tutti contro uno"»,<sup>33</sup> dove ciò che cambia è solo l'oggetto verso cui l'aggressività viene rivolta, non la sua manifestazione: l'antidoto per la violenza mimetica, infatti, rimane pur sempre la violenza. Una volta confermata l'efficacia di tale meccanismo, esso viene reiterato in una precisa ritualità volta a prevenire la violenza intraspecifica e il possibile insorgere di crisi mimetiche, che il sacrificio è in grado di arginare terapeuticamente, autorizzando una violenza socialmente controllata e accettata. La vittima, una volta demonizzata e poi divinizzata, diventa una forza capace di purificare l'ordine sociale, tanto da apparire «responsabile delle crisi mimetiche come anche della loro felice conclusione».<sup>34</sup>

Pertanto, Girard pone la violenza mimetica a fondamento del sacro primitivo e del sacri-

<sup>27</sup> Cfr. E. THOMASSEN, *Sacrifice: Ritual Murder or Dinner Party?*, s.n.t., 2004, p. 282.

<sup>28</sup> BURKERT, *Homo Necans*, cit., p. 40

<sup>29</sup> R. GIRARD, *Il sacrificio*, Raffaello Cortina, Milano 2004 [ed. or. *Le sacrifice*, Bibliothèque nationale de France, Parigi 2003], p. 25.

<sup>30</sup> R. GIRARD, *Quand ces choses commenceront...* *Entretiens avec Michel Treguer*, Arléa, Parigi 1994, p. 29.

<sup>31</sup> C. RATTI, *Il sacrificio nell'Israele antico. Evoluzione dei rituali e delle credenze dall'età nomade*

*all'epoca persiana (IV sec. a.C.)*, tesi di dottorato in Antropologia ed Epistemologia della Complessità, Università degli Studi di Bergamo, A.A. 2014-2015, p. 91.

<sup>32</sup> R. GIRARD, *Vedo Satana cadere come la folgore*, Adelphi, Milano 2001 [ed. or. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset, Parigi 1999], pp. 13-14.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> GIRARD, *Vedo Satana cadere come la folgore*, cit., p. 17.

ficio, quale atto rituale codificato e condiviso nel quale una violenza distruttrice e comunitaria viene trasformata in una con forza positiva che trasfigura un male sociale nel male di un solo attore, ora unanimemente riconosciuto come causa e veicolo della propria aggressività ma, una volta distrutto, protagonista di un rinnovato benessere e ordine sociale. Il sacrificio, dunque, viene così letto quale paradigma fondamentale di tutti i rituali, come una sorta di *pharmakon* socratico che rappresenta l'unica possibilità per contenere l'innata e indiscriminata violenza dell'essere umano.

### *Detienne e Vernant: la "cucina" del sacrificio*

A differenza di Burkert e di Girard, che incentrano la lettura del fenomeno sacrificale sulla violenza e sull'uccisione come atto fondante del rito, Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant, in *La cucina del sacrificio in terra greca*, del 1979, offrono una visione del sacrificio come semplice aspetto culinario della preparazione e del consumo delle carni, negando l'importanza dello spargimento di sangue: «Sacrifier, c'est fondamentalement tuer pour manger. Mais, dans cette formule, vous mettez l'accent plutôt sur tuer; moi, sur manger»,<sup>35</sup> dirà Vernant nei confronti di Burkert. Criticando alcuni studiosi di essere inclini a proiettare le tendenze cristiane di abnegazione e devozione su fenomeni ben meno complessi, Detienne e Vernant desacralizzano le pratiche sacrificali proprie della Grecia antica ricollegandole a una dimensione alimentare e fortemente politica, in quanto il rito, oltre a essere l'unica possibilità legale di consumare carne, formalizzava le demarcazioni sociali: precise modalità di spartizione della vittima, successiva al sacrificio, riflettevano infatti l'organizzazione gerarchica e socio-politica della comunità.<sup>36</sup> Fissando nella *Teogonia* di Esiodo l'atto costitutivo del mito del sacrificio, i due studiosi fanno del rituale una rievocazione del mito fondante. In questo modo, le azioni svolte

e i corpi stessi dei partecipanti diventano strumenti linguistici, forme di trasmissione di un messaggio riattualizzato.

Mediante il sacrificio, i partecipanti definiscono sé stessi, in una dichiarazione collettiva di identità, dove gli essere umani si percepiscono distinti dagli dèi come dagli animali, ma anche dalla brutalità delle tribù di cacciatori. Se il pasto comunitario unisce gli uomini alle divinità, allo stesso modo si viene a creare tra di essi una distanza stabilita sulla base delle spartizioni delle differenti parti della vittima. Similmente, viene definita una distanza anche fra esseri umani e animali, in quanto i primi, a differenza dei secondi, hanno appreso ad allevare e cucinare ciò che mangiano. Tali distinzioni si strutturano in uno schema gerarchico e sono costitutive dell'ordine della *polis*.

L'importanza del sacrificio, quindi, viene esposta da Detienne e Vernant accentuando il carattere simbolico e comunicativo dell'atto, che, concretizzandosi in un pasto comunitario, si fa veicolo di una riattualizzazione di un mito antico.

### *Conclusioni*

Le teorie più o meno generali qui esposte dimostrano di essere, con le dovute precisazioni e distinzioni, validamente applicabili anche alla culturalità biblica e alle sue prassi rituali. Il sistema sacrificale israelitico, infatti, è anch'esso manifestazione di quell'orizzonte sacro e altro in cui la società, per dirla come Hubert e Mauss, proietta sé stessa e il proprio mondo, in un dialogo continuo, reciproco e condizionante per entrambe le parti, fungendo da mezzo di comunicazione per eccellenza con la sfera del divino e permettendo una sacralizzazione dei rapporti interpersonali e istituzionali, così come, genericamente, di rappresentare quella prospettiva in cui l'uomo indirizza speranze e aspettative.

Invero, la ricostruzione storica dell'antico Israele<sup>37</sup> ha messo in luce come le sue consuetudini sacrificali abbiano saputo adattarsi e seguire

<sup>35</sup> J.P. VERNANT, *Mito e società nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino 1981 [ed. or. *Mythe et société en Grèce ancienne*, François Maspero, Parigi 1974], p. 26.

<sup>36</sup> Cfr. M. DETIENNE - J.P. VERNANT, *La cucina*

*del sacrificio in terra greca*, Bollati Boringhieri, Torino 2014 [ed. or. *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Parigi 1979], p. 153.

<sup>37</sup> Cfr. R. ALBERTZ, *Storia della religione nell'Israele antico. Dalle origini alla fine dell'età monar-*

di pari passo l'evoluzione sociale, politica e religiosa della società, plasmandosi sulla base dei differenti sviluppi storici e rispondendo a determinate esigenze di natura tanto teologica quanto governativa. In ciò emerge una forte componente sociale e comunitaria del fenomeno, della quale tuttavia non bisogna sottovalutare l'aspetto individuale e intimistico, che Robertson Smith aveva invece volutamente svuotato d'importanza. Il sistema sacrificale biblico, infatti, pur mostrando una sua chiara vocazione alla collettività, vede agire, al contempo, le più interiori motivazioni individuali, come sincere e personali espressioni di devozione. Quest'ultime, ben condivise e riconosciute in virtù dei rigidi rituali ove sono costrette a manifestarsi e che strutturano l'intero culto, si fanno evento comunitario, confermando e rinsaldando l'identità e l'unità del gruppo sociale.

Inoltre, la grande quantità di regolamentazioni e prescrizioni necessarie per il corretto svolgimento di tali ritualità non solo richiama quel bisogno, di cui scrive Moshe Halbertal, di rispettare «un protocollo che protegga dal rischio del rifiuto»<sup>38</sup> da parte di colui che riceve l'offerta, ma rispecchia la necessità della cultura israelitica di ascrivere i vari aspetti della religione, dei sacrifici e dei loro rituali, così come dei molteplici risvolti della vita quotidiana,

dall'igiene personale all'alimentazione, in chiare e precise categorie di classificazione e comprensione. Secondo Mary Douglas, ciò è riconducibile a una fondamentale esigenza di interezza e perfezione, al fine di riproporre e confermare l'armonia della creazione divina,<sup>39</sup> così come potrebbe rappresentare un ulteriore strumento per il consolidamento dell'identità individuale e collettiva, fattore che ha rivestito un ruolo primario negli sviluppi storici e politici del popolo israelitico.

Certamente, anche l'aspetto alimentare del sacrificio biblico non va sottovalutato. Il banchetto comunitario che corona il rito dello *zebah š'lāmîm*, ovvero il cosiddetto sacrificio di comunione, costituisce un momento importante della religiosità e della collettività israelitica. In tale occasione, infatti, il rapporto con la divinità viene rinnovato e rinforzato, in quanto essa partecipa simbolicamente al pasto, e, nuovamente, si consolida l'idea di gruppo fra i partecipanti.<sup>40</sup> Allo stesso tempo, però, tramite le spartizioni della vittima<sup>41</sup> fra quest'ultimi, si vengono a formalizzare delle demarcazioni sociali che, proprio come evidenziano Detienne e Vernant, rispecchiano l'organizzazione gerarchica e socio-politica della società.<sup>42</sup> Tuttavia, seguendo il pensiero dei due studiosi, una totale desacralizzazione delle pratiche sacrificali bibli-

*chica*, vol. 1, Paideia, Brescia 2005 [ed. or. *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottinga 1992]; Id., *Storia della religione nell'Israele antico. Dall'esilio ai Maccabei*, vol. 2, Paideia, Brescia 2005 [ed. or. *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit: Vom Exil bis zu den Makkabäern*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottinga 1997]; R. DE VAUX, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino 1964 [ed. or. *Les institutions de l'Ancien Testament*, Les Editions du Cerf, Parigi 1960]; R. DE VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, J. Gabalda, Parigi 1964b; R. DE VAUX, *Ancient Israel: Its Life and Instructions*, Eerdmans, Grand Rapids 1997 [ed. or. *Histoire ancienne d'Israël*, J. Gabalda, Parigi 1970]; R. RENDTORFF, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1967; Id., *Introduzione all'Antico Testamento. Storia, vita sociale e letteratura d'Israele in epoca biblica*, Claudiana, Torino 2001 [ed. or. *Forschungen zum Alten Testament*, Mohr Siebeck,

Tubinga 1990]; J. WELLHAUSEN, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, Peter Smith, Gloucester 1973 [ed. or. *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Reimer, Berlino 1878].

<sup>38</sup> M. HALBERTAL, *Sul sacrificio*, Giuntina, Firenze 2014 [ed. or. *On Sacrifice*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2012], p. 26.

<sup>39</sup> Cfr. M. DOUGLAS, *Purezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna 2013 [ed. or. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Psychology Press, Londra 1966], p. 97; J. WALTON, *Equilibrium and the Sacred Compass: The Structure of Leviticus*, «Bulletin for Biblical Research» a. 11, n. 2 (2001), pp. 293-304; G. WENHAM, *The Book of Leviticus*, Eerdmans, Grand Rapids 1979, pp. 240-242.

<sup>40</sup> Cfr. DE VAUX, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, cit., p. 420.

<sup>41</sup> Cfr. Ivi, pp. 418-419; A. MARX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Cerf, Parigi 2000, pp. 18-19.

<sup>42</sup> J. BOTTÉRO, *L'Oriente antico. Dai Sumeri alla Bibbia*, Edizioni Dedalo, Bari 1994 [ed. or. *Initia-*

che risulterebbe fallace e fuorviante, in quanto le priverebbe di quell'aspetto fondamentale che è proprio la comunicazione con una dimensione non profana e separata rispetto alla materialità dell'uomo e del suo mondo.

Sia Burkert che Girard rapportano il sacrificio a una primitiva e innata violenza dell'uomo. Per quanto riguarda le prassi bibliche, ciò è in un certo modo riscontrabile soprattutto in quelle ritualità finalizzate principalmente all'espiazione e alla purificazione dai peccati. Nel sacrificio detto espiatorio, *ḥattā't*, e in parte nell'olocausto, *olâh*, la componente violenta, rappresentata dall'uccisione della vittima, sembrerebbe incarnare il momento principale del rito. Essa, infatti, costituirebbe il fine ultimo del sacrificio, poiché il sangue frutto dell'imolazione, in qualità di sede e veicolo della vita stessa,<sup>43</sup> parrebbe rappresentare lo strumento d'elezione per la decontaminazione dalle colpe e quindi della riabilitazione dell'offerente e degli spazi sacri dinanzi a Dio.<sup>44</sup> Ciò è infatti riscontrabile anche per quanto riguarda, ad esempio, gli arredi sacri del tabernacolo, in un'ottica apotropaica di effettiva detersione e pulitura.<sup>45</sup> In virtù di ciò, dunque, in questi sacrifici la violenza dell'uccisione risulta fondamentale e necessaria per il corretto svolgimento del sacrificio.

Infine, nelle prassi bibliche è rintracciabile anche quella dinamica di dono esposta da Tylor. Tuttavia, essa non si manifesta in un'evoluzionistica progressività di stadi, ma si snoda su un'ampia varietà di accezioni. Benché, nel corso del tempo, l'idea di dono subisca certamente una sorta di graduale sviluppo, plasmandosi in base alle caratteristiche religiose e culturali dei vari periodi e specializzandone le richieste, nel culto sacrificale israelitico è possibile rintracciare una coesistenza di significati e motivazioni.

Nei già citati sacrifici di olocausto e comunione, ma anche nell'offerta vegetale, detta *minḥâh*, emerge una finalità prettamente oblativa, volta a esprimere devozione, ringraziamento o riconciliazione, e il cui senso si sfaccetta dall'omaggio incondizionato del primo, alla dimensione collettiva e alimentare del secondo, fino all'offerta spontanea e reverenziale dell'ultima. Seppur depurata dell'"intellettualismo"<sup>46</sup> di Tylor, l'idea di dono è dunque molto presente nelle ritualità bibliche, costituendo, in un certo senso, la motivazione più primitiva della prassi sacrificale, sia nella prospettiva di un contrattualistico *do ut des*, sia in quella di una più elementare e sincera forma di devozione.

In conclusione, nonostante il sacrificio biblico rappresenti un argomento estremamente complesso e articolato e, dunque, richieda una prospettiva di studio necessariamente multidisciplinare, è interessante notare come una breve rassegna di interpretazioni a carattere perlopiù socio-antropologico abbia permesso di individuare già alcuni aspetti fondamentali delle ritualità israelitiche, confermando la validità e la fertilità di tale possibile chiave di lettura. In questo modo, la creazione di una sorta di substrato interpretativo potrebbe costituire un primo momento di una più ampia analisi del fenomeno, nella quale coinvolgere i preziosi contributi della ricerca storica, ma anche teologica, linguistica e filologica, così da poter disporre dei corretti strumenti che permettano di estrapolare quel "non detto" dei sacrifici israelitici, svelando l'"indicibile" che si cela nella folta selva del codice biblico.

Nicolò Faustin  
Università di Bologna  
e-mail: nicolo.faustin@gmail.com

*tion à l'Orient ancien. De Sumer à la Bible*, Seuil, Parigi 1992], p. 101; MARX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, cit., pp. 18-19.

<sup>43</sup> Cfr. Lev 17,10-14; D. KIDNER, *Sacrifice in the Old Testament*, Tyndale Press, Londra 1952, p. 25; L. MORRIS, *Apostolic preaching of the cross*, Eerdmans, Grand Rapids 1965, p. 43.

<sup>44</sup> Cfr. S. BALENTINE, *Levitico*, Claudiana, Torino 2008 [ed. or. *Leviticus*, Westminster John Knox Press, Louisville 2002], p. 183; J. MILGROM, *Leviti-*

*cus 17-22*, Doubleday, New York 2000, p. 1475.

<sup>45</sup> Si veda, ad esempio, l'utilizzo del sangue della vittima sacrificata da parte del gran sacerdote durante i rituali della festa babilonese dell'*Akîtu*. Cfr. G. PETTINATO, *Mitologia assiro-babilonese*, UTET, Torino 2004, p. 102; DE VAUX, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, cit., p. 423.

<sup>46</sup> Cfr. FABIETTI, *Il debito inestinguibile: sul sacrificio*, cit., p. 6.

SUMMARY

The theme of ritual sacrifice among ancient Israelites has always been a complex and fertile field of studies, which many disciplines have thoroughly examined. Among these, some sociological and anthropological general theories on sacrifice could represent an interesting key of interpretation of the phenomenon. This paper aims to compare some of them to biblical immolation procedures, in order to form a conceptual substratum, so as to foster and ease the comprehension of these customs. Thus, it has been possible to track down some essential elements of these rituals, proving the validity of this approach. These results, supported by other contributions – such as historical, theological, or philological ones – could help to unravel the “inexpressible” of the biblical code.

**KEYWORDS:** Sacrifice; Ritual; Hebrew Bible .

