

IL LINGUAGGIO DEL CULTO E DEL 'SACRIFICIO' NEL NT

GIUSEPPE BARBAGLIO

Questo studio è di natura strettamente lessicografica; tralascia dunque le questioni, per altro più spinose, della natura del sacrificio in generale e del carattere sacrificale della morte di Gesù nonché della cena del Signore. Intende presentare una mappa dei lemmi di timbro culturale ricorrenti negli scritti neotestamentari ed evita, per la sua ambiguità, il termine 'sacrificio', preferendo parlare, per fedeltà al lessico greco nt, di offerta (*προσφορά*) e di offerta cruenta (*θυσία*). Con una duplice e ovvia delimitazione del campo di ricerca: anzitutto, saranno solo sommariamente indicati i termini culturali quando fanno riferimento alla sfera culturale del mondo giudaico e a quella del paganesimo; inoltre non si prenderanno in considerazione quelle ricorrenze di vocaboli, come per es. *leitourgein/ λειτουργία/ λειτουργός* o anche *θύειν* (uccidere) che, avendo una banda assai larga di significati, non hanno di fatto in questo o in quel passo valenza culturale. D'altra parte, il lessico culturale sarà studiato nella sua duplice valenza referenziale, quando cioè indica una grandezza culturale in senso proprio o anche rituale e, parimenti, quando è da assumere in senso traslato o metaforico. In proposito le definizioni date sono varie e non sempre univoche: si parla di 'spiritualizzazione' del culto, di metaforizzazione, di culto della vita, ecc. Sembra preferibile attenersi a una qualificazione negativa, aperta a variazioni: riferimento ad esperienze non rituali, prive cioè di quella separatezza che caratterizza la sfera del sacro, recinto separato dalla realtà profana (*pro-ph anum*): spazi separati, tempi separati, gesti separati, personale separato.

Non potrà però ridursi a un semplice elenco del genere della Concordanza biblica, perché mira a stabilire l'esatta valenza che i termini culturali hanno nei testi nt. E non sempre sarà facile ottenere un risultato certo.

Invece di una successione alfabetica di termini si è preferito seguire nel campo specifico di nostro interesse un ordine di riferimento oggettivo: termini culturali qualificanti Gesù, in particolare la sua morte violenta; quindi vocabolario culturale espressivo della natura della cena del Signore; infine lessico culturale applicato alla vita dei credenti in generale e all'azione missionaria di Paolo. Tutto il vocabolario analizzato verte sulla categoria onnicomprensiva del culto

(*cultus* qualificato dall'aggettivo *deorum*, o *religionis*: venerazione, adorazione, servizio della divinità), dove il riferimento a Dio, o la dimensione verticale appare essenziale.¹

¹Indicazioni bibliografiche: Barth M., *Was Christ's Death a Sacrifice?*, Edinbrugh-London 1961; Beckwith R.T.-M.J. Selman, *Sacrifice in the Bible*, Carlisle 1995; Borghi E., *Il senso della vita. Leggere Romani 12-13 oggi*, Edizioni Paoline, Milano 1998; Casel O., «Die *logikê θυσία* der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung», in *Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft* 1924, 237ss; Cerfaux L., «Regale sacerdotium», in *Recueil Lucien Cerfaux*, II, Gembloux 1954, 283-315; Cullmann O., *La fede e il culto della chiesa primitiva*, Ave, Roma 1974; EVANS C., «The True Worship», in De Lorenzi (ed.), *Dimensions de la vie chrétienne (Rm 12-13)*, Rome, Abbaye de S. Paul h.l.m 1979, 7-33; Ferguson E., «Spiritual Sacrifice in Early Christianity and its Environment», in *ANRW*, II, 23.2, 1980, 1151-1189; George A.- P. Grelot (edd), *La liturgie dans le Nouveau Testament*, Paris 1991; Gill D.H., «Trapezometa. A Neglected Aspect of Greek Sacrifice», *HThR* 67(1974)17-37; Grottanelli C., *Il sacrificio*, Laterza, Bari-Roma 1999; Grottanelli C.-N.F. Parise (edd.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Laterza, Bari 1988; Hahn F., «Das Verständnis des Opfers im Neuen Testament», in K. Lehmann-E.Schlink (edd), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche*, Freiburg i.Br.-Göttingen 1983, 51-91; Hahn H., *Il servizio liturgico nel cristianesimo primitivo*, Paideia, Brescia 1972; Hengel M., *Crocifissione ed espiazione*, Paideia, Brescia 1988, 131ss; Jeremias J., *Le parole dell'ultima cena*, Paideia, Brescia 1973; Käsemann E., «Il culto nella vita quotidiana del mondo. Rm 12», in *Saggi esegetici*, Marietti, Casale Monferrato 1985, 146-152; Klauck H.J., *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, Münster 1982; Klinzing G., *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im N.T.*, Göttingen 1971; Lyonnet S.-L.Sabourin, *Sin, Redemption and Sacrifice*, Roma, Pontificio Istituto Biblico 1970; Lyonnet S., «La nature du culte dans le Nouveau Testament», in *La liturgie après Vatican II*, Paris 1967, 357-384; Lyonnet S., *De peccato et redemptione. II. De vocabulario redemptionis. Editio altera cum Supplemento*, Romae, Pontificio Istituto Biblico 1972; McLean B.H., «The absence of an atoning sacrifice in Paul's Soteriology», *NTS* 38(1992)531-553; Pesce M., «Gesù e il sacrificio ebraico» di prossima pubblicazione); Seidensticker Ph., *Lebendiges Opfer (Röm 12,1). Ein Beitrag zur Theologie des Apostels Paulus*, Münster i.W. 1954; Spicq C., *L'épître aux Hébreux*, I, Paris 1952, 266-329; Stowers S., «Greek Who Sacrifice and Those Who do Not. Toward an Anthropology of Greek Religion», in L.M.White-O.L.Yarbrough (edd.), *Essays in Honor of W.A.Meeks*, Minneapolis 1995, 293-333; Stowers S., «Elusive Coherence. Ritual and Rhetoric in 1 Corinthians 10-11», in E.A. Castelli-H.Taussig, (edd.), *Reimagining Christian Origins. A Colloquium Honoring Burton L.Mack*, Valley Forge Pennsylvania, 1996, 68-83; Vanhoye A., *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, Elle Di Ci, Torino 1985; Wenschkewitz H., *Die Spiritualisierung der Kultbegriffe. Tempel, Priester und Opfer im NT*, Leipzig 1932; Weiss H.F., *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1991; Willis W.L., *Idol Meat in Corinth. The pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*, Chico, California 1985.

Inoltre Spicq C., *Note di lessicografia neotestamentaria*, I-II, Paideia, Brescia 1988 e 1994 e le trattazioni relative nei Dizionari: *Grande Lessico del NT*, *Exegetisches Wörterbuch zum NT*, *Dictionnaire de la Bible. Supplément*; *Nuovo Dizionario di Teologia* ("Culto"), *Nuovo Dizionario di Teologia biblica* ("Liturgia e culto"), ed. San Paolo, e *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, III ("Teologia nella pietà: culto, preghiera, rito") ed. Marietti.

1. LESSICO CON RIFERIMENTO AL CULTO EBRAICO E A QUELLO PAGANO

Solo brevi cenni. Nella famiglia terminologica dell'offerta, indicata dai vocaboli προσφέρειν (e αναφέρειν)/ προσφορά, si segnalano i riferimenti agli israeliti che non offrono sacrifici durante la permanenza nel deserto (At 7,42; cit. Am 5,25-27), al voto dei nazirei (At 21,26; cf. anche 24,17), al sacrificio di Abramo del figlio Isacco (Eb 11,17 e Gc 2,21), alle offerte di Abele (Eb 11,4), alle offerte di norma cruenta del culto ebraico (Eb 5,1.3; 7,27 8,3a.b.4; 9,7,9; 10,1.2.5.8.11.18), all'uccisione dei perseguitati ritenuta un'offerta culturale dai giudei persecutori (Gv 16,2).

La famiglia terminologica di θύειν, θυσία, θυσιαστήριον caratterizzata in senso culturale dall'uccisione di quanto si offre, dunque con valenza strettamente vittimaria, ha una ricca ricorrenza. Il verbo, doppiato in qualche ricorrenza culturale da *sphazein*, si riferisce all'uccisione dell'agnello pasquale nel tempio (Mc 14,12; Lc 22,7) e ai riti sanguinari dei pagani (At 14,13.18: 1Cor 10,20). Il sostantivo *θυσία* come offerta cruenta del culto giudaico ricorre in Mt 9,13 e 12,7 (con cit. di Os 6,6), in Mc 12,33 coordinato con *holokautōma*, in Lc 2,24 (offerta di due tortore) e Lc 13,1 (vittime offerte nel tempio). Come espressione di culto idolatrico appare invece in At 7,41s. (vitello d'oro). Parallelo a *θυσία* poi è *dōron* con riferimento al culto ebraico in Mt 5,23-24; 8,4; 23,18-19: Eb 5,1; 8,3;4; 9,9, mentre in Eb 11,4 indica le offerte culturali di Abele.

Con il vocabolo *θυσιαστήριον* viene indicato l'altare delle offerte proprio del culto ebraico, mentre l'altare pagano è detto *bōmos* (cf. At 17,23). Ricorre in Rm 11,3 (citazione vt); Gc 2,21 segnala l'altare su cui Abramo era pronto a sacrificare il figlio; 1Cor 9,13 e 10,18 si riferiscono all'altare cui servono i sacerdoti e che è segno di κοινωμία tra i partecipanti al culto; l'altare gerosolimitano degli olocausti è indicato in Mt 5,23-24 (offerta del dono sull'altare)² e in Mt 23,35 e Lc 11,51: Zaccaria fu ucciso tra l'altare e il santuario. Altare e offerta (*dōron*) sono collegati di nuovo in Mt 23,18.19.20: giurare per l'uno e per l'altro. All'altare possono accedere solo i discendenti di Levi (Eb 7,13). In Lc 1,9-11 si parla dell'altare gerosolimitano dell'incenso con l'offerta portata da Zaccaria (*thymiama/ thymian*).

² Cf. in proposito il contributo citato di Mauro Pesce.

La famiglia terminologica di *λατρεύειν* e *λατρεία* che nel greco di regola non ha valenza culturale, essendo preferiti in merito il verbo *therapeuein* e il sostantivo corrispondente *therapeia*, sulla scia dei LXX è utilizzata dal NT in senso culturale. Il servizio culturale idolatrico appare in At 7,42 (“alle schiere del cielo”), Rm 1,25 (adorazione del creato: abbinato al verbo *sebesthai*). Quello giudaico è attestato in Lc 1,74 (servizio di Dio); 2,37 (da parte della profetessa Anna); Eb 8,5; 9,8 e 13,10 (alla tenda o santuario mobile), Eb 9,1 (prescrizioni sul culto); 9,6 (servizi culturali compiuti dai sacerdoti); 9,9 (colui che presta servizio); 10,2 (servizio culturale giudaico in generale); At 26,7 (da parte delle dodici tribù d’Israele), Rm 9,4 (il culto privilegio d’Israele); At 7,7 (cit. vt); 24,14 (servizio di Saulo al Dio dei padri); 26,7 (servizio delle dodici tribù d’Israele); Lc 1,74 (cf. sopra). In senso molto generale si parla di servizio che i persecutori dei discepoli di Gesù credono così di rendere a Dio (Gv 16,2). Lc 4,8 e Mt 4,10 (che vi abbina il verbo *proskynein*) parlano di esclusivo servizio di Dio come risposta di Gesù a Satana.

L’altra famiglia terminologica di *leitourgein/ λειτουργία/ λειτουργός/ λειτουργικός*, che nei LXX ha senso spiccatamente culturale, parimenti nel NT mantiene di regola tale valenza, ma con eccezioni (cf. per es. Rm 13,6: le autorità costituite sono *leitourgoi theou*; o anche Eb 1,7.14: servizio degli angeli non culturale). Indica il servizio sacerdotale giudaico in Lc 1,23 (Zaccaria), Eb 9,21 (gli oggetti del culto nel tabernacolo); 10,11 (servizio culturale quotidiano dei sacerdoti).

Per completezza un breve cenno a *thrêskeia*, poco usato sia nei LXX (5 volte) sia nel NT (4 volte), indicativo di uno speciale zelo con cui si compie il servizio religioso. In At 26,5 si riferisce alla religione giudaica, in Gc 1,26.27 indica la vera pietà di un uomo religioso (vi ricorre anche l’aggettivo *thrêskos*), mentre in Col 2,18 fa riferimento a un culto degli angeli proprio della ‘filosofia’ colossese.

La famiglia terminologica *ίλάσκεσθαι, ίλασμός, ίλαστήριον* solo in Eb 9,5 si riferisce al culto giudaico, più esattamente al rito dell’espiazione in cui il sommo sacerdote ungeva con il sangue *ίλαστήριον* (in ebraico *kapporet*). Mentre in Lc 18,13 il gabelliere della parabola invoca da Dio il perdono: “Sii pietoso (*hilasthêti*) verso di me peccatore”. Tutte le altre ricorrenze si riferiscono al culto espiatorio di Cristo.

Sembra necessario, per amore di completezza, occuparci anche della terminologia afferente al personale culturale e al tempio. Per quest’ultimo abbiamo nel NT due vocaboli principali, *ὁ ναός*, per sé la costruzione templare, e *τό ἱερόν*, di regola l’area sacra, mentre manca il

corrispondente vocabolo *to temenos* (recinto sacro). Il chiaro riferimento al tempio gerosolimitano (*ναός*) è attestato in Mt 23,16.17.21 (formula di giuramento); 23,35 (uccisione di Zaccaria tra il tempio e l'altare); Mc 14,59; 15,29 (par Mt 26,61; 27,40) e Gv 2,19-20 (detto di Gesù sulla sua distruzione; cf. At 6,13-14: *tou topou tou hagiou; ton topon touton*)³; Mt 27,5 (Giuda getta i denari nel tempio: *ναός* in senso più generale); Mc 15,38 (si divide in due la cortina del tempio: par Lc 23,45; Mt 27,51); Lc 1,9.21.22 (Zaccaria nel tempio per l'offerta dell'incenso); At 7,48; 17,24 (templi fatti da mano umano; cf. anche 19,24: tempietti d'argento artigianali); 2Ts 2,3s (l'empio che s'insedia nel tempio di Dio).

Con il vocabolo (*τό*) *ἱερόν* il NT fa riferimento al tempio israelitico, inteso come l'intera zona templare e non solo i cortili riservati al culto israelitico. Per es. Gesù entrò nel tempio e vi scacciò i mercanti che certo erano esterni alla zona di preghiera (Mc 11,11.15.16 e par). In Mt 4,5 e Lc 4,9 si parla del pinnacolo del tempio. I sacerdoti impegnati nel tempio nel loro lavoro cultuale sono esentati dal riposo sabatico (Mt 12,5); Gesù più grande del tempio (Mt 12,6). Nel tempio egli guarisce diversi malati, acclamato da bambini (Mt 21,14-15). Sempre la fonte Mc seguita da Mt e Lc annota la sua presenza nel tempio (Mc 11,27 e par; 12,35 e par; 14,49 e par). Egli predice la distruzione dello splendido edificio del santuario (Mc 13,1-3 e par). Da bambino è presentato al tempio (Lc 2,27.37.46). Nell'omonima parabola un fariseo e un gabelliere salgono al tempio (Lc 10,31s). In Lc 22,52; At 4,1; 5,24 sono menzionati il capitano e i custodi (*stratêgos/stratêgoi*) del tempio. Giovanni ambienta nel tempio una discreta attività di Gesù (5,14; 7,14; 8,20.59; 10,23; 18,20). Gli apostoli e la comunità cristiana gerosolimitana partecipano al culto e alla preghiera del tempio (Lc 24,53; At 2,46; 3,1). Nel tempio Pietro guarisce un paralitico (At 3,2.3.8.10) e gli apostoli vi insegnano la buona novella (At 5,20ss). Paolo si reca al tempio e viene arrestato (At 21,26ss; 26,21); inoltre, accusato di aver profanato il tempio, si difende (At 24-25). Fu rapito in estasi mentre pregava nel tempio (At 22,17). Al tempio, giudaico o pagano, si riferisce 1 Cor 9,13 per dire che i sacerdoti ne traggono legittimo sostentamento.

L'unico riferimento esplicito a un tempio pagano è At 19,27: il santuario della dea Artemide.

Non si devono passare sotto silenzio le formule *oikos tou theou*: Davide mangiò i pani della proposizione presenti nel tabernacolo (non c'era ancora il santuario costruzione) (Mt 21,12);

³ La formula *topos hagios* ricorre anche in Mt 24,15; At 6,13.14; 21,28. Con lo stesso sostantivo qualificato dal motivo della *proskynêsis* Gv 4,20 si riferisce al tempio samaritano e a quello giudaico.

oikos tou patros (Gv 2,16); *oikos proseuchês* (Mc 11,17 e par). Per i vocaboli *to hagion/ (ta) hagia* (il santuario/ il santo) e *(ta)hagia hagiôn* (santo dei santi) ricorrenti in Eb si rimanda al lessico cultuale espressivo dell'azione di Cristo. Per completezza accenniamo al vocabolo *skênê* con valenza cultuale in Eb e Ap (il tabernacolo), di cui si dirà più avanti in riferimento a Cristo.

Il lessico 'sacerdotale' nel NT conosce il vocabolo meno frequente ἱερεύς, e quello molto ricorrente di ἀρχιερεύς/ *archiereis* (52 volte). Il primo si riferisce di regola al sacerdozio giudaico, con la sola eccezione di At 14,13 che menziona il sacerdote di Zeus a Listri. È attestato in Mc 1,44 e par (il lebbroso deve presentarsi al sacerdote); Lc 17,14 (i dieci lebbrosi mandati sempre dai sacerdoti); Mc 2,26 e par (i pani della proposizione possono essere mangiati solo dai sacerdoti); Mt 12,5 (i sacerdoti lavorano di sabato); un sacerdote e un levita sono gli antagonisti nella parabola del buon samaritano (Lc 10,31s); sacerdoti e leviti vanno a interrogare il Battista (Gv 1,19). Lc 1 apre il suo vangelo introducendo la figura di un sacerdote, Zaccaria, la sua funzione sacerdotale e la sua appartenenza al sacerdozio (*hierateuein* e *hierateia*: 1,8.9). In At 6,7 si annota che anche dei sacerdoti abbracciano la fede cristiana. Naturalmente numerose sono le ricorrenze in Eb (cf. in particolare il discorso su Melchisedeq sacerdote, figura del sacerdozio di Cristo: capp. 5 e 7).

Nel NT, sempre in riferimento al culto giudaico, come sommi sacerdoti sono conosciuti dai vangeli Caifa e Anna e dagli Atti Anania. Al plurale il vocabolo indica un gruppo scelto e ristretto di sacerdoti superiori, comprendente il sommo sacerdote in carica e i sacerdoti con cariche importanti, come il capitano, il tesoriere, i custodi del tempio, ecc. Meno probabile è che la formula indichi i membri delle grandi famiglie sacerdotali da cui veniva scelto, di regola, il sommo sacerdote in carica. Nel NT sono menzionati a volte insieme con altri componenti del sinedrio, *grammateis* e *presbyteroi*. La loro presenza nei vangeli è determinante per la condanna di Gesù (cf. le passioni evangeliche).

2. VOCABOLARIO CULTUALE QUALIFICANTE GESÙ CRISTO

L'applicazione cristologica, da parte del NT, del vocabolario del culto è assai ricca soltanto nella lettera agli Ebrei, dove si assiste alla concentrazione esaustiva di vocaboli cultuali per esprimere la funzione salvifica di Cristo: praticamente tutto il lessico cultuale segnalato sopra

gli è stato riferito. Invece la lettura della morte di Gesù in tale chiave appare poco significativa negli altri scritti. Ed è da questi che partiamo.

2.1. Negli scritti del NT eccetto la lettera agli Ebrei

Sembra necessario iniziare un po' da lontano con lo studio delle diverse espressioni con cui il NT dà un senso positivo alla morte orrenda di Gesù. La categoria principe è quella dell'autodonazione espressa con i verbi *didonai/ paradidonai/ tithenai tēn psychēn* ("porre la propria vita", propria di Giovanni) specificati dal complemento oggetto "se stesso" e "la propria vita" (*heauton* o *tēn psychēn autou*) e alcune preposizioni (*hyper/ peri/ anti*) indicative tutte del valore salvifico della morte per la moltitudine degli uomini (*hoi polloi*), per tutti, per me/ noi/ voi. Spesso compare il sostantivo "i peccati"/ "il peccato" a indicare come la morte di Gesù ne rechi la liberazione. E in tutto questo non abbiamo alcuna applicazione del lessico cultuale.

Ecco i testi: Gal 1,4: "(Gesù Cristo) ha dato se stesso per i peccati"; Tit 2,14: "(Gesù Cristo) il quale ha dato se stesso per noi". In termini allegorici si veda Gv 10,11: "Il pastore buono pone/ mette a disposizione la sua vita per le pecore"; e i versetti seguenti sottolineano la libertà di scelta di Cristo che mette in gioco la sua vita.

L'accento cade manifestamente sulla soggettività di Gesù che ha fatto getto della sua vita per amore dei beneficiari della sua morte. Non si parla minimamente di una sua offerta a Dio. Infatti se di offerta si può parlare, si tratta esattamente di offerta a noi/ agli uomini. Lo prova il parallelismo tra dare e amare, dove oggetto di amore sono gli uomini: "(il figlio di Dio) che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me" (*tou agapēsantos me kai paradontos heauton hyper emou*: Gal 2,20); "(Cristo) ci ha amati e ha consegnato se stesso per noi" (Ef 5,2); "Amò la chiesa e consegnò se stesso per lei" (Ef 5,25). Del resto Gv 15,13 enuncia il principio generale che trova applicazione in Gesù: "Non c'è amore più grande di quello di chi pone la sua vita per i suoi amici". ⁴

⁴ In alcuni passi il verbo *paradidonai* ha come oggetto Gesù e soggetto Dio e di questi esprime il gesto oblativo di amore, lui che in Rm 8,31 è detto *ho theos hyper hēmōn*. Vedi Rm 4,15: Gesù "è stato consegnato (da Dio) per le nostre cadute"; Rm 8,32: "Dio non risparmiò il suo figlio, al contrario lo consegnò per tutti noi". È una conferma che con la lettura della morte di Gesù in chiave di donazione/ autodonazione siamo lontani dalla costellazione terminologica cultuale.

Il motivo dell'autodonazione di Gesù nella morte è presente, sia pure implicitamente, anche nella formula "morire per" (*apethanen hyper/peri/ dia+acc.*). Possiamo citare Rm 5,6ss: "Morì per degli empi/ per noi"; Rm 14,15: "(il fratello debole) a favore del quale Cristo morì (*hyper hou*); 1Cor 8,11: "(il fratello debole) per amore del quale Cristo morì" (*di'hon*); 1Cor 15,3: "(Christo) morì per i nostri peccati"; 2Cor 5,14-15: "Uno solo morì per tutti"; 1Ts 5,10: "il quale morì per noi"; 1Pt 3,18: "Cristo morì per i peccati una volta per tutte, giusto per degli ingiusti".⁵

In Paolo poi di questa formula tradizionale abbiamo una lettura originale in chiave partecipazionistica: «uno solo è morto (*heis apethanen*) per tutti (*hyper pantôn*), dunque tutti sono morti (*hoi pantes apethanon*)» (2 Cor 5,14-15). Dalla morte oblativa di Gesù Paolo deduce che tutti sono morti, in quanto l'esperienza di uno diventa l'esperienza di tutti. Ci saremmo aspettati: "Dunque tutti, a favore dei quali Cristo è morto, ottengono la vita". Invece Paolo conclude dalla morte di uno solo alla morte di tutti e lo fa sulla base di un vincolo di solidarietà: i credenti partecipano alla morte di Cristo morendo essi stessi al peccato (Rm 6,1ss). Cf. anche Rm 5,12ss e 1Cor 15,20-22 caratterizzati dalla medesima polarità uno-tutti, espressiva del fatto che Cristo è capace d'influire beneficamente sulla sorte di tutti, al modo di Adamo che, secondo la teologia giudaica, ha influito negativamente sulla sorte dell'intera umanità. In breve, l'interpretazione paolina non corre sul binario della figurazione cultuale, bensì su quello 'mistico' di segno partecipazionistico e solidaristico.

Non pochi testi poi collegano il motivo dell'autodonazione con la categoria del riscatto (*lytron, lytrôsis, lytroun, lytrousthai, apolytrôsis*) che per se stessa non ha alcuna valenza cultuale, espressiva in origine di una solidarietà tribale per cui un bene o una persona alienata deve essere recuperata, appunto riscattata, dal proprietario/ dal parente più stretto/ dal clan

⁵ A conferma del fatto che queste formule per sé stesse non hanno valore cultuale può valere l'osservazione che sono usate con ben altri riferimenti che non siano la morte di Gesù; ecco per es. la promessa di Pietro: "porrò la mia vita per te" (Gv 13,37). In due passi paralleli di Giovanni poi appare il motivo del capro espiatorio applicato alla morte di Gesù: "è conveniente che un solo uomo muoia per la salvezza del popolo" (Gv 18,14), passo che richiama 11,50-51 dove il consiglio di Caifa: "è conveniente per voi che un solo uomo muoia per la salvezza del popolo" viene accolto e interpretato come profezia e in senso soteriologico, non politico: "(il sommo sacerdote) profetizzò che Gesù doveva morire per la salvezza del popolo" (Gv 11,50-51).

(in ebraico dal *go'el*).⁶ Il senso traslato è quello di liberazione. E quando compare anche il motivo del peccato, si dà origine alla triade: donazione nella morte, riscatto, perdono dei peccati. E neppure qui si fa ancora luce con certezza il lessico propriamente cultuale: il perdono dei peccati non sempre sembra implicare un'azione cultuale, non è necessariamente la risposta di Dio a un atto di culto, tanto meno a un'offerta cruenta o 'sacrificale', come si suol dire. Si veda anzitutto Mc 10,45: "Il figlio dell'uomo non venne per essere servito ma per servire e donare la sua vita a riscatto per la moltitudine" (*dounai tēn psychēn autou lytron anti pollōn*), seguito da Mt fedelmente, ma non da Luca 22, 26-27 che si mantiene nell'alveo del servizio/*diakonia*.⁷ Un passo parallelo è 1Tm 2,6: "(l'uomo Gesù Cristo) il quale diede se stesso a riscatto per tutti (*antilytron hyper pantōn*). Per brevità non possiamo seguire tutti i passi nt sul riscatto. Ci basti segnalare però la formula generale del riscatto di Israele (Lc 24,21: riscatto escatologico) e di Gerusalemme (Lc 2,38), dove l'assenza di tonalità cultuale è evidente. Altrettanto si dica del riscatto escatologico del nostro corpo di Rm 8,23. La metafora riguarda la liberazione spirituale dell'uomo dai suoi peccati, ma non sembra immediatamente collegata al culto. È una categoria commerciale assunta in senso traslato.

Il chiaro riferimento culturale in proposito è al topos ellenistico del 'sacrificio' (non cultuale) del martire che fa getto della sua vita per la città o la patria, per la libertà, per gli amici anche. Si veda in proposito lo studio di M. Hengel che propone diverse testimonianze. Ne riporto solo alcune. Giuseppe Flavio parla di disponibilità tale da morire per la legge (*hōste apothanein hyper tōn nomōn*), se è necessario (*Ant* 12,281). Cicerone, come esercizio retorico, formula la domanda *honestumne sit pro patria mori* (*Topica* 22,84). Epitteto parla di esporsi al pericolo per l'amico (*kindyneusai hyper tou philou*), quando è necessario, persino di morire per lui (*Diss* 2,7,3). In *Carmina* 3,2,13 Orazio afferma: *dulce et decorum est pro patria mori*. Dione Cassio narra dell'imperatore Ottone che si è riscattato, alla fine, della sua malvagità: "lui che non diede noi per lui, ma diede se stesso per noi (*hostis ouk hēmas hyper heautou*,

⁶ Cf. L. Alonso Schökel, «La Rédemption oeuvre de solidarité», *NRT* 93(1971)449-472. Analogo è il senso del verbo *agorazein* in 1Cor 6,20; 7,23 ("acquistati a caro prezzo"); Ap 5,9; 14,3.

⁷ Si discute senza poter arrivare a una soluzione accettabile sul riferimento di Mc 10,45 a Is 53,8: "Dalle anomalie del mio popolo fu condotto alla morte; 10: testo ebraico: "Quando offrirà la sua vita come espiazione (*asam*)"; 12: "ed egli fu preso su di sé i peccati di molti e fu consegnato a morte per i peccati". Sul piano lessicale le somiglianze non sono qualificanti. Comunque in modo del tutto originale qui appare nell'AT la concezione che la morte di uno abbia valore salvifico di perdono dei peccati per gli altri.

all'heauton hêper hymôn dedôke: *Epitome* 63,13). E Tito Livio, narrando del valoroso ed eroico Decio, ricorre a un linguaggio cultuale, connettendo donazione della vita e suo valore 'espiatorio': *sicut caelo missus piaculum* (sacrificio espiatorio, meglio 'placatorio' dell'ira divina) *omnis deorum irae, qui pestem ab suis aversam in hostes ferret* (8,9,10).⁸

Da parte mia vorrei attirare l'attenzione sulla testimonianza di scritti giudaici di marca ellenistica, quali i 4 libri dei Maccabei. Mattatia ai suoi figli: "Ora, figli, mostrate il vostro zelo per la legge e date le vostre vite per l'alleanza dei nostri padri (*dote tas psychas hymôn hyper diathêkês paterôn hemôn*: 1Mac 2,50). Eleazaro diede se stesso per salvare il suo popolo (1Mac 6,44). In 2Mac 7,37-38 con la morte oblativa ci si prefigge non solo la difesa della legge patria, ma anche di ottenere la benevolenza di Dio 'adirato' contro il suo popolo; uno dei sette figli maccabei dice di fronte al tiranno: "E consegno (*prodidômi*) il corpo e l'anima per le leggi dei padri, invocando Dio perché diventi presto pietoso verso la mia gente (*ἵλεως tachy tô-i ethnei genesthai*)". Che l'ira dell'Onnipotente che giustamente ha percosso tutta la nostra stirpe cessi per mezzo mio e dei miei fratelli". A parte il significato di *ἵλεως*, da assumere sembra in senso non cultuale, resta vero che la morte è qui presentata come offerta a Dio perché sia placato nella sua ira. Non manca in alcuni passi l'abbinamento di autodonazione e riscatto o liberazione del popolo oppresso (cf. 4Mac 6,27-29; 17,21-22 che citeremo subito dopo).

A prescindere da Eb, solo in pochissimi passi nt s'impone un lessico propriamente cultuale. Vedi Ef 5,2: "Cristo ci ha amati e ha dato se stesso per noi come offerta e offerta cruenta a Dio in odore soave" (*προσφοράν και θυσίαν tô-i theô-i eis osmên euôdias*). Accanto ai vocaboli *προσφορά* e *θυσια* anche quest'ultima espressione è cultuale, indicando tradizionalmente il profumo di fragranza degli olocausti (cf. per es. Lev 1,9.13.17). Si noti il dativo "a Dio" come destinatario dell'offerta: siamo strettamente nel quadro del culto. Analogo ci sembra il passo di Ef 5,25-27 che però ricorre al vocabolario della santificazione e purificazione (*hagiazerein/katharizein/ hagios/ amômos*), di probabile tono cultuale. stante il riferimento al rito battesimale: "Ha amato la chiesa e ha dato se stesso per lei, per santificarla purificandola con un lavacro di acqua congiunto con una parola (*hagiasê-i katharisas loutrô-i tou hydatos en rêmati*) ...

⁸ In proposito ci si può riferire anche ai *pharmakoi* del mondo greco: la peste o altre tragedie della città, viste come effetto dell'ira degli dei, sono stornate appunto con 'sacrifici' umani. Cf. in proposito la monografia di B.H. McLEAN, *The Cursed Christ. Mediterranean Exopulsion Rituals and Pauline Soteriology*, Sheffield 1996.

affinché sia santa e senza macchia” (*hina ê-i hagia kai amômos*). Anche Tit 2,14 fa uso della categoria di purificazione (*katharizein*), collegata con quella del riscatto: “il quale diede se stesso per noi per riscattarci da ogni anomia e purificare per sé un popolo di acquisto, zelante delle buone opere”. 1Pt 1,18s non lascia dubbi sulla valenza culturale della purificazione, perché c’è il riferimento all’offerta cruenta o vittimaria, senza difetto e senza macchia, dell’agnello, in abbinamento con la categoria del riscatto, che qui metaforicamente allude al prezzo da pagare: “non con argento o oro corruttibili siete stati riscattati (*elytrôthête*) dal vostro vuoto comportamento ereditato dai padri, bensì con il prezioso sangue di Cristo come agnello senza macchia e senza difetto” (*timiô-i haimati hôs amnou amôμου kai aspilou Christou*). Altri passi abbinano a donazione e a riscatto il motivo dell’espiazione e lo fanno anzitutto con il vocabolo ἱλαστήριον. Questo in senso proprio indica il *kapporet* ebraico, il propiziatorio che nel giorno del Kippur era unto dal sommo sacerdote con il sangue di animali, ma, a parte Eb, appare tutt’altro che sicura la tipologia, mentre si raccomanda il significato più generale di luogo dell’espiazione o anche di mezzo espiatorio. In questa direzione va anche il vocabolo ἱλασμός / ἱλάσκεσθαι. I passi che citeremo poi tolgono ogni dubbio sul fatto che si tratta di espiazione dei peccati personali, non eventualmente di decontaminazione o di liberazione dai peccati commessi per inavvertenza.⁹ Vedi 1 Gv 2,2: “lui è offerta espiatoria per i nostri peccati (ἱλασμος περι των ἁμαρτιων ἡμων) ...e di quelli di tutto il mondo” ; 4,10: “Dio ci ha amato e ha mandato il suo figlio come espiazione per i nostri peccati (ἱλασμον περι των ἁμαρτιων ἡμων). In Rm 3,24-25, passo tradizionale prepaolino, abbiamo un affastellamento di vocaboli di diversa tipologia: il riscatto, categoria socio-economica (*apolytrôsis*), ἱλαστήριον di timbro culturale e un lessico di natura genericamente giudiziaria¹⁰, giustificazione (*dikaiôsynê*): “(tutti) giustificati (*diakaioumenoi*) gratuitamente dalla sua grazia per mezzo della redenzione (*dia tês apolytrôseôs*) che si compie in Cristo Gesù. E’ lui che Dio per fedeltà (*dia tês pisteôs*) ha proposto come strumento (o luogo) di espiazione nel suo sangue (ἱλαστήριον en tô-i autou haimati) a dimostrazione della sua giustizia (*eis endeixin tês diakaïosynês autou*)”. Molto meno certo, se non assente, è il senso culturale in Ef 1,7 che men-

⁹ In proposito vedi le puntualizzazioni che Pesce fa nel suo articolo sugli effetti dei diversi sacrifici ebraici e sul valore assai ristretto dell’espiazione del sangue del *Yom Kippur*.

¹⁰ Sembra che il riferimento vt sia al *rib* ebraico, all’azione cioè di Dio proteso a sanare la rottura con il suo popolo peccatore. Cf. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, PIB, Roma 1986.

zione il sangue di Cristo, cioè la sua morte, come fonte di riscatto e di perdono delle colpe: “mediante il quale abbiamo il riscatto mediante il suo sangue (*tên apolytrôsin dia tou haimatos autou*), la remissione delle cadute”. Nel parallelo Col 1,14 manca il motivo del sangue: “In lui abbiamo il riscatto, la remissione dei peccati”. La categoria della remissione (*aphesis/ aphîemi*) non ha nulla di cultuale per se stessa.

Un preciso parallelo lessicale di questi passi neotestamentari si trova di nuovo in 4Mac. Se in 6,27-29 nella preghiera del martire Eleazaro c'è l'unione dei vocaboli della donazione della vita, del riscatto (*antipsychon*) e della purificazione del popolo, in 17,21-22 abbiamo il parallelismo tra riscatto ed espiazione dei peccati: “attraverso i martiri diventati come riscatto del peccato della nazione (*antipsychon tês tou ethnous hamartias*) e mediante il sangue (*dia tou haimatos*) di quelle persone pie e l'offerta propiziatoria della loro morte (*tou hilastêriou tou thanatou autôn*), la divina provvidenza ha salvato Israele prima afflitto”. Il motivo della purificazione è presente da solo in 4Mac 1,11: i maccabei con la loro costanza hanno vinto il tiranno “così che la patria fu purificata (*katharisthênai*) per mezzo loro”.

La figura profetica dell'agnello pasquale è attestata nel passo prepaolino di 1 Cor 5,7: la vita nuova di santità dei credenti dipende dal fatto che *to pascha hêmôn etythê Christos* (“il nostro agnello pasquale, Cristo, è stato immolato”). Si tratta di uccisione cultuale. Cf. Dt 16,2: «E immolerai (*θύσεις*) l'agnello pasquale (*to πασχα*) al Signore tuo». Data la correlazione di azzimi e agnello pasquale, nella trascrizione allegorica dei riti pasquali Paolo può motivare così il suo imperativo rivolto ai corinzi di epurare il vecchio lievito per essere impasto nuovo: sono pani azzimi e l'agnello pasquale è stato già immolato. In breve, ha avuto inizio il tempo pasquale e il comportamento dei partecipanti deve essere pasquale. Non sembra che si via sottinteso alcun significato espiatorio: l'agnello pasquale era, dalla sua origine, collegato con la liberazione, con il riscatto delle tribù israelitiche. La trasposizione cristologica viene introdotta come scontata e nota ai destinatari dello scritto.

L'agnello come figura della morte di Cristo appare anche altrove nel NT, ma non è per nulla certo che si riferisca all'agnello pasquale; sembra più probabile il riferimento agli animali immolati nel culto giudaico; infatti l'aggettivo *άμωμος* (senza macchia) ricorre di preferenza nei primi capitoli del libro del Lev dedicati appunto ai sacrifici. In 1Pt 1,19 si parla del «sangue prezioso di Cristo come di agnello senza difetti (*αμώμου*) e senza macchia (*ασπίλου*)», mentre dall'agnello pasquale si richiedeva che fosse *τέλειος* (cf. Es 12,5). Applicando al crocifisso il passo biblico del divieto di rompere le ossa all'agnello pasquale, Gv 19,36 invece allude di

certo a quest'ultimo. L'identificazione Gesù-agnello in Gv 1,36 non sembra riferirsi all'agnello pasquale: "Ecco l'agnello di Dio". Vedi anche 1,29 dove a questa formula si aggiunge il motivo della liberazione dal peccato: "Ecco l'agnello di Dio *airôn* (che toglie/ che porta) il peccato del mondo". In tema si devono citare anche quei passi dell'Apocalisse che parlano dell'agnello/ capro (*arnion*) ammazzato (con il verbo *sphazein*) come figura del Cristo celeste e glorioso: 5,6,9,12; 13,8. In 5,9 se ne evidenzia la valenza redentrice: "sei stato ucciso e con il tuo sangue ci hai acquistato (verbo *agorazein*) per Dio".

Sul preteso valore sacrificale della morte di Gesù, con riferimento al sacrificio giudaico per il peccato (*hattat*), si cita spesso 2Cor 5,21: "Colui che non conobbe peccato, per noi egli [Dio] lo fece peccato (*ἁμαρτίαν*), perché in lui diventassimo giustizia (*dikaiôsynê*) di Dio, leggendo sotto il vocabolo *ἁμαρτία* il senso di "sacrificio per il peccato". Non sembra probabile; oltre tutto la stessa parola (*ἁμαρτία*) sarebbe usata in due sensi diversi nel medesimo periodo: peccato e sacrificio per il peccato. Soprattutto la seconda parte del versetto mostra che Paolo usa l'astratto per il concreto. L'espressione «diventare giustizia di Dio» ha infatti questo senso obbligato: «diventare giusti della giustizia di Dio», giusti cioè in forza della sua azione giusta e giustificante. Non diversamente deve essere interpretata la formula precedente: Dio rese Cristo peccatore, partecipe cioè di un'umanità peccatrice, anche se personalmente senza peccato. Passo analogo è Rm 8,3: «mandato il suo figlio nello stesso tipo dell'esistenza carnale dominata dal peccato (*en homoiômati tês sarkos ἁμαρτίας*) e per liberare dal peccato (*περι ἁμαρτίας*), 'condannò' il peccato nella carne». La salvezza si realizza sulla direttrice della solidarietà di Cristo con l'umanità peccatrice.¹¹

2.2. Nella lettera agli Ebrei

La lettura in chiave culturale e vittimaria della morte, più in generale della persona di Cristo, diventa qui un'esposizione argomentata e sistematica, che trova nel culto ebraico il punto di confronto e di superamento. Con l'avvertenza che l'autore non parte dai significati che poteva avere per Israele il culto levitico con le sue offerte soprattutto cruenta, per fare poi

¹¹ B.H. MCLEAN, *The Cursed Christ: Mediterranean Exopulsion Rituals and Pauline Soteriology*, Sheffield 1996, 108-113.190-197 ritiene che Paolo esprima qui una soteriologia di tipo sostituzionistico: Cristo assume su di sé il peccato dell'uomo e, quasi un capro espiatorio e ad analogia dei riti apotropaici, lo libera. In realtà il centro della soteriologia paolina è la partecipazione 'mistica' del credente alla sua morte e risurrezione.

l'applicazione a Gesù; al contrario, non diversamente da tutta la tipologia neotestamentaria,¹² parte dalla percezione della ricchezza salvifica dell'evento di Cristo per rileggere il culto vt. Questo è *hypodeigma* (8,5; 9,23), *skia* (8,5; 10,1) e *parabolê* del culto di Cristo (9,9). La rilettura della realtà vt evidenzia, di fatto, l'insufficienza di quello giudaico (*astheneia*: 7,28), la sua impotenza a perdonare e salvare, quindi la sua caducità, come si vedrà. Ma questo è subordinato all'intento primario di accentuare la perfezione (*teleioun*: per es. 7,28; *teleiôsis*: 7,11) del culto di Gesù proprio dei tempi escatologici (*epi synteleia-i tôn aiônion*: 9,26), mediatore di una nuova alleanza sostitutrice della prima, inefficace, che aveva come mediatore Mosè per mezzo del rito di sangue istitutore (9,15-21).

Sul piano lessicale si deve rilevare che la diversità è segnalata con qualifiche specifiche apportate ai classici vocaboli cultuali applicati alle due grandezze. Così il sacerdote (ἱερεύς)/ sommo sacerdote (ἀρχιερεύς) israelitico, che realizza la sua identità di uomo scelto tra gli uomini e per gli uomini (*ex hominibus, pro hominibus*) in ciò che attiene al rapporto con Dio, stabilito per offrire doni e vittime per i peccati (*hina prosperê-i dôra te kai θυσίας hyper hamartiôn*) (5,1), eletto divinamente tra i discendenti di Aronne (5,4), è contrassegnato da caducità (muore) e dunque da pluralità (7,23), ma anche dal peccato, per cui prima di offrire (προσφέρειν) sacrifici per i peccati del popolo, ne offre per i suoi (5,3; 9,9); appartiene al sacerdozio levitico (*levitikê hierosynê*) (7,11); è ministro di un tempio terreno (*to hagion kosmikon*) (9,1), fatto da mano d'uomo, formato da una prima tenda (*Hagia*), poi da una seconda (*Hagia Hagion*) e ornato dall'arca con ἱλαστήριον (9,2-8).

Gesù invece è sacerdote/ sommo sacerdote anch'egli scelto divinamente (5,4), ma eterno (5,6; 7,11 ecc), con una dignità sacerdotale perpetua (*aparabatos hierosynê*: 7,24), senza peccato (4,15), anzi "santo, puro da ogni male, senza macchia, separato dai peccatori e innalzato sopra i cieli" (*hosios, akakos, amiantos, kechôrismenos apô tôn hamartolôn kai hypsêlotos tôn ouranôn genomenos*: 7,26), perciò non necessitato ad offrire vittime (*θυσίας*) prima per i suoi peccati (7,27); sacerdote secondo la tipologia di Melchisedeq (5,6; 6,20; 7,11.15 ecc); sacerdote grande (4,14; 10,21), figlio di Dio incarnato (1,5ss) e partecipe in tutto della vita umana terrena, non esclusi i patimenti e le prove (2,10ss) che, essendo lui santificatore e quelli che sono santificati dall'unica stirpe (*ho hagiázôn kai hoi hagiázomenoi ex henos*

¹² Per la lettura paolina dell'AT mi permetto di citare il mio contributo «Paolo: i suoi scritti e le Scritture», in *Ricerche Storico-Bibliche* 2000, 1-2, 189-227.

pantes), può chiamare, a buon diritto, gli uomini suoi fratelli (2,11); sacerdote misericordioso e affidabile [o degno di fede] (*eleēmôn kai pistos*: 2,17), ministro del vero santuario o tenda (*tôn hagiôn λειτουργός kai tês skenês tês alethinês*: 8,2),¹³ di una tenda migliore e più perfetta non fatta da mano umana (9,11; cf. 9,24),¹⁴ ha attraversato i cieli (4,14), è entrato nel cielo per comparire al cospetto di Dio per noi (9,24), per sedersi alla destra di Dio (8,1; 10,12). In breve, Gesù è sacerdote del santuario celeste contrapposto a quello terrestre.

Le somiglianze e le antitesi tra gli 'operatori' sacerdotali dei due culti ritornano nelle qualifiche delle due offerte (*προσφοραί/ dôra*) e vittime (*θυσίαι*). Quelle del sacerdozio levitico sono contrassegnate da un essenziale *deficit*: sono "doni e vittime incapaci di 'perfezionare' quanto alla coscienza chi rende il servizio cultuale" (*dôra te kai θυσίαι mê dynamenai kata syneidêsin teleiôsai ton latreuonta*: 9,10); la legge "con quei sacrifici non è mai capace di perfezionare quanti che vi accedono (10,1); il sangue di tori e capri non ha la forza di togliere via i peccati (*adynaton aphairein hamartias*: 10,4). Si richiedono offerte cruenti migliori (*kreittosin θυσίαις*: 9,23). Il culto levitico si limita infatti alla purificazione esterna della carne (9,13). Nella sua morte invece Cristo è un'offerta e una vittima, una sola (*μία*) e una volta per sempre (*εφάπαξ*).¹⁵ efficace e perfetta, come sarà subito documentato.

Ma sembra utile osservare che l'interpretazione cultuale non è l'unica che la lettera agli Ebrei presenta. In 2,9 la morte di Gesù appare interpretata, sulla linea della tradizione protocristiana, come audonazione salvifica ("ha provato la morte a vantaggio di chiunque"), e in 2,14 la prospettiva è quella della liberazione dalla potenza diabolica, mentre nel versetto seguente l'autore parla di liberazione dalla schiavitù, senza dire di 7,25a dove domina la categoria soterica ("può salvare perfettamente quanti gli si accostano"), ma anche di 9,26 che ricorre alla categoria *apaxlegomenon* nel NT di abolizione del peccato (*athetêsis hamartias*).

Comunque è fin troppo evidente che il lessico cultuale e vittimario domina nella lettera. Gesù ha offerto¹⁶ se stesso ottenendo una volta per sempre la liberazione dal peccato (7,27). L'ingresso nel santuario celeste è abbinato al riscatto in 9,12: "con il suo proprio sangue è entrato nel santuario una volta per tutte e (*εφάπαξ*) ottenendo un riscatto eterno (*aiônian lytrôsin*)". "Una volta per tutte (*εφάπαξ*) Cristo fu offerto per togliere il peccato della moltitudine"

¹³ La famiglia terminologica *leit-* applicata a Cristo appare di nuovo in Eb 8,6: "Gli è toccato un servizio cultuale (*λειτουργίας*)" assai più grande di quello di Mosè o della prima alleanza. In 9,21 invece si applica al servizio del culto levitico.

¹⁴ Analogico è qui Mc 14,58 con la contrapposizione tra tempio "fatto da mani d'uomo" e tempio "non fatto da mani d'uomo".

(9,28); “siamo stati santificati mediante l’offerta una volta per tutte del corpo di Gesù Cristo” (*dia tês προσφοράς του σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ εφάπαξ*: 10,10); “offerta una sola vittima per i peccati, si sedette per sempre alla destra di Dio (10,12); “con una sola offerta ha perfezionato (*mia-i προσφορά prosphora-i teteleiōken*) per sempre quelli che santifica” (10,14).

Si deve notare che l’autore dello scritto tiene ad accentuare come l’offerta di sé a Dio a vantaggio spirituale degli uomini da parte di Gesù sia animata da un preciso atteggiamento di obbedienza al Padre. Ecco la parola del Salterio messagli in bocca quando entra nel mondo: “Tu non hai né vittima né offerta (*θυσίαν και προσφοράν*): mi hai invece preparato un corpo. Non hai trovato compiacimento negli olocausti né nei sacrifici per il peccato (*holokautōmata kai peri hamartias*) . Allora ho detto: Ecco, vengo io, Dio, ... per fare la tua volontà ... così sopprime il primo culto per stabilirne il secondo” (10,5-9).

L’azione cultuale di Gesù, in realtà, si svolge in due tempi con protagonista il Gesù terreno e il Cristo risorto e copre sia il passato che il presente. Anzitutto la sua morte orrenda fuori la porta della città, affrontata per santificare con il suo proprio sangue il popolo (*hina hāgiasē-i dia tou idiou haimatos ton laon*: 13,12); quindi l’ingresso con il suo sangue nel tabernacolo celeste a compiere l’espiazione (*ἱλάσκεσθαι*: 2,17) e intercedere, lui sempre vivente, per gli uomini (*eis to entyghanein hyper autōn*: 7,25). Dunque Cristo esercita una funzione sacerdotale ‘sacrificale’ e una interceditrice.¹⁷

Non vi manca il lessico della purificazione ottenuta da Cristo, come già è apparso in alcuni passi citati: *katharismos tōn hamartiōn* (1,3); *hagiazēin* (2,11; 9,13; 10,10.14; 13,12); *katharizein* (9,14); *rantismos* (12,24).¹⁸

¹⁵ In 9,25 a questa unicità del culto di Cristo si contrappone il “molte volte” delle offerte levitiche

¹⁶ Il verbo προσφέρειν è dominante, accompagnato dal parallelo αναφέρειν.

¹⁷ Per completezza cito qui i non pochi passi dell’Apocalisse che menzionano il tempio celeste (*ναός*) (3,2; 7,15; 11,1.2.19; 14,15.17; 15,5-6.8; 16,1.17) e il suo altare (*θυσιαστήριον*) (6,9; 8,3.5; 9,13; 11,1; 14,18; 16,7), anche alla fine si afferma che nella Gerusalemme celeste non ci sarà tempio alcuno, perché Dio e l’agnello vi fungeranno da santuario (21,22).

¹⁸ Per completezza si noti come Cristo sia stato chiamato metaforicamente tempio (*ναός*) in Gv 2: nella sua parola “Distruggete questo tempio e in tre giorni io lo reinnalzerò” (2,19), dice l’evangelista, intendeva parlare *tou naou tou σώματος αυτού* (2,21).

4. FORMULE LESSICALI QUALIFICANTI LA CENA DEL SIGNORE

Anzitutto l'analisi dei racconti della cena ultima di Gesù. Il testo più antico, lo sappiamo, è 1 Cor 11, che manifesta concordanze e diversità con i racconti sinottici. A questo proposito si deve rilevare che se il racconto sinottico della cena ha come contesto la cena pasquale, questa non sembra entrare come elemento reale e dato lessicale a qualificarla.¹⁹ Naturalmente l'attenzione cade sulle parole interpretative pronunciate sul pane e sul calice. In Mc 14,22-24 leggiamo: "Questo è il mio corpo" (*touto estin to sôma mou*) e "Questo è il mio sangue, sangue dell'alleanza, che viene sparso per la moltitudine" (*touto estin to haima mou tês diathêkês to ekchynnomenon hyper pollôn*). La prima formula si limita a unire strettamente donazione del pane con il suo corpo. La seconda invece, per un verso, collega tipologicamente la morte di Gesù al rito di sangue dell'istituzione dell'alleanza (cf. Es 24,8: "Ecco il sangue dell'alleanza") e, per l'altro, ne sottolinea la valenza di autodonazione a vantaggio spirituale della moltitudine degli uomini. Dunque la valenza cultuale è presente nella prima espressione, non nella seconda, dove domina il motivo tradizionale del martire. Mt 26,26.28 segue passo passo la fonte Mc, con una specificazione sua propria nella parola interpretativa della donazione del sangue: "in remissione dei peccati" (*eis aphesin hamartiôn*). Una formula questa che il primo evangelista intenzionalmente aggiunge per chiarire che il perdono dei peccati ci viene solo da Cristo, non dal Battista per es., al cui battesimo, a differenza di Mc 1,4 e Lc 3,3 che lo caratterizzano con tale formula, nega ogni valenza di remissione dei peccati, e per questo trasferisce tale formula alla cena del Signore. Ma anche qui il lessico non è strettamente cultuale, tanto meno vittimario, perché il perdono dei peccati non necessariamente viene dalle offerte culturali.

In Lc 22,19.20, più vicino a Paolo, rileviamo particolarità significative. La prima parola sul pane evidenzia il carattere oblativo della morte di Gesù a vantaggio del voi della comunità credente: "Questo è il mio corpo che è donato per voi" (*touto estin to sôma mou to hyper hymôn didomenon*). La seconda, in perfetta consonanza con il testo paolino, connette la morte (il sangue) non con la stipulazione dell'alleanza al Sinai e il relativo rito del sangue, bensì con la promessa della nuova alleanza di Geremia 31, dove non è presente alcun rito, essendo alleanza qualificata dalla legge scritta nei cuori e non su tavole. "Questo calice è la nuova

¹⁹ Circa la natura pasquale o meno dell'ultima cena non è nostro compito entrare qui in argomento.

alleanza mediante il mio sangue” (*touto to poterion hê kainê diathêkê en tô-i haimati mou*). Invece nella seconda parte l’evangelista torna al motivo della autodonazione avente valenza genericamente salvifica: “che viene sparso per voi” (*to hyper hymôn egchynnomenon*).

In Cor 11,23-24 la differenza con Lc sta solo nel fatto che nella formula sul calice Paolo traslascia il motivo dell’autodonazione: “Questo è il mio corpo che è donato per voi” (*touto mou estin to sôma to hyper hymôn*)/ “Questo calice è la nuova alleanza mediante il mio sangue” (*touto to poterion hê kainê diathêkê estin en tô-i emô-i haimati*). In compenso il testo paolino vi aggiunge, anche nella parola sul pane, una rilettura in chiave di anamnesi: “fate questo *eis tên emên anamnesin*”. In chiusura poi Paolo evidenzia del rito la valenza di annuncio e la prospettiva escatologica: “ogni volta che mangiate questo pane e bevete il calice voi annunciate la morte del Signore finché egli non sarà venuto” (*ton thanaton tou kyriou kataggellete, achri hou elthê-i*). Sono due categorie, anamnetica e ‘evangelica’, non di stampo cultuale.

Si deve poi analizzare l’altro passo eucaristico di 1 Cor 10,14ss²⁰ dove Paolo in un primo momento sottolinea la valenza ‘comunioneale’ o meglio partecipazionistica (*κοινωνία* e *metechein*) del rito: “Il calice è partecipazione solidaristica al sangue di Cristo” (*to poterion κοινωνία estin tou haimatos tou Christou*); “il pane che spezziamo è partecipazione solidaristica al corpo di Cristo” (*ton arton hon klômen κοινωνία tou sôματος tou Christou*) (v. 16). La cena del Signore è partecipazione dei credenti alla morte di Cristo: prospettiva di timbro mistico, di una mistica cristologica, direbbe A. Schweitzer, a buon diritto. Una partecipazione comune che fa dei molti credenti un solo corpo (*heis artos/ hen sôma*: v. 17): densità ecclesiale della cena.

In un secondo momento Paolo confronta la cena del Signore con i pasti sacri giudaici e pagani, espressivi gli uni e gli altri di *κοινωνία*: (gli israeliti) “quelli che mangiano le vittime (*τα θυσίας*) sono *koinônoi dell’altare*” (v. 18) e i pagani quelle vittime che uccidono lo fanno per i demoni e non per Dio (*ha thyousin, daimoniois kai ou Theô-i [thyousin]*) (v. 20a). Ebbene Paolo dice: “non voglio che voi diventiate *koinônous* dei demoni” (v. 20b). Si tratta di *κοινωνία* / impossibili: l’una esclude l’altra: “non potete bere il calice del Signore e il calice dei demoni, non potete partecipare della tavola del Signore e della tavola dei demoni (*trapezês kyriou metechein kai trapezês diamoniôn*)” (v. 21). Come si vede la categoria centrale è *deipnon*, espressiva del parallelismo antitetico tra cena del Signore e pasti pagani (solo per completezza Paolo introduce anche il cibarsi delle carni immolate nel culto giudaico). In realtà egli

²⁰ In proposito mi rifaccio al mio volume, *La Prima Lettera ai Corinzi*, EDB, Bologna 1996, 480ss,

si confronta qui con la prassi di alcuni 'forti' di Corinto che con tutta tranquillità partecipavano nel luogo idolatrico pagano (1Cor 8,10) a cene connotate dal culto delle divinità, che l'apostolo spregiativamente chiama 'demoni'.

Il problema è determinare il senso di κοινῳνία. Vuol dire comunione/ partecipazione e quindi, secondo Paolo, la cena del Signore e i pasti sacri d'Israele e dei pagani sono intesi come sacramenti di comunione dell'uomo con la divinità cui si è 'sacrificato'?²¹ Oppure, rilevando i pochi testi della letteratura greca in cui il pasto sacrificale è inteso in termini di comunione con la divinità e nessun testo vt che presenti tale significato comunione del banchetto religioso, si deve intendere κοινῳνία costruita con il genitivo nel senso di associazione dei partecipanti, dunque una comunità culturale che si crea nella commensalità conviviale?²² Decisivo sembra il v.17, dove Paolo stesso dà la sua interpretazione del dato prepaolino del v.16: la κοινῳνία che si ha nella partecipazione al 'corpo di Cristo' si traduce in κοινῳνία tra i partecipanti che diventano 'il corpo del Signore'. Dal corpo personale di Cristo l'apostolo è passato al corpo ecclesiale. La κοινῳνία *Christou* (v.16) non vuol dire *communio cum Christo*, bensì *societas credentium*. E l'impossibilità affermata concerne le due associazioni culturali che risultano dalla partecipazione alla mensa del Signore e dalla condivisione della mensa dei demoni. Esclusiva non è la comunione con Cristo prodotta, si ritiene, dal sacramento, ma la comunità dei credenti che condividono lo stesso pane eucaristico. Il riferimento culturale è alle associazioni religiose ellenistiche.

Bisogna riconoscere che In merito non basta uno studio puramente lessicografico: κοινῳνία presenta infatti tre valenze semantiche: partecipazione a (*Anteilhaben an*), comunione con (*Gemeinschaft mit*), associazione (*Genossenschaft*).²³ Il contesto diventa dunque importante e decisivo e, siccome i vocaboli κοινῳνία / *koinōnoi* sono applicati alla cena del Signore e ai pasti sacri giudaici e pagani, è necessario mettere a fuoco la ragione della suddetta mutua esclusione. Il v. 21 pone in alternativa la *mensa dominica* e la 'mensa demoniaca': i due genitivi senza articolo qualificano la natura della rispettiva mensa. La commensalità all'insegna di Cristo si contrappone alla commensalità sotto il segno dei 'demoni'. Perché? Sembra per il

²¹ Cf. per es. G. Bornkamm, «Herrenmahl und Kirche bei Paulus», *Studien zu Antike und Urchristentum*, München 1963,138-176 e E. Käsemann, «Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre», *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Göttingen 1964,11-34; Idem, «Il problema teologico del motivo del corpo di Cristo», *Prospettive paoline*, Brescia, Paideia 1972,149-174.

²² Cf. per es. lo studio citato di Willis.

fatto che la rispettiva partecipazione conviviale significa riconoscere la signoria di Cristo o quella delle divinità idolatriche. E' un gesto cultuale espressivo di una vera *confessio fidei*. Altrettanto si dica del bere al calice del Signore e al calice dei demoni. Come conferma abbiamo il v. 20 in cui si dice che le carni immolate sono offerte a divinità demoniache, non a Dio. Ora quando gli offerenti consumano ciò che hanno sacrificato (v. 21), continuano a riferirvisi culturalmente e se dei credenti fanno altrettanto finiscono per negare la signoria di Cristo, perché diventano dei «commensali dei demoni (*koinônous tôn daimoniôn*)», degli associati al culto conviviale di segno demoniaco (v.20b). Di genere opposto è invece l'associazione che unisce i partecipanti al pranzo cultuale ebraico che è nel nome di Dio, a cui sono offerte le vittime (v.18).

Non si tratta però di semplice convivialità né di una associazione qualsiasi, perché i credenti partecipano in realtà del 'sangue' e del 'corpo' di Cristo, cioè dei benefici della sua morte salvifica, per cui diventano una *societas credentium*. Il sostantivo κοινωμία unisce le due valenze di partecipazione a (v.16) e di comunità ('un solo corpo': v.17) e per questo si distingue da *metechein*, espressivo della sola prima valenza. In conclusione, duplice è la ragione dell'incompatibilità tra cena del Signore e pasti sacri idolatrici: contraddittorio rapporto religioso che i credenti stabiliscono con Cristo e le divinità idolatriche e contraddittoria *partnership* nella comunità cristiana e in associazioni idolatriche.

Anche l'espressione «il pane che spezziamo» risale alla tradizione protocristiana. Nei racconti sinottici della cena ultima, e in quello di 1Cor 11,24, si narra che Gesù ha spezzato il pane (Mc 14,22 e par); in Lc 24,35 e At 2,42 poi 'lo spezzare il pane' (*hê klasis tou artou*) è diventato addirittura denominazione della cena del Signore.

Come si vede, Paolo interpreta qui la cena del Signore (*deipnon Kyriou*) appunto in chiave di commensalità, di una commensalità specifica di credenti che partecipano 'misticamente' alla sua morte, genericamente simile alla commensalità rituale pagana. Il lessico dunque è di valenza cultuale. Sulla stessa linea il vocabolo *trápeza* in forma genitivale specificativa, «mensa del Signore», che con significato eucaristico appare solo qui. Si può ipotizzare che Paolo l'abbia usata in antitesi all'analogia espressione 'mensa del dio' ricorrente nel mondo greco. Non si identificava affatto con l'altare, essendo una tavola particolare su cui venivano deposte le carni sacrificate, consumate poi dai sacerdoti e anche dagli offerenti²⁴. Nel con-

²³ Cf. lo studio citato di Klauck.

²⁴ Cf. lo studio citato di Gill.

fronto viene da Paolo degradata a 'mensa di demoni', un'espressione che appare in Is 65,11.²⁵

In 1 Cor 11,17ss *kyriakon deipnon* appare in antitesi con *to idion deipnon*. I due aggettivi *kyriakon* e *idion* sono contrapposti. La diversità consiste nella presenza o meno di effettiva solidarietà con i nullatenenti della comunità (*hoi mé echontes*). Mangiare il pane e bere al calice del Signore - si noti tra parentesi che Paolo mai dice che si mangia il corpo e si beve il sangue di Cristo ed è un 'non' intenzionale e fondato nella sua teologia partecipazionistica della cena del Signore - vuol dire una cena consumata come segno di solidarietà tra ricchi e nullatenenti e in cui si fa la memoria del Signore.

Non deve sfuggire all'attenzione che alla cena del Signore i testi nt non applicano mai il lessico cultuale e sacrificale classico: προσφέρειν/ προσφορά, θύειν / θυσία, λατρεύειν / λατρεία. È un rito della chiesa e non viene espresso con i tipici vocaboli cultuali e vittimari della tradizione giudaica, tranne quello del sangue fondativo dell'alleanza del Sinai in Mc e Mt²⁶ Paolo da parte sua si ispira alla prassi cultuale del mondo greco, soprattutto all'uso diffusissimo dei banchetti sacri che si consumavano negli speciali ristoranti annessi ai templi, per definire l'eucaristia "cena del Signore", o anche *trapeza Kyriou*, volendo così esprimere partecipazione alla sua morte e solidarietà dei convitati (κοινωνία). Per non dire del motivo dell'anamnesi, che riprende la tradizione ebraica, mentre quello dell'annuncio della morte s'inserisce nella realtà tipicamente cristiana della predicazione.

3. LEMMI CULTUALI APPLICATI ALLA REALTÀ CRISTIANA E ALL'AZIONE MISSIONARIA DI PAOLO

Più di un filone negli scritti nt compie questo processo interpretativo: lo riscontriamo in Paolo (Rm, i Cor, Fil), nella tradizione postpaolina (Ef, 1Pt, 2Tm), nella lettera stessa agli Ebrei, nel vangelo di Gv. Ci sembra più pratico studiare, nella nostra analisi, testo dopo testo, abbandonando il criterio di presentare il senso metaforico delle diverse famiglie lessicali di timbro cultuale che ricorrono spesso unite nei testi. Inoltre, per ragioni di spazio, ci si soffermerà

²⁵ Per se stessa la formula paolina si trova attestata nell'AT per indicare l'altare (cf. Mal 1,7.12; Ez 44,16). *TestJud* 21 afferma che Dio ha scelto la tribù di Levi perché stesse vicina a lui e mangiasse alla sua tavola (*kai esthiein trapezan autou*).

²⁶ Una conferma: in Gv 6,30ss la cena del Signore è compresa sulla direttrice della rilettura tipologica dell'AT come manna discesa dal cielo, per questo pane dispensatore di vita (*ho artos tēs zōēs*), di vita del nuovo mondo (*eis ton aiōna*).

su Rm 12,1 per la sua importanza e originalità, accennando invece rapidamente agli altri passi.

Rm 12,1-2: “Vi esorto dunque, fratelli, per i gesti di misericordia (*dia tôn oiktirmôn*) di Dio a offrire ‘i vostri corpi’ (= la vostra vita ‘mondana: *parastêsai ta sômata hymôn*)²⁷ come vittima vivente, santa e gradita a Dio (*θυσίαν zōsan, hagian, euareston tô-i theô-i*): è il vostro servizio cultuale ragionevole (*tên logikên λατρείαν*). (2) E non siate conformisti (*mê syschêmatizeste*) verso questo mondo; trasformatevi invece rinnovando la vostra mente poter discernere qual è il volere di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto”. In questo inizio della paraclesi della lettera ai Romani Paolo esorta in nome della misericordia divina, meglio dei suoi gesti di pietà. In Rm 9-11 il vocabolo *eleos/eleein* era stato espressivo del centro del progetto divino: far misericordia a tutti, giudei e gentili (11,32). Ma in una citazione biblica Paolo vi aveva abbinato i due termini: «Avrò misericordia (*eleêsô*) di chi voglio essere misericordioso (*an eleô*) e avrò pietà (*oiktirêsô*) di chi voglio essere pietoso (*an oiktirô*)» (9,15; cf. Es 33,19). Il parallelismo dice che il riferimento è sempre all’azione misericordiosa di Dio. Inoltre in 15,9 ricorre il sostantivo *eleos* per indicare che Dio ha fatto misericordia ai gentili. Paolo vi si appella nella paraclesi, per dire che la sua parola esortativa scaturisce dal Dio misericordioso da essi sperimentato nella loro esistenza di persone rinchiusi nella disobbedienza peccatrice e liberate. L’Ambrosiastro dice ottimamente: *Per misericordiam Dei illos adhortatur, per quam salvatur genus humanum*.²⁸ E Schlier interpreta così la formula: «quando l’apostolo esorta è la misericordia di Dio che eleva la sua voce».²⁹ I credenti sono pertanto confrontati con la forza provocatoria del Dio misericordioso e delle sue gesta salvifiche di cui sono beneficiari.

Originale è nel NT la qualifica di questo servizio cultuale (*λατρεία*) metaforico: *logikê*. L’aggettivo ricorre ancora in 1 Pt 2,2 dove specifica quel latte *logikon* con cui sono nutriti i neobattezzati, raffigurati come neonati. Si tratta evidentemente di latte in senso metaforico, non materiale, e altrettanto vale di Rm 12,1. Ma non sembra esaurita la domanda di senso in proposito. Nel mondo ellenistico l’aggettivo ricorre con una certa frequenza. In Epitteto l’uomo è definito un *ζῷον λογικόν* (*Diss.* 2,9,2). Nei testi ermetici sono attestate le formule più prossime: o Dio “ricevi vittime razionali pure dall’anima e dal cuore a te innalzati” (*δέξαι λογικάς θυσίας ἀγνάς ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας πρὸς σέ ανατεγμένης*), dunque offerte non materiali bensì

²⁷ Nel contesto anche il verbo *paristanein* assume la valenza cultuale di offerta deposta davanti a Dio.

²⁸ Cit. nel commento di H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1977, 353.

che sorgano dall'interiorità spirituale dell'uomo consistenti forse nel silenzio adorante, come appare nel contesto immediatamente seguente (*Corpus herm.* 1,31). Inoltre: "Il tuo logos per mezzo mio inneggi a te. Per mezzo mio ... ricevi una vittima 'logica'... ricevi una vittima 'logica' da tutti" (ὁ σὸς λόγος δι' ἐμοῦ ὑμνεί σέ. δι' ἐμοῦ δέξαι ... λογικὴν θυσίαν ... δέξαι ἀπὸ πάντων λογικὴν θυσίαν) (*ibid.* 13,18.19). In *TestLev* 3,5,6 così viene descritto il culto angelico attorno al trono di Dio: essi che offrono a Dio come fragrante profumo una vittima 'logica' e incruenta" (προσφέροντες τῷ θεῷ οσμὴν ευωδίας λογικὴν καὶ ἀνάικμακτον θυσία). Filone, da parte sua, parla di una dimora (*oikos*), un sacro tempio (*neōs hieros*) per l'anima razionale (*phychês logikês*) (*Op. mundi* 137).

Come spiegare l'origine del testo paolino non compete al presente studio, interessato a indicarne la parentela terminologica con l'ambiente ellenistico. Sembra comunque certo, sul piano lessicale, che non ci sia affatto equivalenza con *pneumatikos* in riferimento allo Spirito. Paolo esprime tale prospettiva pneumatologica appunto con *pneumatikos*: se la avesse voluto indicare, avrebbe di certo usato tale aggettivo. λογική potrebbe essergli stato suggerito dall'ambiente greco, da lui usato qui per evidenziare quale culto è conforme alla natura dell'uomo, essere 'logico'.

Si può poi pensare di collegarlo con la metamorfosi del *nous* del v. 2. In questo caso avremmo l'indicazione di un culto adeguato non puramente alla 'logicità' naturale dell'uomo, bensì alla sua mente trasformata dall'azione soteriologica di Dio. Una nuova "logicità". In concreto il v. 2 sembra specificare oggettivamente il culto 'logico' come anticonformismo e soprattutto metamorfosi. La trasformante novità escatologica (*kainôtês*) che in Cristo ha fatto irruzione nella storia, come attesta 2Cor 5,17: «il vecchio (*ta archaia*) se ne è andato, ecco sorto il nuovo (*kaina*)», si traduce in un attivo 'rinnovarsi' di segno interiore e mentale della persona (*nous*), che permette un agire cosciente di conformità al volere di Dio e di perseguimento del bene.

Discusso è anche il significato dell'aggettivo *zōsa*: dice riferimento alla vita soteriologica del credente beneficiario dell'azione vivificante di Dio in Cristo (cf. Rm 6 e anche Gal 2,19: "Non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me"), oppure alla qualità di questo culto metaforico diverso dalle vittime animali, uccise? Una risposta certa sembra ardua.

Certamente non manca di originalità nel passo paolino ciò che costituisce l'offerta 'razionale' dei credenti: loro stessi colti nella loro essenziale dimensione di esseri relazionali e mon-

²⁹ Commento, p. 354.

dani³⁰: una corporeità che manca alla concezione ellenistica del culto ‘spirituale’, per es. di Filone³¹ e degli scritti ermetici. Ma, a parte la sottolineare ‘somatica’, tipica di Paolo, qualcosa di analogo era nella tradizione ebraica.³² E da parte sua Käsemann rileva in proposito: “Qui la dottrina del culto coincide necessariamente con l’«etica» cristiana”.³³

In Rm 15,16 Paolo afferma che gli è stata fatta grazia “di essere ministro (*leitourgein*) di Cristo Gesù per i gentili, compiendo l’ufficio sacro (*hierourgounta*) del vangelo di Dio, perché i gentili diventino l’offerta (*hê προσφορά*) gradita a Dio, santificata mediante lo Spirito santo”. Il verbo *leitourgein* assume significato cultuale solo dal contesto e *hierourgein* non indica una funzione sacerdotale propriamente detta, bensì solo un compito sacro. Mediante la predicazione evangelica Paolo chiama efficacemente alla fede i gentili, trasformati dallo Spirito, rendendoli così offerta sacra gradita a Dio. Analoghi sono i passi di Rm 1,9: “(Dio), al quale io presto un culto ‘spirituale’ (*latreuô en tô-i pneumatî mou*) con l’annuncio del vangelo di suo figlio (*en tô-i euaggeliô-i tou hyiou autou*)”. L’evangelizzazione è essa stessa culto in senso metaforico, reso dall’apostolo nella profondità del suo spirito. Uno spirito guidato dallo Spirito di Dio? Mi pare che resti il punto interrogativo. Solo apparentemente 2Tm 1,3 è parallelo: “(Dio) al quale presto culto con coscienza pura (*latreuô en kathara-i syneidêsei*)”; in realtà manca qui l’identificazione del servizio cultuale con la predicazione. Nel contesto immediato egli menziona le sue preghiere in cui fa ricordo di Timoteo.

In Fil non pochi sono i riferimenti al culto metaforico o non rituale. In 2,17 Paolo in carcere non si nasconde la prospettiva di una possibile condanna capitale e interpreta la sua morte, ma anche la vita di fede dei destinatari dello scritto, in chiave cultuale: “Ma se anche io dovesse essere versato (*spendomai*) aggiungendosi alla vittima del servizio sacro della vostra fede (*epi tê-i thysia-i kai leitourgia-i tês pisteôs hymôn*), ne gioisco...”. La libagione si aggiunge all’offerta vittimaria formando un atto completo di culto, un ‘sacrificio’ dalle due facce complementari. L’offerta principale è quella dei filippesi, la sua è una libagione che la completa.³⁴

³⁰ Ci si riferisce alla lettura di *sôma* propria di E. Käsemann. Cf. anche G. Bof, *Una antropologia cristiana nelle lettere di S. Paolo*, Morcelliana, Brescia 1976.

³¹ Cf. per es. *Vita Mos* 2,108: “Il vero servizio sacro (*alêthês hierourgia*) è la pietà di un’anima che ama Dio (*psychês theophilous eusebeia*)”.

³² Cf. gli studi citati di Ferguson, Klinzing, Seidensticker, Wenschkewitz.

³³ «Il culto nella vita quotidiana del mondo», 149.

³⁴ La definizione di *leitourgia* data da Paolo alla colletta in 2Cor 9,12 si discute se rientri o meno nell’ambito della metaforizzazione del lessico cultuale. Sembra piuttosto conservare il suo significato originario di prestazione pubblica. Anche Fil 2,25.30 sembra

Sempre in Fil Paolo giunge a definire l'aiuto economico dei filippesi, ricevuto dalle mani di Epafrodito, «profumo fragrante (οσμὴν εὐωδίας), vittima (θυσία) accetta e gradita a Dio» (4,8). Infine in 3,3 l'apostolo dichiara che i veri circoncisi non sono i circoncisi nella carne, ma “noi (credenti) in quanto prestiamo servizio religioso e cultuale *pneumati theou*, guidati dallo Spirito di Dio”. In modo esplicito è il primo passo in cui l'offerta cultuale in senso metaforico può essere definita, secondo Paolo, “spirituale” *sensu stricto*, innalzata cioè sotto l'azione dello Spirito divino.

Non pochi passi parlano di tempio metaforico. In 1Cor 3,16-17: “Non sapete che siete tempio di Dio (*ναός theou*) e che lo Spirito di Dio abita in voi? Se uno distrugge il tempio di Dio, Dio distruggerà lui, perché il tempio di Dio è sacro (*ναός theou hagios*), quel tempio che proprio voi siete” è la comunità dei credenti a costituire il tempio di Dio. Due rapide annotazioni: è la presenza dello Spirito che fa di una grandezza sociale, la chiesa, il tempio di Dio; questa metaforizzazione serve a Paolo per sottolineare il carattere ‘sacro’ della comunità: appartiene a Dio ed è grandezza intangibile: colpirla vuol dire colpire Dio stesso. Si veda anche 2Cor 6,16, testo di cui si discute l'autenticità paolina: “Quale compatibilità tra il tempio di Dio e gli idoli? Noi infatti siamo il tempio del Dio vivente (*ναός theou esmen zōntos*)”.

Nel passo parallelo di 1Cor 6,19 l'originalità non sta solo nell'applicazione individualistica della metafora: ciascun credente è tempio dello Spirito, ma anche nel fatto che lo sia non l'anima immateriale, ma “il corpo”, cioè l'uomo stesso nella sua basica relazionalità a Dio, agli altri, al mondo: “O non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito santo presente in voi e proveniente da Dio, e che non appartenete a voi stessi?” Il confronto con Filone è significativo: anch'egli metaforizza il tempio, ma con accenti spiritualistici: è l'anima la casa di Dio: “Preparati, anima, a diventare una casa di Dio (θεοῦ οἶκος), un tempio santo (ἱερὸν ἅγιον), una dimora bellissima (ἐνδιαίθημα κάλλιστον)” (*Somn* 1,149); “Quale più degna dimora (*oikos*) di Dio può mai essere trovata se non quella di un'anima perfettamente purificata (ψυχῆς τελείως κεκαθαρμένης)?” (*Sobr.* 62). Cf. anche *Cher.* 98.

Il senso metaforico del tempio trova un innegabile sviluppo in Ef 2,20-21: “... familiari di Dio (*oikeioi tou theou*), costruiti sul fondamento (*oikodomēthentes epi tō-i themeliō-i*) degli aposto-

che l'aiuto prestato a Paolo in carcere dalla comunità filippese per mano di Epafrodito e chiamata *λειτουργία/ λειτουργός* non debba essere inteso necessariamente in senso cultuale metaforico. At 13,2 poi è l'unico passo nt in cui *leitourgein* si riferisce al culto rituale cristiano nella chiesa antiochena.

li e dei profeti, essendo sua pietra angolare (*akrogôniaiou*) Cristo Gesù, nel quale ogni edificio ben compatto cresce per diventare un tempio santo nel Signore (*eis naon hagion en kyriô-i*), nel quale anche voi venite co-edificati (*synoikodomeisthe*) per formare la dimora di Dio nello Spirito (*eis katoikêtêrion tou theou en pneumatî*). L'immagine dell'edificio (*oikodomê*), ben presente in Paolo, qui viene definita nel suo farsi come tempio santo. In modo allegorico inoltre si precisano le diverse componenti dell'edificio templare: le fondamenta (apostoli e profeti), la pietra angolare (Cristo Gesù), le pietre i credenti, lo Spirito principio di coesione vitale.

1Pt 2,5-ss è il passo nt che racchiude in sé il maggior numero di vocaboli cultuali intesi in senso metaforico: anzitutto, quello di tempio (*oikos pneumatikos*) visto nella sua articolazione di pietra basilare (*lithon zônta*), Cristo, delle pietre di costruzione (*lithoi zôntes*) che sono i credenti, simile allo sviluppo di Ef 2, citato sopra; poi quello di sacerdozio (*hierateuma hagion*), attribuito sempre ai credenti; infine il lessico dell'offerta con le forme verbale e sostantiva (*anenegkai pneumatikas θυσίας*) indirizzata esplicitamente a Dio, ma attraverso la mediazione di Cristo. E dopo citazioni bibliche di stampo profetico (vv.6-8) l'autore ribadisce il sacerdozio dei credenti: sono *regale sacerdotium* (*basileion hierateuma*), formula ripresa alla lettera da Es 19,6 (LXX; il testo ebraico ha "regno di sacerdoti"). Nel passo citato si nota l'aggettivizzazione dei vocaboli cultuali: si riferiscono a grandezze "vive" e "spirituali". Un modo come un altro rimarcare il senso allegorico del vocabolario usato.³⁵

In Gv 4,21ss Gesù squalifica sia Gerusalemme sia il Garizim come "luogo in cui si deve adorare Dio" e dice: nell'ora attuale gli adoratori adeguati di Dio sono quelli che lo fanno "in spirito e verità", cioè quanti sono mossi dallo Spirito come principio di conoscenza piena della verità, cioè della rivelazione impersonata da Gesù.³⁶

Infine in 1Tm 3,15 è la chiesa ad essere definita "la casa di Dio" (*oikos theou*).

Dopo di aver parlato in 12,28 di servizio cultuale gradito a Dio (*latreuômen euarestôs tô-i theô-i*) perché compiuto con riverente timore (*meta eulabeias kai deous*), e di ingresso (*eisodos*) dei 'santi' nel tempio celeste "mediante il suo sangue", "attraverso la sua carne" (10,19.20), in due passi Eb intende il culto dei credenti in senso metaforico su due linee, lau-

³⁵ Anche Ap 1,6; 5,10; 20,6 conosce il motivo del sacerdozio collettivo dei credenti, con riferimento a Es 19, ma con prospettiva escatologica.

³⁶ Cf. J. De la Potterie, *La vérité dans saint Jean*, II: *Le croyant et la vérité*, PIB, Roma 1999, 673ss.

dativa e etico-operativa. Ecco l'esortazione di 13,15: "Mediante lui [Cristo] offriamo una vittima di lode, il frutto delle labbra (*anapherômen θυσίαν aineseôs, karpon cheileôn*)". Questo culto di lode anche nelle sue caratteristiche formulazioni è attestato più volte nella tradizione giudaica. Cf. per es. Sal 49,14.23: "Offri a Dio una vittima di lode/ una vittima di lode mi glorificherà" (*thyson tô-i theô-i θυσίαν aineseôs/ θυσία aineseôs doxasei me*); Os 14,3: "Ti offriamo in cambio il frutto delle nostre labbra (*karpon cheileôn hêmôn*)"; Sir 352b: "chi fa elemosina offre una vittima di lode" (*thysiazôn aineseôs*). Quanto alla letteratura essenica, in 1QS 9,26 l'istruttore è esortato a benedire il Creatore "con l'offerta delle labbra". E poco dopo in prima persona: "Con l'offerta delle labbra ti benedirò" (10,6); "Lo benedirò con l'offerta che esce dalle mie labbra" (10,14). Cf. anche CD 11,20-21: "la preghiera dei giusti è come gradevole offerta".

In Eb 13,16 invece il culto irrituale ha una consistenza oggettiva di natura etica, sulla linea dell'amore per il prossimo: "Non dimenticate la benevolenza e la solidarietà (*tês eupoiias kai koινωνίας*)". E si precisa che queste vittime incruenti, non quelle rituali, sono gradite a Dio (*toiautais θυσίαις euarestetai ho theos*). Anche questo motivo è tutt'altro che originale di Eb. A parte il passo di Sir citato appena sopra, si veda Os 6,6 citato non solo in Mt ma anche nella letteratura rabbinica (cf. *Avoth rabbi Nathan* 4,11a): "Non offerta vittimaria (*θυσίαν*), bensì misericordia operativa (*eleos*) io voglio", dice il Signore, ma anche la testimonianza degli pseudepigrafici, di cui Ferguson dice: "Purezza dell'anima e condotta morale erano valutate di più che non il sacrificio, specialmente nel giudaismo della diaspora" (*art. cit.*, 1157).