

*Franco Manzi **

«PER MEZZO DI LUI OFFRIAMO A DIO
UN SACRIFICIO DI LODE»

La dimensione sacrificale della salvezza cristiana

SOMMARIO: I. USO COSTANTE DEL LINGUAGGIO SACRIFICALE DELLA BIBBIA NELLA TRADIZIONE: 1. *Bassa problematicità del culto sacrificale nella Chiesa delle origini*; 2. *Reinterpretazione cristologica delle categorie sacrificali dell'AT in Eb* – II. ORIGINALE PROSPETTIVA SACRIFICALE DI EB: 1. *Attrazione esercitata dal NT sull'AT*; 2. *Contesto probabilmente eucaristico di Eb*; 3. *Dipendenza di Eb dai racconti evangelici dell'istituzione eucaristica*; 4. *Critica alla "nostalgia" per i sacrifici dell'AT* – III. CONTINUITÀ: REALTÀ CRUENTA DEL SACRIFICIO DI CRISTO: 1. *Livelli del compimento cristologico dei sacrifici dell'AT*; 2. *Linguaggio sacrificale e linguaggio della dedizione*; 3. *Difficoltà di applicazione del linguaggio sacrificale alla morte di Cristo*; 4. *Carattere reale e cruento del sacrificio di Cristo* – IV. DISCONTINUITÀ: INEFFICACIA SALVIFICA DEGLI ANTICHI SACRIFICI: 1. *La santità-separazione dell'AT*; 2. *Sacrifici nell'orizzonte della santità-separazione*; 3. *La santità-comunione del NT*; 4. *Sacrifici nell'orizzonte della santità-comunione* – V. PROGRESSIONE: EFFICACIA SALVIFICA DEL SACRIFICIO DI CRISTO: 1. *Sacrificio personale di Cristo*; 2. *Sacrificio esistenziale di Cristo*; 3. *Sacrificio "spirituale" di Cristo*; 4. *Sacrificio con il sangue di Cristo* – VI. POTENZIALITÀ DEL LINGUAGGIO SACRIFICALE IN AMBITO CRISTOLOGICO: 1. *Sacrificio di espiazione*; 2. *Sacrificio di alleanza*; 3. *Sacrificio di consacrazione sacerdotale*; 4. *Sacrificio di lode* – VII. POTENZIALITÀ DEL LINGUAGGIO SACRIFICALE IN AMBITO ECCLESIOLOGICO: 1. *Rischio di derive ritualistiche nell'uso del linguaggio sacrificale*; 2. *Rischio di derive antiliturgiche nel rifiuto del linguaggio sacrificale*; 3. *Capacità del linguaggio sacrificale di esprimere il sacerdozio comune*; 4. *Critica al rifiuto del linguaggio sacrificale*

* Professore ordinario di sacra Scrittura e di ebraico biblico presso il Seminario arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore (VA).

I. USO COSTANTE DEL LINGUAGGIO SACRIFICALE DELLA BIBBIA
NELLA TRADIZIONE

1. Bassa problematicità del culto sacrificale nella Chiesa delle origini

Gli studiosi che di recente hanno manifestato imbarazzo nei confronti del linguaggio sacrificale utilizzato dalla Chiesa¹ non possono negare che esso risalga alle origini del cristianesimo e che abbia segnato, fin dai Padri, tutta la tradizione ecclesiale, specialmente in ambito eucaristico. A causa di ciò, anche per questi autori il linguaggio sacrificale «non» sarebbe «probabilmente del tutto eliminabile»². In ogni caso, è di fondamentale importanza per chiunque intenda fare teologia tenere conto del *ricorso costante*, lungo la tradizione radicata nella rivelazione biblica, al *vocabolario sacrificale per comunicare la salvezza cristiana*.

In quest'ottica, cominciamo a notare un primo dato di fatto, che affiora in modo nitido dalla *consistente attestazione neotestamentaria*: la Chiesa delle origini affrontò la questione dei sacrifici e, più in genere, del culto in modo meno traumatico rispetto a quanto ha fatto con altri punti fermi della tradizione giudaica, quali l'osservanza della legge mosaica e, in particolare, del precetto della circoncisione. Questa bassa problematicità del rapporto dei cristiani con la prassi sacrificale giudaica³ fu dovuta probabilmente alla centralizzazione del culto giudaico nel tempio di Gerusalemme. Difatti, fino alla sua distruzione nel 70 d.C., era unicamente in quel luogo sacro che era lecito celebrare i sacrifici prescritti dalla legge mosaica. Al di fuori della città santa, il culto giudaico era sì celebrato nelle sinagoghe, ma senza di essi. Di conseguenza, una volta che il cristianesimo cominciò a diffondersi in territori lontani da Gerusalemme, il problema di una partecipazione ai sacrifici del tempio si poneva soltanto per una piccola percentuale di cristiani (cf At 2,46; 5,12).

Quanto poi alla tradizione sinagogale, i credenti in Cristo potevano cogliervi molti aspetti di continuità con la loro prassi culturale, dato che anch'essi, come gli Ebrei, si radunavano per la lettura liturgica e l'attualizzazione dell'AT, oltre che per la recita comunitaria dei salmi. Senza

¹ Cf G. FERRETTI, *Spiritualità cristiana nel mondo moderno. Per un superamento della mentalità sacrificale*, Cittadella, Assisi 2016.

² G. FERRETTI, *Spiritualità*, 76.

³ Cf A. VANHOYE, «Culto antico e culto nuovo nell'Epistola agli Ebrei», *RivLi* 65 (1978) 595-608: 599.

dubbio, a differenziare l'approccio dei cristiani alle sacre Scritture era l'interpretazione cristocentrica che essi ne davano. Ma questa originale ermeneutica scritturistica non toccava l'attività sacrificale.

Questo fatto può essere stato uno dei motivi per cui, mentre consistenti sezioni dell'AT sono dedicate ai sacrifici⁴, nel NT sono individuabili soltanto pochi passi che esprimono in modo più o meno allusivo il mistero salvifico di Cristo in termini sacrificali. I cenni probabilmente più antichi si rintracciano in 1 Cor, in cui Paolo proclama che «Cristo, nostra Pasqua, è stato immolato» (5,7). Dopo di che, spiega, senza mezzi termini, che la comunione eucaristica dei cristiani con Cristo proibisce loro di partecipare ai sacrifici dei pagani (10,14-22). In positivo, riprendendo l'affermazione di Gal 2,20 sulla «consegna» di Cristo per *agápē*, Ef 5,2 vi aggiunge una puntualizzazione esplicitamente sacrificale: «Cristo ci ha amato e ha dato sé stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore». D'altro canto, dell'attività salvifica di Cristo, gli autori del NT cominciano a sottolineare specialmente la capacità espiatrice rispetto ai peccati. A questo scopo, ricorrono ad alcuni vocaboli tecnici dell'apparato sacrificale dell'AT. In particolare, Paolo paragona Cristo al «propiziatorio» (*hilastērion*, Rm 3,25), ossia al coperchio dell'arca dell'alleanza che, nel giorno delle espiazioni, il sommo sacerdote aspergeva con il sangue dell'animale immolato (cf Lv 16,13-15), per ottenere dal Signore il perdono dei peccati commessi dagli Israeliti in quell'anno. Anzi, 1 Gv giunge a identificare Cristo con la stessa «vittima di espiazione» (*hilasmós*, 2,2; cf 4,10) per i peccati dell'intera umanità. Similmente, usando un'espressione tipica del sistema rituale stabilito dalla legge mosaica⁵, 1 Pt 1,19 attribuisce al «sangue prezioso di Cristo, agnello senza difetti (*amnoû amōmou*) e senza macchia», la capacità di liberare i cristiani dalla loro «vuota condotta» di un tempo.

Nell'orizzonte di questo incipiente ricorso della Chiesa delle origini al campo semantico sacrificale per comprendere e trasmettere aspetti fondamentali del mistero salvifico di Cristo, non si trovano nel NT brani che affrontano organicamente la questione dei sacrifici dei cristiani: l'unica importante eccezione è la cosiddetta Lettera agli Ebrei (= Eb).

⁴ Cf spec. Es 25-31.35-40; Lv 1-7.11-16.

⁵ L'espressione *amnoû amōmou* ricorre, ad es., in: Lv 14,10; 23,18; Nm 28,3.9.11 (LXX).

2. Reinterpretazione cristologica delle categorie sacrificali dell'AT in Eb

Anonimo «discorso di esortazione» (Eb 13,22) risalente probabilmente al 67 d.C., rivolto a cristiani di una sconosciuta comunità di seconda generazione, Eb attua una sistematica reinterpretazione delle categorie sacrificali dell'AT in riferimento a Cristo. Giunge così a influenzare in modo poderoso e continuo la liturgia, l'omiletica, la spiritualità, ma soprattutto la teologia e la dottrina magisteriale della Chiesa. D'altronde, nell'insegnamento di Eb sono ravvisabili anche vari silenzi sui sacrifici anticotestamentari. In questo caso, il "non detto" del testo ha valore rivelativo⁶: le "carenze" del linguaggio sacrificale neotestamentario lasciano intendere aspetti tutt'altro che secondari del *nuovo modo di concepire i sacrifici all'interno del cristianesimo*. Di conseguenza, tutte le volte che nella storia della Chiesa si è tentato un *collage* volto a colmare le "lacune" intenzionali di Eb con passi dell'AT, o se n'è franteso il linguaggio sacrificale o si è dato adito a letture incoerenti della rivelazione definitiva di Cristo. Anzi, si è finito per tradire il senso ultimo della morte e della risurrezione di Cristo (cf Gal 5,11), fondamento della nuova interpretazione della categoria anticotestamentaria di "sacrificio". In modo simile anche se antitetico, le proposte attuali di abbandono ecclesiale delle categorie sacrificali, finalizzate a favorire una comunicazione più comprensibile della salvezza cristiana, finiscono per perdere vari aspetti tutt'altro che irrilevanti consegnati dalla rivelazione biblica alla Chiesa. Del resto, se si applicasse come criterio di valutazione di un'efficace evangelizzazione quello di accantonare i contenuti difficilmente mediabili nell'attuale cambiamento d'epoca, caratterizzato da una diffusa secolarizzazione, la Chiesa dovrebbe rinunciare a testimoniare la propria *Weltanschauung* in vari altri ambiti estremamente rilevanti.

Comunque sia, l'impresa di alto profilo teologico portata a termine dall'autore di Eb è andata in direzione opposta: mostrare come *lo Spirito, grazie a numerose pagine bibliche incentrate sull'antico sistema sacrificale, da lui stesso ispirate, continuasse a rivelare alla Chiesa* (cf 3,7; 9,8; 10,15) il «punto capitale» della salvezza cristiana (cf 8,1). A una condizione: che quelle antiche pagine sui sacrifici venissero comprese cristocentricamente. Proprio così l'autore di Eb le ha rilette, benché si fosse reso conto delle difficoltà di comprensione degli ascoltatori del suo discorso omiletico.

⁶ Cf A. VANHOYE, «Culto», 596.

co, per certi versi simili a quelle dei destinatari dell'odierna nuova evangelizzazione della Chiesa. Tant'è vero che il predicatore non ha temuto di rimproverare i suoi ascoltatori perché, pur essendo cristiani ormai da tanti anni, erano «diventati lenti a capire» e ancora «bisognosi di latte e non di cibo solido» (cf 5,11-12). Dopo di che, per introdurli a una comprensione più profonda della salvezza cristiana, l'agiografo è partito da una lettura esplicitamente sacrificale della morte e della risurrezione di Cristo.

Tenuto conto di ciò, è nostra convinzione che per esprimere l'offerta della propria vita al Padre, *il linguaggio sacrificale*, pur correndo il pericolo di essere equivocato, *abbia ancora oggi notevoli potenzialità*. Lo constatiamo, ad esempio, dall'invito rivolto ai cristiani dalla costituzione conciliare *Lumen gentium* (n. 10): «Tutti i discepoli di Cristo, perseverando nella preghiera e lodando insieme Dio (cf At 2,42-47), offrano sé stessi come vittima viva, santa, gradevole a Dio (cf Rm 12,1) [...]»⁷. Coerentemente con questa scelta “linguistica” del Vaticano II, la presente indagine teologico-biblica su Eb intende mostrare anzitutto come *il linguaggio sacrificale sia stato in grado*, alle origini del cristianesimo, *di comunicare il valore salvifico* del mistero di Cristo e, quindi, di un'esistenza vissuta «in memoria di» lui (1 Cor 11,24.25; Lc 22,19). In secondo luogo, l'analisi si sposterà sull'“oggi” della Chiesa, lasciando emergere come il linguaggio sacrificale del NT, usato specialmente nella liturgia eucaristica, *sia ancora capace di comunicare aspetti fondamentali della soteriologia cristiana*. A questo scopo, la Chiesa deve certamente continuare a operare una mediazione culturale, volta soprattutto a purificare tale linguaggio da tutti quei fraintendimenti che sfregiano, in ultima analisi, il volto sempre e soltanto buono del Dio-Abbà di Gesù Cristo. Prendendo parte a questo impegno ecclesiale, intendiamo illustrare i molteplici aspetti del compimento cristologico dei sacrifici dell'AT, così da individuare *l'originalità del sacrificio esistenziale, personale e spirituale di Cristo e*, di conseguenza, *dei cristiani*, che in modo originale e creativo vi partecipano nell'eucaristia e nella vita, animata dalla memoria di lui.

Del resto, questo nostro tentativo risulta coerente con quell'“alfabeto” della nuova evangelizzazione odierna, che continua a essere costituito dai testi eucologici della celebrazione eucaristica. Difatti, nell'ampio alveo

⁷ LG 10, in *EnchVat 1*, § 311, p. 141.

della tradizione liturgica fissata dogmaticamente dal decreto tridentino⁸, che ha definito la messa in termini sacrificali, *la Chiesa ama ricorrere al linguaggio sacrificale di Eb* per esprimere la partecipazione eucaristica ed esistenziale dei fedeli al mistero salvifico della pasqua di Cristo.

II. ORIGINALE PROSPETTIVA SACRIFICALE DI EB

1. Attrazione esercitata dal NT sull'AT

In genere, una lettura cristiana della Bibbia individua un *circolo ermeneutico tra l'AT e il NT*. Da un lato, i testi ispirati dell'AT⁹ offrono le categorie per cogliere l'identità singolarmente filiale di Cristo e la portata universale e definitiva della sua mediazione salvifica, mostrando come, per mezzo di lui, Dio abbia adempiuto le antiche promesse fatte ad Israele¹⁰. Dall'altro lato, la rivelazione definitiva di Cristo mette in luce significati dei testi anticotestamentari, che, senza di essa, rimarrebbero per molti aspetti indeterminati e allusivi, se non addirittura oscuri.

Questo circolo ermeneutico tra l'AT e Cristo è immaginabile come un'"ellissi asimmetrica", perché dei suoi due fuochi, cioè Cristo e l'AT, quello fondamentale è Cristo (cf spec. Eb 1,1-2). A questo riguardo, la costituzione dogmatica *Dei Verbum* ha insegnato autorevolmente che Cristo, «compiendo la rivelazione, la completa (*perficit*)»¹¹. Dunque non è che la storia della salvezza si muova quasi fatalmente verso Cristo, come un fiume verso il mare; ma è Cristo che attira a sé, come aveva promesso, tutti gli esseri umani di ogni epoca (cf Gv 12,32). In definitiva, è da questa attrazione salvifica della storia verso il Signore Gesù e, quindi, verso il Padre (cf Gv 6,44; 1 Cor 15,28), che deriva il primato rivelativo del NT sull'AT. Non è l'AT che rimanda da sé stesso verso il NT; ma è il NT che, in quanto attestazione piena e definitiva della vita, morte e risurrezione di Cristo, attira a sé l'AT.

Questi essenziali rilievi ermeneutici illuminano anche il compimento cristologico dei sacrifici dell'AT e il modo in cui numerosi testi liturgici e

⁸ *Doctrina et canones de ss. Missae sacrificio*, sessione XXII [17.IX.1562], in *DS* 1738-1760.

⁹ Cf 2 Tm 3,16; Eb 3,7; 9,8; 10,15; 2 Pt 1,21.

¹⁰ Cf spec. 2 Cor 1,19-20; Eb 11,39-40.

¹¹ *DV* 4, in *EnchVat I*, §§ 872-911, pp. 487-517: § 875, p. 493.

patristici abbiano usato il linguaggio sacrificale, specialmente di Eb, per esprimere il mistero salvifico universale della morte e della risurrezione di Cristo.

2. *Contesto probabilmente eucaristico di Eb*

Il ricorso di Eb alle categorie sacrificali anticotestamentarie per esprimere il senso salvifico della morte e della risurrezione di Cristo è già chiarificato dal fatto che molto probabilmente il suo *Sitz im Leben* è eucaristico. Secondo molti biblisti¹², è soprattutto al termine del sermone che il predicatore allude alla celebrazione dell'eucaristia. La delinea come un pasto sacrificale, al quale esclusivamente i cristiani possono prendere parte (cf 13,10), e come un «sacrificio di lode», elevato a Dio dai fedeli attraverso l'attività mediatrice di Cristo (13,15). L'eucaristia assurge così a fondamento delle relazioni di carità con gli altri¹³.

Da questa e da altre allusioni¹⁴ si può evincere che il predicatore abbia rivolto questo «discorso di esortazione» *durante la celebrazione eucaristica* a una comunità cristiana, presso cui si era recato con il suo circolo missionario (cf 13,24) per rinvigorirne la fede. A questo scopo, egli seguita a ricordare agli ascoltatori gli scritti dell'AT sul sistema sacrificale e sacerdotale d'Israele, per invitarli a comportarsi in modo coerente con la situazione della nuova alleanza con Dio, in cui sono venuti a trovarsi. Rispetto al passato, si tratta di una condizione privilegiata, della quale essi sono beneficiari non per merito, ma grazie alla mediazione salvifica

¹² Cf la rassegna di contributi in A. VANHOYE, *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament* (= Parole de Dieu), Cerf, Paris 1980, 256, n. 47.

¹³ Eb 13,16; cf 1 Cor 10,16.

¹⁴ Tra i molteplici studi che hanno rintracciato varie allusioni all'eucaristia in Eb (cf spec. 6,4; 9,20; 10,19-20; 13,10.15-16), ricordiamo: P. ANDRIESEN, «L'Eucharistie dans l'Épître aux Hébreux», *NRTh* 94 (1972) 269-277; J.-S. JAVET, *Dieu nous parla. Commentaire de l'Épître aux Hébreux* (= Les Livres de la Bible 3), Éditions «Je Sers», Paris 1945, 157; J. SWETNAM, «Aspetti eucaristici del sangue di Cristo nell'Epistola agli Ebrei: alcuni suggerimenti su Ebrei 9, 20», in F. VATTIONI (ed.), *Atti della settimana. Sangue e antropologia nella letteratura cristiana [...]* (= Centro Studi Sanguis Christi 3), Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1983, II, 843-846; ID., «“The Greater and More Perfect Tent”. A Contribution to the Discussion of Hebrews 9,11», *Bib.* 47 (1966) 91-106; ID., «Hebrews 9,2 and the Uses of Consistency», *CBQ* 32 (1970) 205-221; J. THURÈN, *Das Lobopfer der Hebräer. Studien zum Aufbau und Anliegen von Hebräerbrief 13* (= AABo.H 47.1), Åbo Akademi, Åbo 1973; A. VANHOYE, *Prêtres*, 256-258.

portata a termine da Cristo (cf 8,6; 9,5; 12,24) «una volta per tutte» (7,27; 9,12; 10,10). E proprio per mostrare loro il modo in cui Cristo ha realizzato la nuova ed eterna alleanza, il predicatore comincia a precisare che il fondamento della stipulazione dell'antica alleanza era un sacrificio cruento¹⁵, in cui *il sangue della vittima animale era segno della comunione vitale di Dio con il suo popolo*. Con questo linguaggio sacrificale dell'AT, l'autore di Eb giunge così a interpretare la morte del Figlio di Dio fatto uomo come l'unico sacrificio capace d'inaugurare la nuova alleanza con Dio (cf Lc 22,20; 1 Cor 11,25).

3. Dipendenza di Eb dai racconti evangelici dell'istituzione eucaristica

Determinando maggiormente il *Sitz im Leben* eucaristico di Eb, numerosi biblisti ne hanno messo in luce *varie allusioni ai racconti evangelici dell'istituzione dell'eucaristia*¹⁶, che rendono plausibile una dipendenza di quest'opera da tradizioni orali anteriori, poi cristallizzatesi nei racconti evangelici dell'ultima cena.

A supportare l'ipotesi della dipendenza di Eb da tali racconti sono alcuni indizi testuali abbastanza stringenti. In particolare, ricordiamo che al di là delle tre ricorrenze dell'espressione «il sangue dell'alleanza» in Eb (9,20; 10,29; 13,20), gli unici altri passi neotestamentari in cui i sostantivi «sangue» e «alleanza» sono associati sono quelli dell'istituzione dell'eucaristia¹⁷. Inoltre, la citazione di Eb 9,20, invece di attenersi letteralmente all'espressione citata di Es 24,8 – «Ecco il sangue dell'alleanza [...]» –, la sostituisce con «Questo è il sangue dell'alleanza [...]», un asserto identico a quello delle formule dell'istituzione. Infine, il legame tematico tra l'alleanza e la remissione, sviluppato in Eb 9,15-23, si rintraccia in Mt 26,28: «Questo è il mio sangue dell'alleanza versato per molti, in remissione dei peccati». Anzi, tutti i vocaboli di Mt 26,28 compaiono in Eb 9,12-28. Pos-

¹⁵ Eb 9,18-21; cf Es 24,3-8.

¹⁶ Tra gli esegeti che non si sono limitati a individuare in Eb allusioni eucaristiche, ma vi hanno cercato anche alcuni nessi, più o meno espliciti, con i racconti dell'istituzione dell'eucaristia, ricordiamo soprattutto: P. ANDRIESEN, «Eucharistie», spec. 274.276-277; A. VANHOYE, «De instauratione novae Dispositionis (Hebr. 9,15-23)», *VD* 44 (1966) 113-130, spec. 116.129; ID., *Prêtres*, 256-258; H.-F. WEISS, «Das Abendmahl im Hebräerbrief», in ID., *Der Brief an die Hebräer* (Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 13), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, 726-729.

¹⁷ Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20; 1 Cor 11,25.

siamo allora concludere che l'autore di Eb approfondisce il senso salvifico della morte di Cristo non tanto per mezzo del *vocabolario penale*, quanto piuttosto attraverso *quello sacrificale della nuova alleanza, già eucaristicamente connotato*.

4. Critica alla "nostalgia" per i sacrifici dell'AT

Sulla base di questa rilettura sacrificale dell'ultima cena e della morte di Gesù, i sacrifici dell'AT sono bollati dal predicatore come «riti di carne» (*dikaiómata sarkós*), incapaci di pervenire al fine salvifico per cui erano stati ispirati da Dio nella legge di Mosè: il fine cioè di «perfezionare» non tanto la «carne» degli offerenti, quanto piuttosto la loro coscienza (9,9-10). Affiora qui una critica al sistema sacrificale dell'AT, che si trasforma, sul finale del sermone, in una dura polemica nei confronti di quei cristiani che si lasciavano «sviare da dottrine varie ed estranee» (13,9), ossia da eresie venute dalla nostalgia per tale sistema. Nel suddetto *Sitz im Leben* molto probabilmente eucaristico, che rende evidenti agli ascoltatori determinati cenni all'eucaristia, il predicatore dichiara: «Noi abbiamo un altare le cui offerte non possono essere mangiate da quelli che prestano servizio nel tempio» (13,10). Nega così il diritto di partecipare all'eucaristia¹⁸ a chiunque seguiti a celebrare i sacrifici dell'AT. La ragione di questo divieto sta, in ultima analisi, nella diversa natura del sacrificio di Gesù rispetto ai sacrifici antichi (cf 13,11-12): dato che i cristiani stanno già santificandosi (cf 10,14) grazie al sacrificio di Cristo (cf 13,12), che ha la *capacità effettiva* di espiare i peccati (cf 10,12), il culto giudaico non è utile per rinsaldare il loro cuore (cf 13,9). Anzi, parteciparvi coinciderebbe per loro con un vero e proprio sbandamento verso l'eresia.

III. CONTINUITÀ: REALTÀ CRUENTA DEL SACRIFICIO DI CRISTO

1. Livelli del compimento cristologico dei sacrifici dell'AT

Pur cogliendo l'incapacità salvifica dei sacrifici dell'AT manifestata dallo Spirito (cf Eb 9,8-9), l'autore di Eb non accantona il linguaggio sa-

¹⁸ L'allusione eucaristica di Eb 13,10 diventa più comprensibile alla luce di 1 Cor 10,18, che descrive la celebrazione dell'eucaristia nei termini della partecipazione a un sacrificio.

crificale. Al contrario, mette in luce come la rivelazione neotestamentaria abbia portato a definitivo compimento quella anticotestamentaria anche in questo ambito fondamentale dell'esperienza religiosa di Israele.

Per comprendere ciò, è illuminante quanto ha spiegato la Pontificia Commissione Biblica nel documento *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (2001)¹⁹. Anche per quanto riguarda la categoria del "sacrificio" – alla quale il testo dedica solo qualche cenno²⁰ –, il compimento cristologico dell'AT avviene secondo i tre livelli della *continuità*, della *discontinuità* e della *progressione*²¹.

Attenendoci a questa limpida prospettiva di ermeneutica biblica, passiamo in rassegna i tre livelli del compimento cristologico del sistema sacrificale dell'AT. Mostriamo così, per mezzo dell'esegesi dei passi più significativi di Eb, come l'agiografo abbia *ritenuto il linguaggio sacrificale più adatto di quello della dedizione, per mettere in evidenza aspetti fondamentali della morte salvifica di Cristo*.

2. Linguaggio sacrificale e linguaggio della dedizione

Sostenere una certa continuità tra il sacrificio di una vittima animale e il sacrificio di sé attuato da Cristo nella passione non fu un'operazione semplice per l'autore di Eb. Non è casuale che in tutto il NT l'asserto secondo cui Cristo «offrì sé stesso» (*heautòn prosénegken*) ricorra soltanto in Eb 9,14. Per esprimere il dono di sé fatto da Cristo nella passione, all'agiografo non è parso sufficiente il vocabolario della dedizione, pur frequentemente usato da altri autori del NT; vale a dire i verbi *didónai* («dare»)²², *tithénai* («porre», Gv 10,15-18) e *paradidónai* («consegnare», Gal 2,20; Ef 5,2.25). Il predicatore ha, invece, preferito ricorrere ai verbi specificamente rituali di *prosphérein* («presentare», «offrire») e *anaphérein* («elevare»), i quali, in riferimento alla morte di Gesù, non compaiono in alcun altro testo del NT. Quindi, il predicatore ha scommesso sull'efficacia comunicativa della terminologia "tecnica" dei sacrifici dell'AT, senza preoccuparsi nemmeno

¹⁹ Cf PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (= Documenti Vaticani), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, §§ 19-65, 46-152.

²⁰ Cf PCB, *Popolo*, II. B. 7, §§ 46-47.50, pp. 110-112.121-122.

²¹ Cf A. VANHOYE, «Culto», 600-605.

²² Mc 10,45 (// Mt 20,28); Gal 1,4; 1 Tm 2,6; Tt 2,14.

del fatto che, nella concezione anticotestamentaria, l'espressione «offrire sé stesso» in ambito sacrificale sarebbe risultata addirittura incomprensibile, lasciando immaginare una sorta d'inammissibile suicidio rituale del sacerdote²³.

3. Difficoltà di applicazione del linguaggio sacrificale alla morte di Cristo

Di sicuro, *non era semplice illustrare la morte di Gesù con il vocabolario sacrificale*, ossia riconoscerle il valore di sacrificio da lui offerto al Padre. Per la concezione anticotestamentaria, un sacrificio era un atto rituale, celebrato in un determinato spazio sacro e da un sacerdote. Inoltre, il sacrificio aveva un aspetto glorioso di comunione con il Signore, perché si credeva che era verso di lui che salisse mediante la combustione l'animale immolato.

Di conseguenza, *la morte di Gesù*, se considerata con la mentalità anticotestamentaria, appariva completamente *diversa da un sacrificio*. Anzitutto, perché Cristo fu messo a morte con un'esecuzione capitale. La sua morte, quindi, s'inquadrava non in una cornice rituale, ma in un contesto giuridico-penale. Inoltre, essendo una pena capitale, la morte in croce di Cristo era infamante. Non aveva nulla di un atto glorioso come il sacrificio, finalizzato a mettere l'offerente in comunione con Dio. La crocifissione di Gesù era una morte «vergognosa» (Eb 11,26; 12,2); anzi, per la legge mosaica, era una morte «maledetta» (Dt 21,23, citato da Gal 3,13). Altro che sacrificio di comunione! Una morte del genere era vista come una punizione terribile inferta a un colpevole di un grave misfatto, per decretarne la separazione completa e immutabile dal popolo di Dio e, più radicalmente, da Dio stesso.

4. Carattere reale e cruento del sacrificio di Cristo

Riflettendo in profondità sulla morte di Gesù, l'autore di Eb riesce a coglierne *l'aspetto fondamentale di continuità* con i sacrifici anticotestamentari: anche nella crocifissione di Cristo è stata immolata una vittima – cioè lui stesso – per essere offerta a Dio. È stato versato sangue, per cui

²³ Cf A. VANHOYE, *Prêtres*, 222.

l'immolazione è stata reale, proprio come l'uccisione di un vitello sacrificato a Dio secondo la legge di Mosè (cf 13,11-12). Dunque, la somiglianza principale tra la crocifissione di Gesù e un sacrificio anticotestamentario sta nella natura reale e cruenta²⁴ di entrambi.

IV. DISCONTINUITÀ: INEFFICACIA SALVIFICA DEGLI ANTICHI SACRIFICI

Al di là di questo aspetto di continuità, Eb insiste, *dal punto di vista prettamente soteriologico*, sulla *discontinuità* del sacrificio di Cristo rispetto a quelli dell'AT.

A questo scopo, Eb dà un giudizio durissimo sulla legge di Mosè, che regolamentava il sistema sacrificale dell'AT. Di essa, Eb sostiene l'inefficacia globale sul piano salvifico: «La legge non portò nulla al perfezionamento» (7,19). A partire da qui, Eb giunge a criticare il sistema sacrificale anticotestamentario nel suo complesso. Non solo per mezzo dei doni e dei sacrifici elevati a Dio non si raggiungeva di fatto il «perfezionamento», ma non era nemmeno possibile farlo. Certo – sostiene Eb 9,9-10 –, «sono presentati doni e sacrifici» a Dio; tuttavia, essi «non possono (*mē dynámenai*) conferire il perfezionamento nella coscienza a colui che fa il culto», perché sono «solamente riti di carne stabiliti su alimenti e bevande e diverse abluzioni». Ne consegue che anche «la legge, per mezzo degli stessi sacrifici che» i sacerdoti «ogni anno presentano in perpetuo, non può mai (*oudépotē dýnatai*) conferire il perfezionamento a coloro che si avvicinano» a Dio nel culto (10,1)²⁵. In definitiva, l'intero apparato sacrificale, normato dalla legge, non era in grado di pervenire al fine salvifico per cui era sorto: «perfezionare» nella coscienza sacerdoti e fedeli che

²⁴ Proprio per la sua prospettiva cristocentrica, volta a illuminare il mistero salvifico della morte (e della risurrezione) di Cristo, Eb focalizza il discorso sui sacrifici cruenti, che rappresentano indubbiamente la parte maggioritaria del complesso sistema sacrificale dell'AT. Tuttavia, va precisato che, oltre ai sacrifici che implicavano l'uccisione di vittime animali – l'olocausto, il sacrificio di comunione e i due tipi di sacrificio espiatorio (cioè quello per il peccato e quello di riparazione) –, l'apparato sacrificale anticotestamentario comprendeva anche le offerte vegetali, i pani dell'oblazione e le offerte di incenso. Per una panoramica di questi diversi tipi di sacrificio, si legga spec. R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament. II. Institutions militaires. Institutions religieuses*, Cerf, Paris 1991⁵ (1960), 291-302.

²⁵ Cf A. VANHOYE, *Prêtres*, 209-210.

offrivano sacrifici, così da consentire loro di accedere alla comunione “celeste” con Dio.

Come mai Eb critica così aspramente la legge di Mosè e il sistema sacrificale che essa regolamentava? Per rispondere a questa domanda, occorre individuare qual è *l'aspetto principale della discontinuità* del sacrificio di Cristo rispetto ai sacrifici dell'AT. A partire da un'ardita riflessione sul sacrificio di sé compiuto da Cristo durante la passione, Eb individua il limite più grave dei sacrifici anticotestamentari nel loro *carattere “carnale” ed esteriore*. In effetti, nell'AT i sacrifici consistevano soprattutto nell'immolazione e nell'offerta a Dio di animali. Al di là dei differenti riti sacrificali, si riteneva che, una volta bruciati, essi salissero verso il Signore come «profumo» a lui gradito²⁶. Passavano così dal mondo profano degli uomini all'ambito sacro del Dio trascendente.

Certo è che, per risultare gradita al Signore, la vittima doveva essere «senza macchia», cioè priva di difetti fisici²⁷. Solo così Dio avrebbe concesso all'offerente il perdono dei peccati, la benedizione e tutti gli altri doni conseguenti a una vita in comunione con lui.

Per espletare questa mediazione salvifica, il sacerdote immolava a Dio un animale senza difetti fisici. Altrimenti, per essere in grado di entrare davvero in comunione trascendente con Dio, egli stesso sarebbe dovuto morire. Nessun vivente può vedere il Dio invisibile²⁸ e restare in vita²⁹, perché, per vederlo, è necessario oltrepassare il confine della morte.

A questo punto, però, Eb prende le distanze da una visione del *sacro, inteso in numerosi testi dell'AT, soprattutto di carattere legale*³⁰, in senso primariamente rituale come separazione dal profano. Per Eb, il requisito necessario per accedere alla comunione “celeste” con Dio è, invece, la *santità morale*. Comprendiamo, allora, che l'impossibilità per gli offerenti di accedere all'intimità trascendente con Dio era dovuta, in ultima istanza, al loro peccato. Ciò valeva per gli stessi sacerdoti e persino per il sommo sacerdote (cf 5,2), benché gli autori dell'AT non tenessero a

²⁶ Cf spec. Gn 8,20-21; Es 29,18; Lv 1,9; Nm 15,3; 1 Sam 26,19; Sir 35,5; 50,15.

²⁷ Cf Lv 22,18-22 e anche Es 12,5; Lv 3,6; Dt 17,1; Ez 46,13.

²⁸ Cf spec. Gv 1,18; Col 1,15; 1 Tm 6,16; Eb 11,27; 1 Gv 4,12.20 e anche 2 Cor 4,18.

²⁹ Cf spec. Es 33,20.23 e anche Gn 32,31; Gdc 13,22; Is 6,5; 1 Gv 3,2.

³⁰ Va precisato che anche in alcuni testi legali dell'AT, come ad es. Lv 19, affiora una concezione della santità contemporaneamente rituale e morale.

metterne allo scoperto la peccaminosità, presi com'erano a celebrarne l'eminente dignità³¹.

1. La santità-separazione dell'AT

La difficoltà di esprimere la morte salvifica di Cristo con il linguaggio sacrificale dell'AT si radica precisamente nella *progressione della rivelazione sul concetto di «santità»*, che Gesù, sulla scia dei profeti dell'AT, fa giungere a pienezza.

Stando alla maggior parte dei testi dell'AT, la santità non s'identificava sostanzialmente con la bontà morale, bensì con la *separazione rituale dal profano*³². In effetti, la santità, più che riguardare la realtà umana, connotava l'essere stesso del Signore. Una delle sue caratteristiche principali era l'essere *qādōš* (LXX: *hágios*), ossia «santo» (o «sacro»).

Da testi come il racconto della vocazione di Isaia (6,1-9) risulta che la santità veniva identificata primariamente con la trascendenza di Dio, cioè con il suo essere “totalmente altro” rispetto a ciò che non è divino. Se Dio è “santo”, ciò che non è Dio è “profano”. Perciò, come indica la radice ebraica *qdš*, Dio era percepito come “separato” dal profano. Per esprimere questa separazione tra la sfera divina e quella umana, gli autori dell'AT ricorrevano di frequente alla metafora spaziale: raffiguravano l'“abitazione” di Dio «nel più alto dei cieli»³³, cioè in una condizione esistenziale ben distinta dall'orizzonte terreno degli uomini (cf Is 6,1).

Per la legge di Mosè, il santo (o sacro) e il profano erano categorie in base alle quali organizzare l'intera esistenza sia individuale che sociale. A Dio erano dedicati determinati spazi e tempi sacri. Perciò chi viveva nell'ambito del profano non poteva entrare, senza rischiare la vita, a contatto con il sacro. Ad esempio, 2 Sam 6,1-10 spiega un incidente letale, narrando che un tale era morto solo perché, per evitare che i buoi facessero cadere l'arca del Signore, l'aveva toccata. In definitiva, la santità – secondo la celebre riflessione fenomenologica del teologo protestante Rudolf Otto

³¹ Cf spec. Sir 45,6-13; 50,5-14.

³² Cf H.-P. MÜLLER, «*qdš* santo», in *THAT*, II, 589-609; A. VANHOYE, *Prêtres*, 43-44.

³³ Mt 21,9 (// Mc 11,10; Lc 19,38); cf Gb 3,4; 22,12; 31,28; Sal 93,4; 102,20; 144,7; 148,1; Sap 9,17; Is 7,11; Eb 1,3; Ap 8,13.

(1869-1937) – è un *mysterium* non solo *fascinans*, ma anche *tremendum*³⁴. Difatti, nel racconto della vocazione di Isaia, gli stessi serafini si coprono il volto con le ali per evitare di vedere il Signore (Is 6,2). Si credeva che il Signore avesse una santità infinitamente superiore persino a quella angelica. A maggior ragione, questa percezione del carattere tremendo dell'affascinante mistero di Dio valeva per gli esseri umani (cf Is 6,3).

Si potrebbe dire che, per l'antico Israele, in Dio si concentrasse una densità d'essere e un'intensità di potenza tali che, qualora un uomo fosse entrato in contatto con lui, ne avrebbe percepito immediatamente la pericolosa differenza rispetto alla propria "leggerezza" esistenziale. Difatti il sostantivo ebraico *kābōd*, che designa la «gloria» di Dio, evoca l'idea del "peso"³⁵.

Per questa ragione, i fedeli dell'AT che volevano rendere culto al Signore, dovevano trasformarsi positivamente, passando dal profano della quotidianità alla santità della relazione con Dio. Potevano attuare questo delicato passaggio non tanto attraverso il proprio miglioramento morale, quanto piuttosto per mezzo della separazione attuata tramite l'attività rituale. Partecipando a determinati riti, venivano separati dal profano, cioè "santificati", e purificati da ogni impurità. Ciò che è impuro contamina le persone, non consentendo loro di continuare a vivere all'interno del popolo di Dio, che dev'essere costituito da santi (cf Es 19,6). Perciò, impuri come i lebbrosi non potevano entrare nello spazio sacro di Dio, se non dopo essere stati ritualmente purificati. Dunque, nell'ambito socio-culturale della purità, all'interno del quale viveva Israele, si distingueva la sfera del profano della vita degli uomini dalla sfera della santità, propria di Dio³⁶.

Infine, da alcuni testi anticotestamentari emerge la consapevolezza che *la separazione che trasformava i credenti*, consentendo loro di penetrare nell'ambito della santità, non dipendesse dal loro impegno personale, bensì *primariamente dall'opera di Dio in loro*. Era originariamente il Signore ad agire nel rito per consacrare i partecipanti e purificarne impurità e

³⁴ R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewendt & Gran, Breslau 1917.

³⁵ Cf, ad es., C. WESTERMANN, «*kbd schwer sein*», in *THAT*, I, 794-812, spec. coll. 802-812.

³⁶ Cf spec. Gn 28,16-18; Es 3,5; Gs 5,15.

peccati. Stando alla metafora spaziale dei cieli come abitazione di Dio³⁷, potremmo dire che il Signore, attraverso i riti di consacrazione, di purificazione delle impurità e di espiatione dei peccati³⁸, elevasse i fedeli dall'ambito terreno a quello celeste, così da renderli partecipi della sua stessa santità (cf Lv 11,44-45).

2. *Sacrifici nell'orizzonte della santità-separazione*

Comprendiamo il motivo per cui la legge di Mosè desse grandissimo rilievo al sacrificio. In effetti – come evoca l'etimologia latina del sostantivo *sacrificium* (*sacrum facere*) –, nell'AT si riteneva che il sacrificio fosse il rito capace di “rendere santa” una realtà profana. Se gli offerenti non si fossero trovati in una condizione d'impurità, il contatto con le realtà santificate dai sacrifici avrebbe dato loro la possibilità di essere elevati nella sfera della santità, di essere graditi al Signore e di mantenersi nella comunione con lui. In questo modo la benedizione di Dio sarebbe discesa su tutti gli ambiti della vita dei fedeli che gli avevano offerto un sacrificio. Anche perché la trasformazione della vittima in una realtà santa, come garantivano le leggi rituali ispirate da Dio, non solo consentiva all'animale sacrificato di salire come “soave profumo” in cielo, ma permetteva anche alla santità di propagarsi sulla terra.

Peraltro, era proprio a questo scopo che la legge affidava la funzione sacrificale ai sacerdoti, uomini consacrati a Dio, che avevano anche il compito di discernere il sacro dal profano³⁹.

3. *La santità-comunione del NT*

Che cosa accade quando Gesù incrina questo sistema di separazione tra sacro e profano in nome di una *santità essenzialmente morale*? Che cosa avviene quando, in nome della misericordia di Dio per i peccatori, Gesù non solo non vive separato dagli impuri, ma va a mangiare a casa di «pubblicani e peccatori»?⁴⁰ Agli avversari che criticano il suo comportamento “dissacrante”, risponde con l'insegnamento del profeta Osea: «An-

³⁷ Cf spec. 1 Re 8,30.39; 2 Cr 30,27; Tb 5,17; 2 Mac 3,39; At 7,49.

³⁸ Cf, ad es., Lv 4-5; 16; 17,10-12; Is 6,5-7.

³⁹ Cf Lv 10,10; Ez 22,26 e 44,23.

⁴⁰ Mt 9,10 (// Mc 2,15; Lc 5,29).

date dunque e imparate che cosa significhi: “Misericordia io voglio e non sacrificio!”. Infatti non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori»⁴¹. Che cosa capita, poi, quando in obbedienza al desiderio salvifico universale del Dio-*Abbà*, Gesù non si limita a guarire miracolosamente i lebbrosi; ma, infrangendo il divieto mosaico, li sana toccandoli?⁴²

«Irradiazione della gloria» di Dio (Eb 1,3), Cristo ha rivelato, nel modo più nitido possibile, che la vera differenza tra Dio e le sue creature sta nell'*agápē* onnipotente e incondizionata che egli «è» (1 Gv 4,8.16). La santità di Dio “si toccava” con mano nei gesti di straordinaria misericordia compiuti dal Figlio suo, anche a favore di lebbrosi da lui non solo sanati⁴³, ma anche salvati⁴⁴. La stessa santità di Gesù, «santo, innocente, immacolato» (Eb 7,26), rivelazione definitiva e insuperabile (cf Gv 1,18) della santità di Dio, non lo portava a estraniarsi da «questo mondo malvagio» (Gal 1,4). Al contrario, in piena conformità alla volontà salvifica universale di Dio, egli era diventato partecipe del «sangue» e della «carne» degli uomini (Eb 2,14), fino a essere «provato in tutto similmente» a loro, senza però commettere mai peccato (4,15; cf 2,17-18).

4. *Sacrifici nell'orizzonte della santità-comunione*

Alla luce di *questa progressione della rivelazione dalla “santità-separazione” alla “santità-comunione”*, comprendiamo l'uso che Eb fa, in modo originale e “sistematico”, del linguaggio sacrificale per comunicare il valore salvifico della vita e soprattutto della morte e della risurrezione di Cristo (cf 12,2). In particolare, Eb scopre nell'esistenza di Cristo la coincidenza di una vita giusta (cf Lc 23,47) con un culto gradito a Dio, ovvero – secondo l'esortazione rivolta ai cristiani da Eb 13,15-16 – la perfetta armonia tra «il sacrificio di lode, cioè il frutto di labbra che confessano il nome» di Dio⁴⁵, e la «beneficenza» e la «condivisione» vissute nei confronti del prossimo. Conseguentemente, questa comunione santificante

⁴¹ Mt 9,13, che cita Os 6,6.

⁴² Mt 8,3; cf // Mc 1,41; Lc 5,13.

⁴³ Cf Mt 8,2-3 (// Mc 1,40-42; Lc 5,12-13); Mt 11,5 (// Lc 7,22), in cui ricorre il verbo *katharizein* («sanare»).

⁴⁴ Cf Lc 17,12-19, in cui dei dieci lebbrosi «sanati» (vv. 14.17; cf v. 15) uno solo è anche «salvato» (v. 19) per la sua fede riconoscente in Gesù.

⁴⁵ Cf Os 14,3 (LXX).

con il Padre e con i fratelli, per mantenere la quale il Figlio di Dio fatto uomo ha offerto la propria vita, ha reso il suo sacrificio efficace in vista della salvezza sua e di tutti coloro che gli obbediscono (cf 5,9). Così Cristo è entrato in comunione celeste con Dio e ha consentito di accedervi a tutti i credenti in lui.

È proprio la “santità-comunione” di Cristo il punto di partenza della critica rivolta da Eb al sacerdozio dell’AT. Stando a vari testi anticotestamentari, per elevare sacrifici al Signore non era necessario che il sacerdote (o il sommo sacerdote) fosse virtuoso. Era sufficiente che, nel lasso di tempo in cui svolgeva le funzioni cultuali, fosse in uno stato di purità rituale⁴⁶. Al contrario, per Eb, ciò che ha consentito a Cristo di portare a termine in modo efficace la mediazione sacerdotale della salvezza è stata la sua santità morale, cioè la sua obbedienza alla volontà salvifica universale del Padre e la sua conseguente solidarietà con gli altri. Tenuto conto di ciò, Eb sostiene che nella misura in cui i sacerdoti erano intrisi di peccato, non potessero entrare in comunione con Dio né in un rapporto di solidarietà con il popolo. Il peccato infrange l’alleanza con Dio e causa divisioni tra gli uomini⁴⁷. È precisamente in questa *incapacità dei sacerdoti peccatori di vivere in comunione con Dio e con il popolo* che Eb individua il *primo limite* del sistema sacrificale dell’AT.

Il suo *secondo limite*, denunciato da Eb, sta nel fatto che è «impossibile (*adýnaton*) che del sangue di tori e di capri tolga i peccati» degli uomini (10,4). Effettivamente, dal punto di vista della santità morale di Cristo, emerge dal sistema sacrificale dell’AT una disparità tra il fine salvifico che si voleva raggiungere e i mezzi utilizzati a quello scopo. Il fine era spirituale: purificare dai peccati la coscienza degli offerenti per consentire loro di mantenersi in comunione con lui. Invece, il mezzo usato era “carnale”: i sacrifici offerti al Signore erano «riti di carne» (9,10), ossia offerte di animali senza coscienza. Perciò tali sacrifici non potevano di per sé stessi purificare dai peccati la coscienza degli offerenti.

L’*ultimo limite* dei sacrifici antichi messo allo scoperto da Eb dipende dal fatto che non può esserci comunione tra le vittime morte e il «Dio vivente»⁴⁸. Come fanno degli animali immolati a entrare in comunione

⁴⁶ Cf, ad es., Lv 21,1-4.7.11-12; 22,2-9.

⁴⁷ Basti ricordare le multiformi divisioni causate nell’umanità dal peccato di Adamo ed Eva. Cf Gn 3-11; Sap 2,24; Rm 5,12-21.

⁴⁸ Eb 3,12; 9,14; 10,31; 12,22.

con Dio, così da favorirne l'alleanza con gli offerenti? Come il predicatore precisa a riguardo del sacrificio di Abele (cf 11,4), *solo la fede consente di sacrificare in modo gradito a Dio. Senza la fede dell'offerente, il sacrificio in quanto tale si riduce a rito esteriore, incapace di favorirne la salvezza.* Tra i vari passi dell'AT in cui il Signore rimproverava chi gli offriva sacrifici senza obbedire alla sua volontà⁴⁹, Eb cita il Sal 39(40),7-8 (LXX):

Tu[, Dio,] non hai voluto né sacrificio né offerta, un corpo invece mi hai preparato. Non hai gradito né olocausti né sacrifici per il peccato. Allora ho detto: «Ecco, io vengo [...] per fare, o Dio, la tua volontà» (Eb 10,5-7).

Già gli antichi profeti, pur non intendendo abrogare l'apparato sacrificale né misconoscerne l'ispirazione divina, avevano denunciato l'incoerenza peccaminosa di sacrifici eseguiti in modo ineccepibile sul piano rituale, ma che non coinvolgevano la coscienza degli offerenti. Il Signore era disgustato da un culto sacrificale connivente con una serie reiterata di peccati personali e d'ingiustizie sociali.

Alla luce della "santità-comunione" vissuta da Cristo fino alla morte e sull'onda lunga della predicazione profetica, l'autore di Eb ritiene che a rendere i sacrifici dell'AT inefficaci per ottenere in dono la salvezza fosse il loro carattere "carnale" ed esteriore, per cui *le vittime animali morte non potevano di per sé stesse entrare in comunione con il Dio vivente e non erano in grado di purificare dai peccati la coscienza né degli offerenti né dei sacerdoti.* Sono precisamente questi limiti degli antichi sacrifici a essere stati superati dal sacrificio di Cristo, che, oltre a essere *cruento*, è stato *personale, esistenziale e spirituale.*

V. PROGRESSIONE: EFFICACIA SALVIFICA DEL SACRIFICIO DI CRISTO

1. *Sacrificio personale di Cristo*

Anzitutto, Cristo elevò al Padre un sacrificio *personale ed esistenziale* perché non gli immolò un animale, ma gli «offrì sé stesso» (Eb 9,14). Divenne egli stesso la vittima sacrificale. In questo senso, il suo sacrificio non fu semplicemente un gesto esteriore, uno degli innumerevoli «riti di carne» animale, ma perfezionò la sua stessa coscienza (cf 5,9; 7,28).

⁴⁹ Cf spec. Is 1,11-17; Ger 6,20; 7,22; Os 6,6; Am 5,22.25; Sal 50,13-15; 51,18-19.

Perché Cristo ha potuto «offrire sé stesso»? Perché era davvero una vittima «senza macchia» (*ámōmos*, 9,14) e, di conseguenza, Dio ha gradito l'offerta della sua vita. Nella versione dell'AT secondo i Settanta, l'aggettivo greco *ámōmos* era utilizzato, specialmente nella legge di Mosè, per indicare l'assenza di difetti fisici nelle vittime sacrificali⁵⁰. Eb, invece, attribuendo a Cristo questo termine tipicamente sacrificale, lo reinterpreta, sostituendone il significato fisico con quello morale: Cristo era «immacolato» perché, pur «essendo stato provato» e «tentato (*pepeirasménon*) in tutto similmente» a noi, non aveva mai commesso peccato (4,15; cf 2,18). Perciò divenne un sommo sacerdote «santo, innocente, immacolato»⁵¹. Ma proprio per la sua santità morale, ha potuto elevare sé stesso come vittima sacrificale gradita a Dio, senza dover offrire il sangue degli animali (cf 9,12), come facevano invece i sacerdoti antichi, essendo peccatori (cf 5,2-3) e quindi indegni di accedere a Dio.

Interpretando poi il Sal 39(40),7-9 (LXX) in riferimento a Cristo, il predicatore vi mette in luce il rifiuto espresso da Dio per vari generi di sacrifici («Sacrificio e offerta tu non volesti [...]; olocausto e sacrifici per il peccato non gradisti», Eb 10,5-6; cf v. 8). Ma soprattutto Eb svela l'implicita preferenza divina per un'offerta di carattere personale («Allora dissi: "Ecco, io vengo [...], per fare, Dio, la tua volontà"», v. 7; cf v. 9). Solo questo genere di sacrificio piace al Signore, proprio perché coincide con l'adempimento della sua volontà⁵². L'offerta evocata dal Sal 39(40) è così interpretata da Eb come prefigurazione profetica del sacrificio di sé compiuto nella passione da Cristo, il quale sancisce così l'abrogazione del culto antico:

Così egli [= Cristo] abolisce il primo sacrificio per costituire quello nuovo. Mediante quella volontà [di Dio] siamo stati santificati per mezzo dell'offerta del corpo di Gesù Cristo, una volta per sempre (10,9-10).

⁵⁰ Cf, ad es., Es 29,1; Lv 1,3.10.

⁵¹ Eb 7,26; cf 1 Pt 1,19. Con un analogo significato morale, l'aggettivo *ámōmos* («senza macchia») ricorre, ad es., nei Sal 14(15),2 e 17(18),24 (LXX).

⁵² Cf Eb 5,8; Mt 26,39.42 (// Mc 14,36.39; Lc 22,42); Gv 4,34; 5,30; 6,38; Fil 2,8.

2. *Sacrificio esistenziale di Cristo*

L'originalità della citazione del Sal 39(40),7-9 sta nell'essere messa dal predicatore sulle labbra del Figlio di Dio nel processo dell'incarnazione («entrando nel mondo», Eb 10,5). In quel contesto, il Figlio dice al Padre: «Mi adattasti un corpo» (v. 5). Per comprendere fino in fondo il sacrificio di Cristo, è decisivo questo accostamento tra l'espressione del desiderio fondamentale del Figlio di obbedire alla volontà divina e il suo riconoscimento di aver ricevuto un corpo «adattatogli» dal Padre. L'accostamento lascia intuire che *la dimensione sacrificale ha segnato fin dall'incarnazione l'intera esistenza terrena del Figlio di Dio*, venendo a coincidere in radice con l'opzione fondamentale di obbedire in tutto ai desideri salvifici del Padre.

Più esattamente: per Cristo, la dinamica sacrificale, che si sarebbe determinata nella passione come offerta sacrificale (*prosenégkas*) di «preghiere e suppliche con un forte grido e lacrime» (5,7) e, più radicalmente, come offerta sacrificale (*prosénegken*) della propria vita (9,14), ha il suo momento aurorale nell'incarnazione. «Irradiazione della gloria» di Dio e «impronta della sua sostanza» (1,3), il Figlio non poté non patire il processo di «assimilazione» agli uomini (2,17; cf 4,15) e l'assunzione reale del loro «sangue» e della loro «carne» (2,14). Ma «prendere» un corpo di carne e sangue, che per di più gli era stato «adattato» da un altro – cioè dal Padre (cf 10,5) –, fu soltanto l'inizio per il Figlio dell'«abbassamento»⁵³ e dello «svuotamento», che l'avrebbe condotto «alla morte e a una morte di croce» (Fil 2,7-8).

Dall'incarnazione alla croce, la dinamica sacrificale di Cristo coincise in definitiva con il voler prendere parte alle stesse esperienze degli altri uomini (cf Eb 2,14) in conformità alla volontà divina. La dimensione sacrificale dell'esistenza di Gesù si è concretizzata in tutta una serie di privazioni, culminate nella passione, in cui «egli, di fronte alla gioia che gli era posta dinanzi, si sottopose alla croce» (12,2).

Tutto sommato, per Eb la disposizione sacrificale del Figlio, che si attua fin dall'incarnazione, corrispose all'*originaria oblazione della propria volontà*, in vista della realizzazione della volontà salvifica del Padre. Ma questa opzione fondamentale del Figlio, che Eb 10,5.7 esplicita facendogli proclamare nel momento del suo ingresso nel mondo il Sal 39(40),7-9,

⁵³ Eb 2,9; cf Sal 8,6 (LXX).

all'inizio è solo una dichiarazione d'intenti. Già l'"abbassamento" (cf Eb 2,9) del Figlio di Dio nella condizione umana ha costituito una prima radicale attuazione di tale dichiarazione. Ma poi le ha fatto seguito una serie di prove e sofferenze, oltre che di vere e proprie tentazioni⁵⁴. Attraverso questo sofferto e prolungato "abbassamento", Cristo è maturato nella sua singolare obbedienza filiale al Padre⁵⁵ ed è stato «perfezionato» nella sua umanità (2,10; 5,9; 7,28; cf 9,11). Però, *questo perfezionamento, frutto della dinamica sacrificale, è avvenuto in lui non in modo linearmente progressivo, bensì drammatico*, ossia all'interno del "dramma" storico del rapporto tra la sua libertà e quella del Padre, quella dello Spirito e quella – credente o incredula – di uomini, allora ancora soggetti alla schiavitù del diavolo (cf 2,14-15). Quindi, il desiderio originario del Figlio di fare docilmente la volontà del Padre si è trasformato, a partire dalle cose che patì, nella «virtù provata» dell'obbedienza⁵⁶, ossia in una maturazione della sua umanità.

Sta di fatto che nella passione questa dimensione sacrificale della vita di Cristo ha raggiunto l'attuazione più alta. *Non tanto perché Cristo fu privato ingiustamente della sua vita fisica*: concepire il sacrificio di Gesù solo in questi termini costituirebbe una riduzione indebita del suo senso. Si finirebbe per identificare il sacrificio di Cristo con una pura e semplice "privazione", fosse pure di un valore supremo com'è quello della vita. In realtà, la dimensione sacrificale dell'esistenza di Cristo è giunta alla massima realizzazione nella passione perché, in quel frangente – più che mai –, *egli ha sacrificato la propria volontà per realizzare amorevolmente quella del Padre, nella fiduciosa consapevolezza che soltanto in essa risiede la salvezza per sé e per tutti gli altri esseri umani* (cf 10,10). Detto altrimenti: durante la passione, Gesù ha inteso "sacrificare", cioè "rendere sacro" (*sacrum facere*), quanto gli stava capitando. In conformità all'intenzione salvifica universale del Padre (cf 2,10), *il Figlio ha voluto dare valore salvifico persino alle realtà in sé stesse negative della sofferenza e della morte in croce*, che i suoi nemici gli stavano ingiustamente infliggendo. Gesù ha desiderato trasformare la vergognosa perdita della sua vita in una realtà positiva, "sacrosanta", innervandola intenzionalmente di *agápē* verso il Padre e verso gli altri, nonostante l'avversione omicida manifestatagli da molti.

⁵⁴ Mt 4,1-11 (// Lc 4,1-13); Mc 1,13.

⁵⁵ Cf spec. Lc 2,40.52.

⁵⁶ Cf Eb 5,8; cf Rm 5,3-4.

Pregando con *eulábeia*, ossia con il desiderio di «accogliere» (*lambánein*) «bene» (*eu-*) la volontà salvifica di Dio (5,7), comunque essa si fosse determinata, il Figlio non ha imposto nulla al Padre. Lo lascia intendere il testo sintatticamente tormentato di Eb 5,7-8, che non esplicita che cosa abbia chiesto effettivamente Gesù al Padre in quel frangente:

Nei giorni della sua vita terrena egli [= Cristo] offrì preghiere e suppliche, con forti grida e lacrime, a Dio che poteva salvarlo da morte e, per il suo pieno abbandono (*eulábeia*) a lui, venne esaudito. Pur essendo Figlio, imparò l'obbedienza da ciò che patì.

La preghiera angosciata è stata vissuta da Gesù come un'offerta sacrificale a Dio (cf Eb 5,7). Si è così purificata progressivamente⁵⁷ – non senza «forti grida e lacrime» (5,7) e sudore quasi di sangue (cf Lc 22,44) – dall'iniziale richiesta di allontanare il «calice» amaro della sofferenza e della morte vergognosa e ingiusta⁵⁸. Si è trasformata in un atto “silenzioso” di affidamento al Padre, volto a lasciargli determinare il modo per attuare la salvezza. Non sembra casuale, allora, il “non detto” di Eb 5,7 sul contenuto della preghiera di Gesù: la sua invocazione si è fatta silenzio di affidamento incondizionato al Padre, “svuotamento”⁵⁹ delle proprie pur umane aspettative di salvezza, «buona accettazione» della volontà divina, qualunque essa fosse. Così facendo, Cristo «imparò l'obbedienza [a Dio] dalle cose che patì» (5,8). Superò cioè la tentazione fondamentale che, fin dall'inizio del suo ministero pubblico⁶⁰, aveva segnato la sua missione: cercare di salvare sé stesso con le proprie forze, percorrendo la via spaziosa del messianismo miracolistico. Ma l'autosalvezza non è possibile ad alcun uomo, come Gesù stesso aveva insegnato ai suoi: «Chi cercherà di salvare la propria vita la perderà»⁶¹. Senza cedere a questa illusoria tentazione demoniaca, secondo quanto peraltro spingevano a fare le beffe degli avversari sotto la croce e la richiesta interessata del malfattore accanto a lui⁶², Gesù si è arreso completamente a Dio⁶³, che solo «poteva salvarlo

⁵⁷ Cf Mt 26,39.42.44 (// Mc 14,36.39; Lc 22,42.44).

⁵⁸ Mt 26,39.42 (// Mc 14,36; Lc 22,42); cf Mt 20,22 (//Mc 10,38).

⁵⁹ Cf Fil 2,7.

⁶⁰ Cf Mt 4,1-11 (//Lc 4,1-13).

⁶¹ Lc 17,33 (// Mt 10,39; Mc 8,35); cf Gv 12,25.

⁶² Cf Mt 27,40.42 (// Mc 15,30-31; Lc 23,35.39).

⁶³ Cf Lc 23,46.

dalla morte» (5,7). In questo modo, l'obbedienza singolarmente filiale di Cristo al Dio cui «tutto è possibile»⁶⁴ è diventata una «virtù provata», passando attraverso *l'oblazione della volontà, soggiacente al sacrificio della stessa vita*.

Per questo motivo, la preghiera di Cristo è stata esaudita dal Padre (*eisakoustheís*, 5,7), sia pure in modo paradossale: Dio lo ha sì salvato dalla morte, ma senza salvaguardarlo dalla passione e dalla pena capitale del maledetto dalla legge.

Questo esaudimento divino è dovuto al fatto che *Cristo ha voluto dare alla propria morte un'intenzione salvifica universale* conforme alla volontà del Padre di portare tutti i suoi figli alla gloria (2,10). Così Gesù ha trasformato la sua pena capitale ingiusta in un *sacrificio di comunione* con Dio e con gli uomini.

Non solo, ma l'esaudimento divino delle suppliche di Gesù inizia dal fatto che egli è stato «perfezionato» (*teleiōtheís*, 5,9) anzitutto nella sua relazione singolarmente filiale con Dio. Di per sé, Cristo non necessitava della «pedagogia del Signore»⁶⁵, il quale – secondo un antico proverbio d'Israele⁶⁶ – «corregge (*paideúei*) colui che egli ama e flagella ogni figlio che egli accoglie» (12,6). Ma *Gesù era già il Figlio di Dio*⁶⁷ e non aveva bisogno di diventarlo mediante una sofferenza consentita a questo scopo da Dio. Ma allora perché, «pur (*kaíper*) essendo Figlio» (5,8), egli affrontò la passione e la croce? Lo fece solo per salvare i peccatori (cf 2,10; 5,9; 7,25). «Infatti, mentre noi eravamo ancora peccatori, Cristo morì per gli empi nel tempo stabilito»⁶⁸. Dunque, soffrendo fino alla morte per amore dei suoi fratelli (cf 2,11), egli fu «perfezionato» nella capacità di «sentire giusta compassione» per i peccatori (5,2). Grazie a questa sua capacità, che, una volta acquisita, è restata in lui anche nella sua attuale condizione gloriosa⁶⁹, il Signore risorto, «per ciò che ha sofferto, [...] può portare soccorso a coloro che sono provati» (2,18).

⁶⁴ Cf Mt 19,26 (// Mc 10,27; Lc 18,27).

⁶⁵ Eb 12,5: *paidéías Kyriou* (cf v. 7-8.11).

⁶⁶ Pro 3,11.

⁶⁷ Eb 4,14; 6,6; 7,3; 10,29; cf 1,2.5.8; 3,6; 5,8; 7,28 e anche 1,6.

⁶⁸ Rm 5,6.

⁶⁹ Il tempo perfetto di *peirázein* di Eb 4,15 (*pepeirasménon*) lascia intendere che gli effetti positivi causati in Cristo dalle «prove» del passato permangono nel presente della sua condizione gloriosa.

In definitiva, in virtù della dinamica sacrificale che ha caratterizzato l'intera vicenda terrena di Cristo, la sua umanità è stata «perfezionata» dal Padre (2,10). Di per sé, «la carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio»⁷⁰. Tuttavia, la «carne» e il «sangue» assunti dal Figlio (2,14), «saggiati come oro nel crogiuolo» della sofferenza e «graditi [a Dio] come un olocausto»⁷¹, sono stati da lui «perfezionati». In questo modo, il Padre, risuscitando Cristo dai morti, gli ha consentito di accedere alla comunione trascendente ed eterna con lui e di diventare una «strada nuova e vivente» per permettere anche agli altri uomini di prendervi parte.

3. Sacrificio “spirituale” di Cristo

Il sacrificio di Cristo ha avuto questa efficacia salvifica perché è stato “spirituale”, come precisa Eb 9,14: «Cristo offrì sé stesso mediante uno Spirito eterno (*dià Pneúmatos aiōníou*)»⁷², ossia mediante lo Spirito santo⁷³. Il predicatore intende lo Spirito come una specie di potenza ascensionale, capace di far salire la vittima verso il “cielo”, cioè verso la comunione trascendente di Dio⁷⁴.

In effetti, nell'AT, il modo principale per far ascendere verso Dio le vittime immolate era la combustione. Il loro profumo si levava gradito a lui, che abitava – metaforicamente – in cielo⁷⁵. Si potrebbe dire, sempre in termini metaforici, che fosse il fuoco a dare alla vittima l'energia necessaria per ascendere verso Dio.

⁷⁰ 1 Cor 15,50.

⁷¹ Cf Sap 3,6.

⁷² È probabile che l'aggettivo «eterno», attribuito allo Spirito al posto del più consueto «santo» (cf Eb 2,4; 3,7; 6,4; 9,8; 10,15), rimandi alla «redenzione eterna» (9,12), all'«eredità eterna» (v. 15) e al sacerdozio «per l'eternità» (5,6; 6,20; 7,17.21).

⁷³ In tutta la Bibbia l'espressione «Spirito eterno» ricorre solo in Eb 9,14 e si riferisce molto verosimilmente allo Spirito santo, come sostengono, sulla scia dei padri greci, molti biblisti contemporanei, tra cui A. VANHOYE, «L'azione dello Spirito Santo nella passione di Cristo secondo l'Epistola agli Ebrei (comunicazione)», in J. SARAIVA MARTINS (ed.), *Credo in Spiritum Sanctum [...], Vol. I* (= Teologia e Filosofia 6), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1983, 759-773, spec. 760-765; ID., «Esprit éternel et feu du sacrifice en He 9,14», *Bib.* 64 (1983) 263-274.

⁷⁴ Cf A. VANHOYE, «Azione», 763-765.

⁷⁵ Cf, ad es., Gn 8,21.

Ma stando a certi passi dell'AT⁷⁶, un fuoco appiccato dall'essere umano non è sufficiente per far salire al Signore la vittima animale. Per questo motivo, si credeva che, specialmente in alcune occasioni importanti, Dio stesso, durante il rito sacrificale, inviasse un fuoco celeste per bruciare la vittima immolata sull'altare. Ciò si era verificato già quando si era inaugurato il culto israelitico ai tempi dell'esodo del popolo verso la terra promessa: «Un fuoco era uscito dalla presenza del Signore e aveva consumato sull'altare l'olocausto e le parti grasse» (Lv 9,24). Lo stesso evento si era ripetuto nel giorno solenne della dedicazione del tempio del re Salomone: «Appena Salomone aveva finito di pregare, era caduto dal cielo il fuoco, che aveva consumato l'olocausto e le altre vittime»⁷⁷.

Da questi racconti affiora una profonda intuizione teologica: l'essere umano non è capace con le sole sue forze di “sacri-ficare”, cioè di “rendere sacro” qualcosa per il Signore. *L'uomo può soltanto affidarsi a lui, disponendosi ad accogliere un suo intervento santificatore*. Perché un'offerta umana sia accolta favorevolmente da Dio, occorre che egli stesso, per mezzo di un fuoco celeste, la “renda sacra” e la faccia salire in “cielo”, cioè le consenta di passare nella sua trascendenza.

L'intuizione teologica era fine, anche se piuttosto equivocabile: il fuoco celeste poteva essere immaginato materialisticamente come un fulmine che bruciava le vittime animali. In ogni caso, non è escluso che l'autore di Eb avesse in mente questi passi dell'AT, quando ha colto l'azione dello Spirito all'interno del sacrificio di sé compiuto da Cristo nella passione. Questo sacrificio non è avvenuto attraverso un fuoco celeste – come si narrava in alcuni passi dell'AT –, bensì «mediante lo Spirito eterno»⁷⁸. Docile al suo influsso, Gesù ha voluto che la sua morte fosse un sacrificio elevato al Padre per la «redenzione eterna» dell'intera umanità (Eb 9,12).

4. Sacrificio con il sangue di Cristo

Aiutato dallo Spirito, Cristo ha accettato coraggiosamente che il suo sangue venisse versato dagli avversari. Il suo sacrificio, quindi, è stato cruento come gli antichi sacrifici, perché «senza effusione di sangue, non

⁷⁶ Significative sono le vicende narrate in 1 Re 18,38-39 e, ancor più, in 2 Mac 1,18-36.

⁷⁷ 2 Cr 7,1; cf anche 2 Mac 2,10.

⁷⁸ Così A. VANHOYE, *Prêtres*, 223.

avviene remissione» dei peccati (9,22). In questo senso, per Eb il sangue di Cristo versato nella passione è diventato il «sangue dell'alleanza» tra Dio e gli uomini (10,29; 13,20; cf 9,20), perché effettivamente ha purificato dai peccati le coscienze degli uomini (9,14). Però *la capacità salvifica del sangue di Gesù è stata dovuta alla sua offerta personale ed esistenziale*, non al valore sacro attribuito al sangue nell'AT. Il valore espiatorio del sangue di Cristo è derivato dall'intenzione salvifica che egli ha voluto dare al suo spargimento. È causato cioè dall'obbedienza incondizionata del Figlio al desiderio salvifico del Padre e, di conseguenza, dalla sua solidarietà altrettanto incondizionata con gli altri uomini.

In quest'ottica, Eb capovolge il modo anticotestamentario di intendere l'efficacia espiatoria del sangue delle vittime sacrificate. Fin dall'antica prassi sacrificale di Israele, il valore dei sacrifici di espiazione e di alleanza era fondato sulla legge mosaica, per la quale il sangue era un elemento sacro. Invece, per Eb, a fondare la capacità del sangue di Cristo di espiare i peccati e di favorire la comunione con Dio è unicamente la sua intenzione oblativa. Sottolineando ciò, Eb favorisce, anche a questo livello, il superamento di una visione della santità piuttosto arcaica e, per lo meno, fraintendibile in senso fisicista – per cui il sangue *in quanto tale* sarebbe sacro –, così com'era presupposta nella prassi sacrificale anticotestamentaria⁷⁹. Il motivo per cui la rivelazione anticotestamentaria attribuiva al sangue un valore sacro stava nel suo legame inscindibile con la vita; e dato che la vita ha la sua origine in Dio, il sangue entrava immediatamente a far parte dell'ambito del sacro. Uno tra gli asserti più eloquenti, da questo punto di vista, si trova in Lv 17,11, secondo cui «lo spirito vitale (*nepheš*) della carne è nel sangue»⁸⁰. È verosimile che questo legame del sangue con lo «spirito di vita» fosse immaginato sulla base di esperienze valide per una mentalità prescientifica com'era quella dell'AT: quando in un ambiente freddo si versa del sangue ancora caldo, esso emette un certo vapore, che può sembrare spirito. D'altronde, chi perde molto sangue, muore. Perciò si riteneva che il sangue contenesse uno spirito vitale⁸¹. Si capisce, allora, il motivo per cui nell'AT si sperava di ottenere l'espiazione

⁷⁹ Cf A. VANHOYE, «Sangue e Spirito nell'Epistola agli Ebrei», in F. VATTIONI (ed.), *Atti*, II, 829-841, spec. 834.

⁸⁰ Cf Lv 17,14 e Dt 12,23.

⁸¹ Cf A. VANHOYE, «Sangue», 832.

divina dei peccati attraverso il sangue, secondo quanto Dio stesso aveva spiegato in Lv 17,11:

[...] lo spirito vitale della carne [è] in quel sangue. E io l'ho dato a voi sull'altare per espiare (*l'kappēr*) per i vostri spiriti vitali, perché quel sangue espia (*y'kappēr*) per mezzo dello spirito vitale.

Su questo principio si fonda la normativa sacrificale dell'AT, che stabilisce l'uso del sangue nelle celebrazioni sacrificali d'intento espiatorio.

Ma come veniva intesa l'espiazione dei peccati? Secondo alcuni filologi⁸², sarebbero tre i significati – tra loro complementari – del verbo ebraico *kippēr*, che designa l'espiazione dei peccati. Il primo è «coprire», come nella radice araba *kafara*. Il secondo, proveniente dalla radice accadica *kuppuru*, è «cancellare». Il terzo significato è «liberare mediante un sostituto» e viene fatto risalire a un sostantivo ebraico della stessa radice *kpr*, cioè *kōper*, che indica il «denaro per il riscatto». Tenuto conto di ciò, diventa più chiaro il valore espiatorio degli antichi sacrifici. Vi si usava il sangue perché era sacro. Ovviamente, non si prendeva il sangue degli uomini, ma quello di determinati animali, istituendo un *legame sostitutivo tra l'offerente e la vittima*⁸³. Probabilmente era proprio per attestare questo legame che, in certe occasioni, l'offerente imponeva la mano sulla testa della vittima⁸⁴. Dunque,

l'essenza del sacrificio nelle religioni naturali, compresa quella di Israele, si fonda sull'idea della sostituzione; ma come possono i sacrifici animali o le offerte di primizie rappresentare e sostituire l'uomo, ottenere la sua espiazione? Tutto ciò non è vera rappresentanza, ma un surrogato; il culto così inteso risulta un culto sostitutivo, cui in qualche modo manca l'essenziale⁸⁵.

L'autore di Eb, invece, ritiene che per santificare gli uomini peccatori (cf 10,10.14), sia stata necessaria la generosità incondizionata del Figlio di Dio fatto uomo, che ha lasciato che il suo sangue fosse versato per la loro

⁸² Cf, ad es., R.J. THOMPSON - O. BETZ, «Sacrificio: I. Nell'Antico Testamento», in G.L. PRATO - A.M. PIAZZONI - P. OCCHIPINTI (edd.), *Grande enciclopedia illustrata della Bibbia*, Vol. 3, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997 (or. ted.: 1989), 235-243, spec. 241-242.

⁸³ Cf Lv 17,11.

⁸⁴ Cf, ad es., Lv 1,4.

⁸⁵ J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia* (= Parola e Liturgia 33), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001² (2001; or. ted.: 2000), 33.

salvezza⁸⁶. Durante la passione, la sua generosità è stata rinvigorita dallo Spirito (cf 9,14), al quale Cristo si è aperto con docilità nella preghiera (cf 5,7). E lo Spirito l'ha persuaso ad accettare che il suo sangue venisse versato per consentire agli uomini peccatori di essere perdonati dal Padre. È precisamente per questo impulso di carità dello Spirito, quasi un fuoco celeste, che il sangue di Cristo è diventato il «sangue dell'alleanza» (10,29; cf 9,20) «eterna» (13,20) tra Dio e gli uomini.

In questo modo, il nesso anticotestamentario del sangue con lo spirito vitale è pervenuto al suo compimento nel legame del sangue di Cristo con lo Spirito santo. Avendo già riconosciuto in 5,7 l'atteggiamento sacrificale di Gesù nel Getsemani e sulla croce, l'autore di Eb precisa in 9,14 che tale atteggiamento fu suscitato e rinvigorito in lui dallo Spirito santo. In questo senso, *il sacrificio cruento di Gesù è stato essenzialmente spirituale*. Di conseguenza, a differenza del sangue degli animali immolati nei sacrifici anticotestamentari (cf 9,9-10), quello di Cristo ha acquisito, grazie all'azione dello «Spirito eterno» nel suo cuore⁸⁷, la capacità di ottenere una «redenzione eterna» (9,12) di proporzioni universali.

Si è visto come, per Eb, l'inefficacia salvifica del sistema culturale dell'AT fosse dovuta al fatto che non poteva esserci un effettivo legame tra la vittima animale incosciente e la coscienza dell'offerente, che doveva essere purificata dai peccati. Perché, allora, il sangue di Cristo è riuscito a purificare le coscienze degli uomini dalle «opere morte», ossia dai peccati (9,14)? Di sicuro, se Cristo non si fosse aperto nella preghiera all'attività santificatrice dello Spirito, anche il suo sangue sarebbe rimasto soltanto una realtà biologica. Non avrebbe avuto alcun rapporto con le coscienze degli altri uomini, che di per sé sono realtà spirituali⁸⁸. Invece, lo Spirito ha consolidato in lui una solidarietà tale verso gli altri uomini, da aiutarlo a non vergognarsi, nonostante i loro peccati, «di chiamarli fratelli» (2,11). Accondiscendendo a questa mozione dello Spirito, Gesù, «dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine» (Gv 13,1). Per questo legame di *agápē* con i peccatori, che Gesù, aiutato dallo Spirito⁸⁹, ha mantenuto saldo fino alla morte, gli effetti salvifici del suo sacrificio perso-

⁸⁶ Cf Mt 26,28; Mc 14,24.

⁸⁷ Cf spec. Ez 11,19; 36,26-27; Rm 8,14-16; Gal 4,6.

⁸⁸ Cf A. VANHOYE, «Sangue», 830.

⁸⁹ Lc 4,1: «Gesù, pieno di Spirito santo, si allontanò dal Giordano ed era guidato dallo Spirito».

nale hanno raggiunto, mediante lo stesso Spirito, anche gli altri uomini, perdonandone i peccati (cf Gv 20,22-23). In questa maniera, *i credenti in Cristo sono stati «perfezionati» da lui nelle loro coscienze, effettivamente purificate dai peccati* (Eb 10,14).

In sintesi: dato che il sacrificio cruento di Cristo è stato personale, esistenziale e spirituale, la mediazione da lui portata a termine si è rivelata universalmente efficace dal punto di vista salvifico. Con questo suo unico sacrificio, Gesù ha mediato in modo definitivo l'alleanza di Dio con tutti gli uomini. Ha dischiuso loro la possibilità di entrare in comunione "celeste" con il Padre (cf 10,19-20) e ha conseguito per loro il dono divino della salvezza eterna (cf 2,10; 5,9).

VI. POTENZIALITÀ DEL LINGUAGGIO SACRIFICALE IN AMBITO CRISTOLOGICO

La precedente analisi dell'originale prospettiva sacrificale della cristologia di Eb ci consente di mostrare come essa non corrisponda a quanto il filosofo Giovanni Ferretti (1933-) ha definito «mentalità sacrificale», vale a dire «l'attribuzione di un valore religiosamente positivo al momento distruttivo della sofferenza, che sarebbe in quanto tale gradita a Dio o richiesta come giusto risarcimento per i peccati commessi»⁹⁰. Che la spiritualità cristiana debba abbandonare la «mentalità sacrificale» così intesa rimane effettivamente un impegno inderogabile per la Chiesa odierna e *in primis* per i teologi. Tuttavia una mentalità del genere dev'essere accantonata dalla Chiesa perché eleva il sacrificio – come ha denunciato, sia pure da un altro punto di vista, lo psicanalista Massimo Recalcati (1959-) – a meta perversa della pulsione della persona umana⁹¹. Ciò nonostante, questa doverosa purificazione della comunicazione ecclesiale sul mistero salvifico di Cristo non necessita di una rimozione dell'interpretazione sacrificale della sua morte in croce. Rinunciando a tale interpretazione, si perderebbero aspetti tutt'altro che secondari della comprensione della salvezza cristiana, rivelati soprattutto dalla cristologia sacerdotale di Eb. Certo è che, per comunicare in modo comprensibile questi aspetti soteriologici alla coscienza cristiana odierna, occorre un incremento di creatività sia teologica che pastorale.

⁹⁰ G. FERRETTI, *Spiritualità*, 6.

⁹¹ Si tratta della tesi del saggio di M. RECALCATI, *Contro il sacrificio. Al di là del fantasma sacrificale*, Raffaello Cortina, Milano 2017.

Ribadito ciò, abbiamo visto come, grazie alla reinterpretazione cui Eb sottopone la categoria anticotestamentaria di “sacrificio”, la morte di Gesù è stata intensamente illuminata in alcune sue sfaccettature salvifiche. Non è più riducibile così a una mera esecuzione capitale, vergognosa (11,26; 12,2), maledetta dalla legge mosaica⁹² e, per di più, inflitta ingiustamente a un innocente «che non aveva conosciuto peccato» (2 Cor 5,21). Da un lato, nella morte e nella risurrezione di Cristo *la dinamica sacrificale*, ispirata dallo Spirito nell’AT (cf Eb 9,8), *perviene al suo compimento salvifico definitivo*. La morte di Cristo attua e rivela il sacrificio autentico di cui Dio si compiace. Dall’altro lato, *la categoria anticotestamentaria di “sacrificio” consente di comprendere* – per quanto possibile – molteplici aspetti del mistero della *morte in croce di Cristo*, che comunque rimane «scandalo per i Giudei e stupidità per i pagani» (1 Cor 1,23).

1. *Sacrificio di espiazione*

Lo stesso G. Ferretti, da cui ha preso spunto la nostra indagine, non può non riconoscere che

nella metafora del sacrificio [...] venga conservata l’originaria intenzionalità religiosa di comunione con Dio, di desiderio di riconciliazione, di perdono, di amore di dedizione che era il movente profondo dei sacrifici antichi; nonostante tutti i loro limiti [...] e le loro ambiguità⁹³.

Effettivamente, in continuità con le finalità dei sacrifici dell’AT, l’autore di Eb ha colto che la morte e la risurrezione di Cristo hanno avuto, in primo luogo, il valore di un *sacrificio di espiazione*, perché hanno ottenuto in dono da Dio il perdono dei peccatori (cf 9,28; 10,12).

2. *Sacrificio di alleanza*

In secondo luogo, la morte e la risurrezione di Gesù sono state interpretate da Eb come un *sacrificio di alleanza*, perché egli è morto proprio allo scopo di consentire agli uomini di tornare a vivere in comunione con Dio, dopo aver ricevuto da lui il perdono dei peccati. Anzi, la morte e la risurrezione di Cristo costituiscono il sacrificio dell’alleanza «nuova» (Eb 9,15;

⁹² Gal 3,13; cf Dt 21,23.

⁹³ G. FERRETTI, *Spiritualità*, 76.

12,24), «migliore» (8,6) ed «eterna» (13,20), promessa da Dio mediante il profeta Geremia⁹⁴, dopo che l'alleanza sinaitica era stata infranta più volte dai peccati degli Israeliti (cf 9,15-24; 13,20).

3. *Sacrificio di consacrazione sacerdotale*

In terzo luogo, Eb ha colto nella morte e nella glorificazione di Cristo il senso di un *sacrificio di consacrazione sacerdotale*. Dio ha operato nella sofferenza – da lui non causata – della passione di Cristo (cf 2,10) per consacrare Gesù come eterno «sommo sacerdote secondo l'ordine di Melchisedek» (5,10; 6,20), «perfezionandolo» nella sua umanità (2,10; 5,9; 7,28; 9,11).

Alla luce della versione greca dell'AT, il verbo *teleioûn*, usato da Eb per indicare il «perfezionamento» di Cristo, assume una connotazione marcatamente culturale. Difatti, nei passi del Pentateuco greco in cui compare⁹⁵, questo verbo, seguito da *tàs cheîras* («perfezionare le mani»), traduce il sintagma ebraico *millē' 'et-yad* («riempire la mano») e sintetizza il modo in cui avveniva il sacrificio di consacrazione sacerdotale. Il sostantivo corrispondente, *teleiōsis* («perfezionamento»), traduce l'ebraico *millū'îm* («riempimento») e designa tale sacrificio⁹⁶, così descritto nel Levitico:

[Mosè] prese il grasso, la coda, tutto il grasso aderente alle viscere, il lobo del fegato [...]. Poi mise tutte queste cose sulle mani di Aronne e sulle mani dei suoi figli e le agitò con l'agitazione rituale davanti al Signore. Mosè quindi le prese dalle loro mani e le bruciò sull'altare sopra l'olocausto dell'investitura⁹⁷, di soave odore, sacrificio consumato dal fuoco in onore del Signore (8,25-27).

Nel caso di Cristo, però, il sacrificio di consacrazione sacerdotale (*teleiōsis*) è consistito non in un rito, bensì in un processo di radicale «perfezionamento» personale⁹⁸. In virtù di questa maturazione della sua uma-

⁹⁴ Cf Ger 38(31),31-34 (LXX), citata da Eb 8,8-13.

⁹⁵ Il verbo ricorre in: Es 29,9.29.33.35; Lv 4,5; 8,33; 16,32; Nm 3,3.

⁹⁶ Il sostantivo ricorre in: Es 29,22.26.27.31.34; Lv 7,27 (7,37, TM); 8,21 (8,22, TM).26 (solo LXX). 27 (28, TM).28 (29, TM).31.33.

⁹⁷ TM: 'al-hā'ōlā millū'îm; LXX: tò holokaútōma tēs teleiōseōs.

⁹⁸ Cf spec. A. VANHOYE, *Prêtres*, 103.154-156.165.188-192.220.244; ID., *Situation du Christ. Hébreux 1-2* (= LeDiv 58), Cerf, Paris 1969, 320-328, seguito da numerosi bibliisti.

nità, il Crocifisso risorto ha potuto «attraversare i cieli» (4,14) ed entrare nel «santuario» della comunione gloriosa con Dio (cf 8,1-2; 9,11-12).

4. *Sacrificio di lode*

Infine, per Eb 2,12 e 13,15, la morte e la risurrezione di Gesù hanno anche il valore di un *sacrificio di ringraziamento e di lode* elevato a Dio per la salvezza ottenuta. Una volta assiso alla destra della Maestà divina (1,3; 8,1), Cristo risorto si rivolge al Padre con gratitudine, come aveva preannunciato il Sal 21(22),23 (LXX): «Annunzierò il tuo nome ai miei fratelli, in mezzo all'assemblea (*ekklesías*) ti loderò» (Eb 2,12). In comunione con lui, la Chiesa, assistita dallo Spirito⁹⁹, seguita a elevare a Dio nella celebrazione eucaristica il «sacrificium laudis»¹⁰⁰, o «sacrificium propitiatio- nis et laudis»¹⁰¹, o «sacrificium placationis et laudis»¹⁰².

VII. POTENZIALITÀ DEL LINGUAGGIO SACRIFICALE IN AMBITO ECCLESIOLOGICO

Dall'analisi esegetica dei passi più salienti di Eb sul sacrificio cruento, esistenziale, personale e spirituale di Cristo emerge che *il linguaggio sacrificale ha notevoli potenzialità concettuali e comunicative anche sul versante ecclesiologicalo*. In effetti, a riguardo della vita dei fedeli all'interno della comunità cristiana, si potrebbe istituire un dialogo costruttivo con la prospettiva psicanalitica di M. Recalcati. A suo parere, il «sacrificio simbolico», che anima le dinamiche educative della persona, sarebbe l'esperienza positiva che provoca la maturazione della vita animale verso quella autenticamente umana¹⁰³. Nella prospettiva cristiana, il credente

⁹⁹ Cf, ad es., *Missale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, cura Ioannis Pauli PP. II recognitum, editio typica tertia*, Typis Vaticanis, [In Civitate Vaticana] 2002 [= MR], 1182: *Missae votivae, 14. De omnibus Sanctis Apostolis, Super oblata*.

¹⁰⁰ MR, 1092: *Missae et orationes pro variis necessitatibus vel ad diversa, I. Pro sancta Ecclesia, 7. Pro seipso sacerdote, C. In anniversario propriae ordinationis, Super oblata*.

¹⁰¹ MR, 1200: *Missae Defunctorum, II. In anniversario, B. Extra tempus paschale, Super Oblata*.

¹⁰² MR, 204: *Sabbato post Cineres, Super oblata = 462: Dominica XII "per annum", Super oblata*.

¹⁰³ Cf M. RECALCATI, *Contro il sacrificio*, 19-39, spec. 19-21.

che nella Chiesa prende parte, grazie allo Spirito, alla *dinamica sacrificale* della morte di Cristo, diventa autenticamente uomo come lui. Non solo; ma restando nell'alveo della tradizione della Chiesa, riteniamo che il corrispondente *linguaggio sacrificale* sia in grado, anche nel contesto socio-ecclesiale odierno, di esprimere questa dinamica essenziale di un'esperienza cristiana autenticamente umana.

Senza dubbio, è necessaria, a questo scopo, una spiegazione teologico-biblica, catechetica e omiletica capace di mettere in luce soprattutto che come il sacrificio di Cristo è personale, esistenziale e spirituale, così dev'essere il sacrificio autentico dei cristiani, chiamati a prendervi parte. Tanto che, se il sacrificio dei cristiani fosse vissuto in modo diverso da quello di Cristo, causerebbe *derive capaci di caviare il carattere autenticamente umano dell'esperienza cristiana*.

1. Rischio di derive ritualistiche nell'uso del linguaggio sacrificale

Anzitutto, il mantenimento del linguaggio sacrificale nella nuova evangelizzazione non deve sottolineare la *continuità* con la concezione sacrificale dell'AT a tal punto da favorire la comprensione riduttiva del culto cristiano, quasi fosse un mero insieme di riti. In realtà, un'esperienza cristiana autentica, lungi dal cedere a derive ritualistiche già criticate dalla rivelazione biblica, finalizza le celebrazioni liturgiche al "culto totale" dei fedeli, cioè all'offerta sacrificale della vita al Padre, sotto l'influsso dello Spirito del Crocifisso risorto.

Illustrando questo concetto nella presentazione del suo libro *Introduzione allo spirito della liturgia* (2001), l'allora cardinale Joseph Ratzinger ha dato un nitido esempio di come ricorrere al linguaggio sacrificale per esprimere in modo attualmente comprensibile sia il valore salvifico universale della morte di Cristo sia il carattere responsoriale della libertà dei credenti in lui. Ha scritto:

Il dono unico che Dio aspetta, l'unica cosa che non è ancora sua, è la nostra libertà, è la risposta del nostro amore. Dio ha creato un mondo libero, ha creato la libertà, ha creato così la possibilità di dire «sì» o «no», come possibilità di fare un dono libero a Dio. L'unico e vero sacrificio può quindi essere soltanto il nostro «sì», la gioia di essere uniti con Dio nell'amore. [...] Un mondo umanizzato, un mondo nel quale l'amore è il segno di tutto, sarà il vero sacrificio. Solo così entriamo nel cuore del Nuovo Testamento perché la morte di Cristo non è una distruzione, non è la glorificazione della sofferenza,

ma si qualifica come l'estremo gesto d'amore nel quale il Signore, con le sue braccia aperte, ci abbraccia e, come è detto nel vangelo di Giovanni 12, ci «tira» nelle sue mani. Con questo amore, nel quale Dio si dona e diventa dono per noi, noi possiamo essere transustanzianti con Lui e trasformati in amore con un «sì» libero¹⁰⁴.

2. *Rischio di derive antiliturgiche nel rifiuto del linguaggio sacrificale*

In altri ambienti ecclesiali, è spuntata una tendenza che non solo accantona il linguaggio sacrificale ricorrente nelle celebrazioni eucaristiche, ma addirittura mette in secondo piano la stessa eucaristia. Il presupposto è che un'esperienza autenticamente umana e cristiana consisterebbe sostanzialmente in una vita animata dall'amore. Estremizzando questa convinzione, alcuni giungono a sostenere che se ci fosse da scegliere tra il sacrificio eucaristico e la rinuncia a una parte dei propri beni – “sacrificio” economico – per condividere un pasto fraterno con i poveri, sarebbe da preferire quest'ultimo come modo più coerente di vivere l'evangelo di Cristo.

Ma coloro che pensano in questo modo, sottolineano eccessivamente la *discontinuità* della visione cristiana del sacrificio rispetto a quella dell'AT. Finiscono così per dimenticare che il sacrificio eucaristico – cioè la celebrazione dell'eucaristia nella sua dinamica sacrificale, che poi pervade l'intera esistenza – non è riducibile a una sacra rappresentazione! Al contrario, l'eucaristia, in continuità con l'intento comunione costitutivo del sacrificio biblico, favorisce primariamente la *comunione esistenziale* di Cristo con i credenti in lui. L'apostolo Paolo lo ricorda con chiarezza:

Il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo (1 Cor 10,16)?

Di conseguenza, per quanto riguarda la dimensione sacrificale dell'eucaristia e dell'esistenza cristiana in quanto tale, bisogna stanare l'illusione di poter trasformare la vita in sacrificio gradito a Dio soltanto con le proprie forze. Chiunque ritenesse superfluo partecipare all'eucaristia, immaginando di essere capace d'imitare da solo il gesto di Gesù di sacrificarsi

¹⁰⁴ J. RATZINGER, «Il centro della liturgia cristiana», *Terra Ambrosiana* 46 (2005:2) 17-21: 20.

per gli altri, dovrebbe ricordare quanto da lui insegnato proprio nell'ultima cena: «Io sono la vite, voi i tralci. [...] Senza di me non potete far nulla» (Gv 15,5).

In realtà, *l'autentico sacrificio cristiano* consiste primariamente nell'accogliere in noi con docilità lo Spirito attraverso cui il Crocifisso risorto continua ad attirarci a sé (cf Gv 12,32) e a offrirci la possibilità di partecipare al dinamismo salvifico del suo sacrificio pasquale. Questa partecipazione si attua nei sacramenti e principalmente nell'eucaristia, fonte di ogni opera della Chiesa¹⁰⁵. È questa partecipazione al sacrificio di Cristo, reso attuale dai sacramenti, che permette ai fedeli di trasformare la loro vita in un'offerta gradita a Dio, perché sospinta dallo Spirito verso l'amore obbediente al Padre e il conseguente amore solidale nei confronti dei fratelli.

Solo così, in un'esistenza cristiana autenticamente umana, il culto e la vita fanno un tutt'uno, secondo l'esortazione di Eb 13,15-16:

Per mezzo di lui [= Cristo], offriamo a Dio continuamente un sacrificio di lode (*thusian ainéseōs*), cioè il frutto di labbra che confessano il suo nome. Non dimenticatevi della beneficenza e della comunione dei beni.

In altre parole: la mediazione salvifica di Cristo (*di'autoû*, 13,15), senza la quale non riusciamo a concludere nulla di buono, ci consente di offrire a Dio un "culto totale", vivificato permanentemente dalla preghiera colma di fede, che poi fruttifica nella carità operosa (cf Gal 5,6). «Di tali sacrifici si compiace Dio»: conclude Eb 13,16. Ma usando il termine tecnico con cui la Settanta designava il «sacrificio», cioè *thysía*, si riferisce non solo alla liturgia, ma anche alla carità verso il prossimo. Allo stesso modo, l'apostolo Paolo raccomandava ai cristiani di Roma:

Vi esorto, fratelli, per la misericordia di Dio, a offrire i vostri corpi come sacrificio (*thysían*) vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale (Rm 12,1).

Con questa nitida consapevolezza della dinamica sacrificale della salvezza, la Chiesa seguita a usare la terminologia sacrificale per invocare dal Padre il dono dello Spirito, così che tutti i fedeli, recettivi – ma tutt'altro che passivi – rispetto al suo impulso interiore, diventino capaci di tra-

¹⁰⁵ Cf SC 10.

sformare continuamente la propria vita in un sacrificio elevato a Dio per ottenere da lui salvezza eterna¹⁰⁶.

3. Capacità del linguaggio sacrificale di esprimere il sacerdozio comune

Superate le suddette derive ritualistiche e antiliturgiche, precisiamo che il linguaggio sacrificale ha anche la capacità di mostrare *lo specifico del sacerdozio dei battezzati*. Stando all'insegnamento ecclesiologico del Vaticano II, sintetizzato in *Lumen gentium* (n. 10) e puntualmente ripreso dal Codice di Diritto Canonico¹⁰⁷, tutti i battezzati hanno un *munus sacerdotale* nel senso che

concorrono all'oblazione dell'eucaristia, ed esercitano il sacerdozio con la partecipazione ai sacramenti, con la preghiera e il ringraziamento, con la testimonianza di una vita santa, con l'abnegazione e l'operosa carità¹⁰⁸.

Questo linguaggio sacrificale e sacerdotale si radica nella rivelazione del NT e in particolare di Eb, secondo cui – come si è visto – i credenti in Cristo sono «perfezionati» dall'unico sacrificio di Cristo (10,14). Perciò, per mezzo di lui (cf 13,21), sono chiamati a celebrare un “culto totale” come il suo. Obbedendo con fede a Cristo sacerdote (5,9), ricevono gli effetti salvifici della sua dinamica perfezionatrice (10,14), che permette loro di accedere al “santo dei santi celeste”, cioè alla comunione gloriosa con Dio (cf 10,20). Ma questa loro tensione escatologica (cf 13,14) verso la «Gerusalemme celeste» (12,22) non li porta a disinteressarsi delle città terrene, ma a impegnarsi per il bene comune in un'operosa testimonianza evangelica (cf 13,16).

¹⁰⁶ Cf spec. MR, 1182: *Missae votivae, 14. De omnibus Sanctis Apostolis, Super oblata*.

¹⁰⁷ Il linguaggio sacerdotale, strettamente connesso con quello sacrificale, è ben presente nel Codice di Diritto Canonico. Anzi, la questione della consacrazione sacerdotale dei battezzati è centrale nella sua architettura perché fonda l'uguaglianza di tutti i fedeli. Il cosiddetto catalogo dei doveri e dei diritti fondamentali dei fedeli cristiani (cann. 204-223) e dei fedeli laici (cann. 224-231) è costituito in fondo da esplicazioni della partecipazione alla dimensione soggettiva del sacerdozio di Cristo. Inoltre, per il libro IV, dedicato alla funzione santificatrice della Chiesa, il sacerdozio di Cristo continua ad attuarsi nella sacra liturgia, mediante la quale i battezzati esercitano il culto divino pubblico e integrale.

¹⁰⁸ *Lumen gentium*, n. 10, in *EnchVat 1*, § 312, p. 141.

4. Critica al rifiuto del linguaggio sacrificale

In conclusione: l'accurata analisi di taglio teologico-biblico condotta soprattutto su Eb ha consentito di evidenziare in che senso *il linguaggio sacrificale sia stato usato in questo sermone della Chiesa delle origini* per comunicare aspetti essenziali della salvezza definitivamente mediata da Cristo e partecipata ai credenti in lui: anzitutto, Cristo è contemplato come l'unico sommo sacerdote¹⁰⁹ che con il suo sacrificio singolare ha portato a termine, «una volta per tutte» (cf 7,27; 9,12; 10,10), l'efficace mediazione della salvezza di Dio per gli uomini. Conseguentemente, in virtù della sua mediazione (cf 13,21), anche i cristiani sono consacrati sacerdoti nel senso che sono abilitati a offrire a Dio sacrifici esistenziali, personali e spirituali come il suo. In questa concezione sacrificale dell'esistenza cristiana, attestata – sia pure in modo meno approfondito e “sistematico” – anche in altri passi del NT, la categoria anticotestamentaria della “santità-separazione” è ormai definitivamente accantonata, in nome della santità di una vita “totalmente bruciata” – come un olocausto – per obbedienza filiale al Padre e per solidarietà fraterna verso il prossimo. Come per Cristo, così per i cristiani, il sacrificio non è celebrato separatamente dalla vita profana, ma è costituito da una vita autenticamente umana in quanto pervasa dallo Spirito dell'*agápē*.

Di conseguenza, la *non eliminabilità del linguaggio sacrificale* è dovuta non solo al suo radicamento nella rivelazione biblica e nella tradizione ecclesiale, ma anche alla sua capacità di mettere in luce vari aspetti essenziali del mistero salvifico del Crocifisso risorto e della partecipazione ad esso dei cristiani. Ciò non toglie che debba essere superata ogni perversa interpretazione del linguaggio sacrificale, la quale sfregia in ultima analisi il volto sempre e soltanto buono del Dio-*Abbà* rivelato da Cristo. In positivo, la presa di coscienza della capacità comunicativa del linguaggio sacrificale esige che, nell'attuale tentativo di nuova evangelizzazione di un mondo in gran parte secolarizzato, i teologi, i pastori e gli altri operatori pastorali si impegnino a “tradurre” il linguaggio sacrificale – come l'intera lingua madre della Chiesa – negli idiomi sempre più rapidamente mutevoli dei “nativi digitali”.

27 aprile 2021

¹⁰⁹ In Eb i titoli di *hiereús* («sacerdote») e di *archieús* («sommo sacerdote») spettano, nell'orizzonte della nuova alleanza, unicamente a Cristo.