

ESONET

La Tradizione Iniziatica tra Oriente e Occidente
La Tradizione Iniziatica tra Oriente e Occidente

De Vaux

I SACRIFICI UMANI IN ISRAELE

Traduzione dall'originale francese
a cura della Redazione di Esonet



© 2004 Esonet - *La Tradizione Iniziatica tra Oriente e Occidente* -

<http://www.esonet.org>

TUTTI I DIRITTI RISERVATI - ALL RIGHTS RESERVED



I SACRIFICI UMANI IN ISRAELE

Nella storia generale delle religioni si è spesso sostenuto che la vittima animale fosse il sostituto della vittima umana e che, nello sviluppo storico, il sacrificio umano abbia preceduto quello animale. Questa teoria non può più essere sostenuta ora.

Se ci si attiene a ciò che è veramente un sacrificio, vale a dire l'uccisione di un essere umano non solo nel corso di una qualsiasi manifestazione religiosa o solamente in un luogo sacro, ma, in modo specifico come vittima offerta alla divinità, il sacrificio umano appare a malapena nelle religioni definite « primitive ». Al contrario, la pratica si sviluppa presso quei popoli che hanno raggiunto un certo livello di cultura.¹

Questa conclusione generale è valida per la società semitica alla quale restringiamo le nostre ricerche: il sacrificio umano è attestato più chiaramente nelle società relativamente evolute e prospere dal punto di vista materialistico ma moralmente decadenti: la Fenicia e Cartagine.²

Vedremo dapprima qual è stata la pratica dei popoli vicini ad Israele, poi indagheremo se sacrifici umani sono stati offerti dagli Israeliti e se sono mai stati considerati legittimi.

Infine affronteremo il problema specifico dei sacrifici a «Moloch».

¹ E. Westermarck, *Origin and Development of the Moral Ideas*, 1906-1908, I, p.436: « La pratica del sacrificio umano non può essere considerata come caratteristica dei popoli selvaggi. Al contrario, essa è molto più frequente fra le popolazioni barbariche e semi civilizzate piuttosto che tra i veri selvaggi. Essa è quasi sconosciuta nelle civiltà meno progredite ».

² J. HENNINGER, *Über Menschenopfer bei den vorislamischen Arabern*, in *Akten des vierundzwanzigsten internationalen Orientalisten-Kongresses*, 1957. München, 1959, pp. 244-246.



I SACRIFICI DELL'ANTICO TESTAMENTO

I - SACRIFICI UMANI AL DI FUORI DI ISRAELE

I. *L'Arabia preislamica*³.

È necessario innanzitutto tralasciare un testo che la storia delle religioni ha utilizzato a lungo con troppa indulgenza. Si tratta del racconto autobiografico attribuito a San Nil, presunto eremita sul Sinai nel IV°- V° secolo dopo Cristo.⁴ Egli racconta che suo figlio fu preso prigioniero dai Saraceni. Costoro decisero di offrirlo in sacrificio alla Stella Mattutina (la dea al 'Uzza), come avevano l'abitudine di fare con la bella gioventù che catturavano.

Tutto era pronto, l'altare, la legna, la spada, ma i barbari si svegliarono troppo tardi: la stella, la cui presenza era necessaria, era scomparsa e il giovane uomo fu salvato.

L'autore spiega inoltre che in mancanza di vittime umane, i Saraceni immolavano un cammello che divoravano crudo, senza lasciar nulla, prima che il sole sorgesse.

È su questo testo che Robertson Smith ha basato la sua teoria del sacrificio semitico⁵.

Ebbene, tutto questo racconto è un romanzo che non ha alcun fondamento storico⁶ e la sua descrizione del sacrificio è contraddetta da quasi tutto quello che conosciamo sui riti degli antichi Arabi⁷ attraverso altre fonti.

³ Cfr. in particolare J. HENNINGER, *bei den Arabern*, in *Anthropos*, LIII, 1958, pp. 721-805, la cui comunicazione citata nella nota precedente riassume le conclusioni.

⁴ MIGNE, P. G., LXXIX, col. 583-694.

⁵ *The Religion of the Semites*, 2^a ed. 1894, passim. Cfr. M.-J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, 1905, pp.257-259.

⁶ Cfr. R. DEVREESSE, in *Vivre et Penser*, I (= RB, XLIX), 1940, pp. 220-222.

⁷ J. HENNINGER, *Ist der sogenannte Nilus-Bericht eine brauchbare religions-geschichtliche. Quelle?* In



Sull'esistenza del sacrificio umano in Arabia non si fa riferimento che in un solo testo epigrafico e la cui interpretazione è dubbia. In un'iscrizione lihyanite anteriore alla nostra era, tre personaggi consacrano uno schiavo che gli appartiene alla divinità. I primi editori spiegano che lo schiavo è stato immolato⁸. Tale interpretazione non è assolutamente esclusa, ma è molto più probabile che si tratti semplicemente di uno schiavo dedito al servizio del tempio⁹.

Le uniche testimonianze che si possono prendere in considerazione sono di carattere letterario.

Le enuncie in ordine cronologico.

Secondo Porfirio, nel III° secolo, gli abitanti di Douma sacrificavano ogni anno un bambino che seppellivano sotto l'altare¹⁰.

Secondo Isacco d'Antiochia, nel V° secolo, gli Arabi del deserto della Siria, dopo aver conquistato Beth-Hur sull'Eufrate, immolarono numerosi ragazzi e ragazze alla dea Kaukabta (al -'Uzza)¹¹.

Nel VI° secolo, il Lakhmide Mundhir III si impadronì di Emèse e si dice che abbia offerto quattrocento religiose alla stessa dea. Dopo aver rapito, durante una razzia, il figlio del suo nemico, il Ghassanide Harith, sacrificò anche lui alla dea al -'Uzza¹².

C'erano nei pressi di Kufa due stele chiamate Gharîyâni, « le due stele unte di sangue ». Secondo la leggenda sarebbero state erette da Mundhir che le ungeva

Anthropos, L, 1955, pp. 81-148.

⁸ A. JAUSSEN e R. SAVIGNAC, *Mission Archéologique en Arabie*, II, 1914, n°49, cfr., pp. 381-382.

⁹ W. CASSEL, *Lihyan und Lihyanisch*, 1954, p. 48; J. HENNINGER, *Menschenopfer*...p. 745 e n.73.

¹⁰ PORFIRIO, *De Abstinencia*, II, 56, riproposto da EUSEBIO, *Praep. Ev.* (ed. MRAS), IV, 16, 8.

¹¹ Citato da J. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*, 1897, p. 40.

¹² PROCOPE DE GAZA, *De Bello Persico*, II, 28, 13; ZACHARIE LE RHÉTEUR, VIII, 5 (LAND, *Anecdota Syriaca*, III, p. 247; trad. HAMILTON e BROOKE, pp. 206-207); MICHEL LE SYRIEN, IX, 16 (trad. CHABOT, II, pp. 178-179). Cfr. WELLHAUSEN, *Reste*....., pp. 43 e 115; R. DEVREESSE, *Vivre et Penser*, II (= RB, LI), 1942, pp. 281 e 294; R. AIGRAIN, art. *Arabie* in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, col. 1227.



con il sangue delle vittime umane¹³.

A La Mecca una tradizione leggendaria affermava che il nonno di Maometto avesse fatto voto di sacrificare uno dei suoi figli quando fosse nato il diciassettesimo. Dopo la nascita del diciassettesimo figlio, fu sorteggiato il nome della vittima e fu designato il padre di Maometto, il quale fu però riscattato da un'offerta di cento cammelli.

Sempre a La Mecca, agli albori dell'Islam, una donna aveva fatto voto di sacrificare il figlio che aspettava. Le fu consigliato di offrire al suo posto cento cammelli, ma il governatore di Medina dichiarò il voto privo di validità¹⁴.

Non si ha alcuna traccia di sacrifici umani in tutta l'Arabia del Sud. Per quanto riguarda l'Arabia del Nord, abbiamo citato tutti gli esempi degni di essere presi in considerazione: sono rari e le attestazioni tardive. Sono localizzati nelle regioni di confine (i Lakhmides di Hira, gli Arabi del deserto della Siria) e nei luoghi di sosta delle vie commerciali (Douma e La Mecca).

Inoltre bisogna tener presente che per Mundhir e gli Arabi del deserto della Siria (e nella storia dello pseudo-Nil) si tratta di prigionieri di guerra. Riguardo ai due casi a La Mecca, si può solo concludere che l'idea del sacrificio umano non era sconosciuta agli albori dell'Islam ma la pratica era condannata.

Vedremo che presso i Cananei, in cui il sacrificio umano è più accertato, esso è legato ad un culto della fertilità.

Sembra quindi che esso sia stato praticato inizialmente presso le civiltà agricole e che sia penetrato solo in seguito e tardivamente in Arabia, dove è circoscritto alle regioni e ai centri maggiormente a contatto con l'esterno¹⁵.

¹³ La tradizione ha diverse forme, cfr. WELLHAUSEN, *Reste...*, p. 43; G. ROTHSTEIN, *Die Dinastie der Lahmiden in el-Hira*, 1899, pp. 141-142; R. AIGRAIN, art. *Arabie*, col.1229.

¹⁴ WELLHAUSEN, *Reste...*, p. 116; J. CHELHOD, *Le sacrifice chez les Arabes*, 1955, pp. 97-98; M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet*, 1957, p. 57.

¹⁵ Sono le conclusioni di Henninger, che si aggiungono a quelle già formulate da Th. NÖLDEKE in *Enciclopedia of Religion and Ethics*, I, 665 b; cf. anche M. GUIDI, *Storia e Cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto*, 1951, p.138.



2. La Mesopotamia.

L. Woolley ha scoperto ad Ur sedici tombe «reali», in cui il defunto era stato seppellito con un corteo, a volte numeroso, di guardie, servitori e donne.

Alcuni studiosi hanno suggerito l'ipotesi di un rito, i cui partecipanti, dopo aver rappresentato il matrimonio sacro del dio, erano dati in sacrificio per propiziare la fertilità¹⁶.

Tale ipotesi è stata confutata efficacemente da Woolley, ma lui stesso vi ravvisa dei sacrifici umani offerti al defunto re divinizzato¹⁷. Si potrebbe obiettare che una delle tombe è quella della regina Shubad, la quale non fu sicuramente divinizzata. Inoltre non è stato provato che tutte le altre tombe siano state tombe reali.

L'interpretazione più verosimile è che il defunto abbia voluto mantenere, o che abbia voluto mettere, al suo servizio nell'oltretomba il personale che aveva avuto mentre era in vita¹⁸.

D'altra parte non ci sono prove sicure che il sacrificio umano sia mai stato praticato in Mesopotamia. Eppure si è voluto trovare un esempio storico: Assurbanipal affermò di aver ucciso gli assassini del nonno Sennachérib « come suo sacrificio funerario »¹⁹.

¹⁶ S. SMITH, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1928, pp. 849-868; F. M. T DE LIAGRE BÖHL, *Das Menschenopfer bei den alten Sumerer*, in *ZA*, XXXIX, 1929, pp. 83-89, riproposto nella sua *Opera Minora*, 1953, pp. 163-173.

¹⁷ L. WOOLEY, *Ur Excavations*, II. *The Royal Cemetery*, 1934, pp. 33-42

¹⁸ N. SCHNEIDER, *Die Religion der Sumerer*, in Fr. KÖNIG (ed), *Christus und die Religionen der Erde*, II, 1952, pp.434-435. Woolley stesso riconosceva che il termine «sacrificio» è improprio e suggerisce alla fine una spiegazione che è molto vicina alla nostra, l.c., pp. 41-42. Si possono raffrontare due testi dell'epoca assira, entrambi d'interpretazione discutibile: un « sostituto del re » (cf.r. qui sotto) è accompagnato nella morte dalla sua « dama di palazzo » (HARPER, *Assyrian and Babylonian Letters*, n° 437); secondo un rituale per i funerali del re, la « promessa sposa », la « dama di palazzo » viene murata nella tomba (E. EBELING, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, I, 1931, n°14; cfr W. VON SODEN, *ZA*, XLV, 1939, pp. 42-61; Ed. DHORME, *RA XXXVIII*, 1941, pp.57-66). Ma non si può dare ascolto a H. FRANKFORT, per il quale le tombe d'Ur sono quelle dei « sostituti dei re », messi a morte con il loro seguito, *Kingship and the Gods*, 1948, pp.264 e 400, n.12.

¹⁹ Cylindre Rassam, IV, 70-73.



Malgrado certe resistenze²⁰, l'espressione deve essere presa in senso figurato: la condanna degli assassini, compiuta nello stesso luogo in cui era stato commesso il crimine, è comparata ad un'offerta funeraria presentata al defunto.²¹

È stato anche addotto come pretesto ciò che impropriamente viene definito «sacrificio di sostituzione».

La malattia era considerata come il risultato della vendetta degli dei o della cattiveria dei demoni. Per allontanarla si prendeva un animale che rappresentava il *puhu*, il vicario, o il *dinânu*, il sostituto del malato, e l'animale era immolato da un sacerdote esorcista, con l'accompagnamento di formule magiche.

Ecco un esempio:

« L'agnello è il sostituto dell'uomo,
egli ha donato l'agnello in cambio della sua vita,
egli ha donato la testa dell'agnello in cambio della testa dell'uomo,
egli ha donato il collo dell'agnello in cambio del collo dell'uomo,
egli ha donato il petto dell'agnello in cambio del petto dell'uomo»²².

L'animale è consegnato come vittima al demone affinché costui si allontani dall'uomo: si tratta di un atto di magia, non di un sacrificio²³.

In ogni caso non può essere considerata come la forma attenuata di un sacrificio umano in cui una vittima animale prenderebbe il posto di una vittima umana, poiché è all'offerta che l'animale è sostituito²⁴.

²⁰ In particolare Ed. DHORME, RHR, CVII, 1933-^a p. 115.

²¹ Cf. G. FURLANI, *Il Sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e Assiria*, 1932, pp. 147-149. Tanto più che il termine usato, *kispu*, designa propriamente l'offerta alimentare ai defunti.

²² Serie *Utukki Limnûti*, CT, XVII, pl. VI, III, 15.

²³ Così FURLANI, *l. c.*, pp. 113-114; in opposizione a Ed. DHORME, *l. c.*, pp. 110-111.

²⁴ I casi dei sacrifici punici, che studieremo più avanti, sono completamente diversi: qui l'agnello sostituisce la vittima umana.



Non si può assolutamente vedere un sacrificio, ancor meno l'equivalente di un sacrificio umano, in un rito che è menzionato in alcuni trattati di vassallaggio.

Nel trattato che Assurnirari VI d'Assiria impone a Mati'ilu d'Arpad²⁵, viene portato e squartato un montone:

«Questa testa non è la testa del montone, è la testa di Mati'ilu, dei suoi figli, dei suoi grandi, del popolo del suo paese. Se il suddetto viene meno a questo trattato, nello stesso modo in cui la testa di questo montone viene mozzata..., così sia mozzata la testa del suddetto. Questa coscia non è la coscia del montone, è la coscia del suddetto, ecc.».

Non si tratta di un sacrificio²⁶, il testo lo afferma esplicitamente in alcuni versi prima: « Questo montone non viene portato in sacrificio...., ma per la conclusione del trattato».

Si tratta di un rituale magico destinato a prevenire la violazione del trattato²⁷.

Tale interpretazione diviene evidente se la si compara al trattato che Bar-Ga'aya di KTK impose allo stesso Mati'ilu e del quale sono state ritrovate tre recensioni frammentarie in aramaico²⁸.

Secondo una delle quali, una statuetta di cera - « è Mati'ilu » - viene bruciata: « che così bruci Mati'ilu »; poi un vitello viene fatto a pezzi: « che così sia fatto a pezzi Mati'ilu »²⁹.

Nella corrispondenza reale d'Assiria numerose lettere, tutte risalenti, sembra, al regno di Assarhaddon, menzionano un « sostituto reale » o un « sostituto del re », il quale per un certo periodo prendeva il posto, gli attributi e i poteri del vero

²⁵ E. F. WEIDNER, *AfO*, VIII, 1932-1934, pp. 17-26.

²⁶ Contro Ed. DHORME, *l. c.*, pp. 112-113.

²⁷ Così G. FURLANI, *l. c.*, pp. 181-182.

²⁸ A. DUPONT-SOMMER e J. STARCKY, *Une inscription araméenne inédite de Sfiré* (Stele III), in *Bulletin du Musée de Beyrouth*, XIII, 1956, pp. 23-41 ; ID., *Les inscriptions araméennes de Sfiré* (Stele I e II), in *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XV, 1958, pp. 197-351.

²⁹ Stele I, A, ll. 36-40.



re³⁰.

Mettendo in relazione questi testi alla festa babilonese e persiana dei Sacei e alla teoria di Frazer sul carattere magico del re e del culto di un dio morente, Ebeling aveva spiegato che, ogni anno in occasione della festa dell'Anno Nuovo, si regalava al re un sostituto che veniva condannato a morte per assicurare il rinnovamento della vita del re e la prosperità del paese³¹.

Tale ipotesi è stata respinta in seguito ad una migliore comprensione di questi testi³² e alla pubblicazione di un rituale, sfortunatamente molto frammentario, che riguarda il sostituto del re³³.

È ora assodato che la pratica non era annuale e non aveva nulla a che fare con i riti della fertilità: quando si presentavano dei presagi particolarmente sfavorevoli come un'eclisse lunare o solare, un sostituto esercitava ostensibilmente il potere reale per allontanare dal re e attirare su di sé il pericolo preannunciato dai presagi. Una volta che il periodo critico passava il vero re riprendeva le sue funzioni.

Resta un'incertezza sulla sorte del sostituto alla fine del suo regno fittizio. In generale si è concordi nell'affermare che veniva ucciso.

Un'unica lettera, in verità, parla della morte del sostituto reale e lo fa in termini che lasciano intuire – o che indicherebbero più una morte naturale per malattia o per caso.

Tuttavia il rituale pubblicato di recente afferma: « l'uomo che è stato offerto come sostituto del re morirà...e i cattivi presagi non colpiranno il re »³⁴.

Ciò potrebbe suggerire che il sostituto sia stato giustiziato.

³⁰ Cfr, in particolare R. LABAT, *Le sort des substituts royaux en Assyrie*, in *RA*, XL, 1945-1946, pp. 123-142 ; R. GOOSSENS, *Les substituts royaux en Babylonie*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, XXV, 1949, pp. 383-400, in cui si troverà la bibliografia anteriore.

³¹ E. EBELING, *Tod und Leben...*, pp. 62-63.

³² L'ultimo lavoro è quello di W. VON SODEN, *Beiträge zum Verständniss der neuen-assyrischen Briefe über die Ersatzkönigsriten*, in *Festschrift...Christian*, 1956, pp. 100-107.

³³ W. G. LAMBERT, *A Part of the Ritual for the Substitute King*, in *AfO*, XVIII, 1957, pp. 109-112.



Il testo però dice « morirà » e non «sarà condannato a morte». È quindi possibile che non si riferisca ad un'azione rituale che doveva essere adempiuta (le azioni prescritte dal testo sono enunciate alla seconda persona), ma ad un'eventualità, al risultato che ci si aspettava da questo rituale.

Concorderebbero così le lettere riguardanti il sostituto reale in cui ritorna spesso l'espressione: « che vada al suo destino ».

È la minaccia pesante sul re trasferita al suo sostituto: se costui fosse morto di malattia o per caso, il re si sarebbe salvato. Se il sostituto non fosse deceduto durante il periodo in cui i presagi erano minacciosi, un periodo che poteva durare fino a cento giorni, secondo una delle lettere, il pericolo corso dal re era quindi ben lontano e non vi era più alcuna ragione di desiderare – o di causare – la morte del sostituto.

Questa interpretazione sembra compatibile con tutti i testi che possediamo. Tuttavia, anche nel caso in cui fosse dimostrato che il sostituto del re veniva ammazzato, non si dovrebbe definire questa azione magica sacrificio umano.

Infine, alcuni contratti assiri del VII° secolo avanti Cristo contengono una singolare clausola penale.

Oltre ad un'ammenda d'argento e d'oro, colui che viola il contratto « brucerà il figlio maggiore nell'area sacra di Adad »³⁵, oppure « brucerà per Bélit-sèri sia il primogenito, sia la primogenita con un *imer* di buone piante aromatiche »³⁶, oppure

« brucerà il figlio in onore di Sin, la primogenita in onore di Bélit-sèri con un *pa-nu* di cedro ».³⁷

È stato suggerito di dare a *sarapu*, « bruciare », un significato più tenue: si

³⁴ LAMBERT, *l. c.*, col. A, 6-7.

³⁵ TCL, IX, 57, tradotto in J. KOHLER e A. UNGNAD, *Assyrischen Rechtsurkunden*, n.° 41. Cfr. C. H. W. JOHNS, *Assyrian Deeds and Documents*, n.° 632 = KOHLER- UNGNAD, n.° 160.

³⁶ JOHNS, n.° 310 = KOHLER- UNGNAD, n.°158.

³⁷ JOHNS, n.°436 = KOHLER- UNGNAD, n.° 163, cfr. JOHNS, n.° 474 = KOHLER- UNGNAD, n.° 96^a



tratterebbe di dedicare il bambino alla divinità attraverso un rito del fuoco. Si è anche pensato che questa clausola non sia mai stata applicata poiché il suo rigore

impediva che il contratto fosse violato.³⁸

Alcuni invece vi individuano dei sacrifici umani in cui la vittima veniva bruciata e li accomunano ai sacrifici di Moloch, che studieremo più avanti.³⁹

L'ultima soluzione è la più verosimile. Si ricorderà dunque che quei contratti risalgono appunto al periodo in cui i sacrifici di bambini al rogo, che arrivavano dalla Fenicia, vennero introdotti in Israele.

Questa pratica eccezionale in Mesopotamia rileva la stessa influenza.

Probabilmente tale interpretazione vale anche per le due iscrizioni del palazzo di Kapara (X° secolo) a Tell Halaf nell'Alta Mesopotamia: se qualcuno oscurerà il nome reale, sette dei suoi figli saranno bruciati dinanzi a Adad.⁴⁰

3. La Fenicia.

In effetti, è proprio in Fenicia, e generalmente in ambiente cananeo, che si rintracciano le attestazioni più chiare.

È necessario innanzi tutto eliminare alcune testimonianze che sono state invocate a torto. Gli archeologi palestinesi della generazione precedente hanno spesso parlato di

« sacrifici di bambini », seppelliti in giare con delle oblazioni funerarie; di « sacrifici di fondazione » di bambini ed adulti tumulati contro o sotto le mura di una casa o di un edificio.⁴¹

³⁸ JOHNS, *l. c.*, III, pp. 345-346.

³⁹ G. FURLANI, *l. c.*, p. 171.

⁴⁰ B. MEISSNER, *Die Keilschrifttexte aus dem Tell Halâf*, in *Festschrift M. von Oppenheim*, 1933, testi II e III, pp. 72-75.

⁴¹ In particolare, L.-H. VINCENT, *Canaan d'après l'exploration récente*, 1907, pp. 188-200. Oggigiorno gli



Come regola generale, o forse assoluta, le sepolture di bambini appena nati collocati sotto il terreno delle case o raggruppati in uno spazio libero corrisponde alla pratica comune di inumare presso il focolare i bambini morti in tenera età.

Quanto ai bambini o agli adulti tumulati sotto o contro la base di una costruzione, bisognerebbe stabilire se l'inumazione sia stata contemporanea alla costruzione e non anteriore o posteriore. Le indicazioni stratigrafiche dei rapporti degli scavi non sono sempre sufficienti per determinarlo, ma, nella grande maggioranza dei casi, si può concludere che il seppellimento non sia stato fatto come fondamenta dell'edificio.

Alcuni casi, tuttavia, possono essere discussi. A Tell el Fâr', presso Naplouse, abbiamo trovato, contro la facciata della porta del Medio Bronzo e più in basso delle fondamenta, una giara contenente lo scheletro di un neonato e, accanto alla giara, la sepoltura di un altro neonato in una nicchia aperta alla base delle murature della porta. Ho ipotizzato che questi neonati siano stati vittime di un sacrificio di fondazione.⁴²

Restano dei dubbi: la prima tomba sembra essere in relazione piuttosto ad un livello del Medio Bronzo anteriore alla costruzione della porta, la seconda può essere stata sistemata togliendo delle pietre dalla porta già costruita.

Rimane per la Palestina un'attestazione letteraria. Quando sotto il regno di Acab, Chiel di Betel ricostruì Gerico, « gettò le fondamenta sopra Abiram suo primogenito e ne innalzò le porte sopra Segub suo ultimogenito »⁴³.

Può trattarsi di sacrifici di fondamenta e il testo è stato sovente interpretato in tal senso. Ma può semplicemente voler dire che durante la ricostruzione di Gerico,

archeologi sono molto più prudenti ma l'antica convinzione persiste presso alcuni biblisti, così W. EICHRD, *Teologie des Alten Testament*, 1959, p.88.

⁴² Sono le tombe J e K, RB, LVIII, 1951, pp. 401-403.

⁴³ *I Re*, XVI, 34.



Chiel perse due dei suoi figli e ciò fu spiegato come l'avverarsi di un'antica maledizione pronunciata da Giosuè⁴⁴.

Se si tratta effettivamente di sacrifici di fondamenta, l'influenza fenicia, dominante durante il regno di Acab, potrebbe renderne conto.

I versi di Râs Shamra descrivono una scena che ha un'attinenza certa con un culto della fertilità. La dea Anat, per riportare in vita Baal e per propiziare il ritorno della pioggia e dell'abbondanza, si impossessa del dio Môt, lo fa a pezzi con la spada, nella maniera in cui si tagliano le spighe, lo vaglia, così come si fa col grano, lo arrostitisce, lo macina al mulino e sparge i suoi resti nei campi dove gli uccelli li mangeranno nello stesso modo in cui becchettano il grano che è stato seminato⁴⁵.

Potrebbe essere l'interpretazione mitica del rinnovamento annuale della vegetazione, oppure la trasposizione mitologica di un rito che si rinnovava nel culto: un sacrificio umano per assicurare la fecondità.

Che si tratti di questo sembra essere comprovato dalla storia dei discendenti di Saul, giustiziati dai Gabaoniti, II *Sam.*, XXI, 1-14.⁴⁶

Tale esecuzione è un atto religioso legato alla fertilità: tenuta « davanti al Signore », v. 6, essa è successiva ad una lunga siccità che ha provocato la carestia, v.1, ha luogo durante la mietitura, v.9, essa porta la pioggia, v.10, cfr. v. 14.

⁴⁴ *Gs.*, VI, 24. Anche, in ultimo luogo, O. EISSFELDT, art. *Menschenopfer in Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1960, col. 868. L'attinenza letteraria tra i due brani biblici è d'altronde complessa, cfr. M. NOTH, *Palästina-jahrbuch*, XXXI, 1935, p. 27; ID., *Das Buch Josua*, 1953, p. 41.

⁴⁵ I AB, II, 30-37 = GORDON n°49. La traduzione degli ultimi tre versi è oppugnabile. Si tratta sicuramente di uccelli che mangiano o non mangiano la carne o i resti di Môt.

⁴⁶ Il parallelo è stato stabilito da H. CAZELLES, *David's Monarchy and the Gibeonite Claim*, in *PEQ*, 1955, pp. 165-175. Già R. DUSSAUD l'aveva suggerito senza sfruttarlo, *RHR*, CIV, 1931-B, p. 392.-A. S. KAPELRUD, *King and Fertility. A Discussion of Sam.*, 21: 1-14, in *Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes* (Festschrift Mowinckel), 1955, pp. 113-122; cf. ID., *King David and the Sons of Saul*, in *The Sacral Kingship* (Congresso di Roma), Supplemento IV a *Numen*, 1959, pp.294-301, ha riconosciuto il carattere rituale dell'esecuzione ma non ha visto il legame con il testo di Râs Shamra. La sua interpretazione va oltre l'obiettivo: egli spiega che, per far cessare la carestia, doveva essere versato del sangue reale. Non poteva trattarsi del sangue di Davide, ma c'era la famiglia di Saul: con un pretesto, probabilmente inventato, fu tradita. Davide si



Secondo il testo si tratta di un'espiazione per il sangue dei Gabaoniti versato per opera di Saul ed è un modo di allontanare la maledizione che pesa su Israele. Ma la cosa importante per noi è la maniera in cui i Gabaoniti esercitano questa vendetta del sangue: le vittime sono smembrate o slogate⁴⁷ davanti al Signore. I loro corpi o le loro membra restano esposti e Rizpa impedisce agli uccelli di posarsi su di loro. Ritroviamo qui gli elementi principali del testo di Râs Shamra. I Gabaoniti non sono israeliti. Essi discendono dall'antica popolazione dei Cananei: con il consenso di Davide hanno praticato un rito cananeo della fertilità.

Le testimonianze più attendibili riguardo ai fenici si riferiscono ai sacrifici di bambini.

Ne parleremo a lungo a proposito dei sacrifici che, a loro imitazione, furono offerti in Israele.

Aggiungiamo qui un fatto che non riguarda i Cananei ma i vicini immediati di Israele: i Moabiti.

Il re Mesa, assediato nella sua capitale dagli Israeliti, offre suo figlio in olocausto sulle mura, II *Rois*, III, 27. Il testo sottolinea il carattere eccezionale di tale sacrificio: gli Israeliti, atterriti da tale spettacolo, fuggirono immediatamente⁴⁸.

adattò alle idee dei suoi sudditi cananei e nello stesso tempo si sbarazzò di possibili avversari.

⁴⁷ Lo stesso verbo inconsueto è utilizzato ne *Nomb.*, XXV, 4 per un castigo espiatorio e la forma semplice si trova in *Gen.*, XXXII, 26: l'anca di Giacobbe è slogata.

⁴⁸ Il significato della fine del verso è oscuro. L'interpretazione da me suggerita nel fascicolo dei *Rois* della Bibbia di Gerusalemme è troppo debole. In base ai confronti, la "grande ira" piombata sugli israeliti è l'ira divina, e di solito l'ira di Kemash, poiché è a lui che il sacrificio è stato offerto: gli israeliti persuasi dell'efficacia di tale straordinaria oblazione si sottraggono alle sue conseguenze.



II - SACRIFICI UMANI IN ISRAELE

L'indagine precedente ha dimostrato quanto insoliti siano stati i sacrifici umani presso gli antichi Semiti, al di fuori della Fenicia. Tale conclusione induce ad esaminare con cura le argomentazioni con le quali si intende verificare che una pratica simile sia stata attuata, e soprattutto considerata legittima, in Israele.

Come abbiamo affermato all'inizio, alcuni storici delle religioni hanno ritenuto che la vittima animale del sacrificio avesse sostituito la vittima umana: l'uomo, non volendo sacrificare se stesso, sacrificò i suoi figli, poi al loro posto schiavi o prigionieri, ed infine animali.

Si è voluto spiegare in questo modo anche l'origine del sacrificio israelita: l'animale sarebbe stato il sostituto dell'offerente e ciò spiegherebbe il rito dell'imposizione della mano. In tutte le forme del sacrificio israelita, l'offerente posava la mano sul capo della vittima prima che questa fosse immolata. Quel gesto significava che la vittima era stata offerta al suo posto.⁴⁹

Tale spiegazione è inesatta poiché non c'è la sostituzione di una vittima all'altra. Ogni sacrificio implica un dono che priva l'offerente: è la cessione alla divinità di un bene che è legato a lui in modo essenziale, che fa parte di lui stesso⁵⁰.

È questo che esprime l'imposizione della mano: l'offerente evidenzia in questo modo che quella vittima è la sua vittima e che essa sarà sacrificata per il suo beneficio e non al suo posto⁵¹.

È vero che esiste un caso in cui un rito esteriormente simile implica ed opera un transfer: attraverso l'imposizione delle mani, il capro espiatorio si accolla tutte le colpe del popolo. Non si tratta però di un rito sacrificale: proprio a causa di

⁴⁹ Cf. R. DUSSAUD, *Les origines cananéennes du sacrifice israelite*, 1921, 2a ed., 1941, p. 72: tale rito « ha come fine quello di penetrare l'animale con l'anima del sacrificante e di farne un sostituto dell'individuo. Da quel momento l'anima che scorrerà col sangue della vittima sarà l'anima stessa del sacrificante ».

⁵⁰ Cfr. G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, 1956, pp. 400-402.

⁵¹ Cfr. p.29.



questo transfert, l'animale diventa impuro e non è sacrificato, Lev., XVI, 20-22. Sarebbe assolutamente arbitrario dedurre da questo rito che in Israele i sacrifici animali siano stati una attenuazione di un'usanza primitiva che imponeva delle vittime umane.

Di recente L. Rost si è domandato se l'olocausto, offerto di rado agli albori della storia di Israele, non sia stato inizialmente un sacrificio umano⁵².

Si può, infatti, citare l'immolazione del figlio di Mesa, di cui abbiamo parlato, e nello stesso Israele, l'immolazione di cui Isacco fu la vittima annunciata, e quella della figlia di Jephté.

Ritourneremo su questi due casi: si tratta di casi eccezionali e non è legittimo considerarli rappresentativi del prototipo primitivo dell'olocausto.

È sufficiente notare che in un rituale di tipo israelita in cui le vittime o venivano bruciate interamente o bruciate e in parte mangiate, il sacrificio umano non poteva prendere forma diversa da quella dell'olocausto.

È necessario ora esaminare i testi dei libri storici, dei Profeti e della Legge in cui si trovano, o si pensa di trovare, delle indicazioni sui sacrifici umani. Bisogna chiedersi se tali sacrifici siano stati realmente offerti in Israele -la risposta è affermativa -e se essi siano stati considerati legittimi in un qualsiasi periodo della religione di Jahvè – la risposta è negativa.

I. I testi storici.

Non possiamo considerare come sacrificio l'esecuzione dei prigionieri di guerra: è la realizzazione dell'*hérèm*, dell'anatema, che è un principio basilare della guerra santa⁵³, anche se l'esecuzione viene eseguita « davanti al Signore ».

⁵² L. ROST, *Erwägungen zum israelitischen Brandopfer*, in *Von Ugarit nach Qumran* (Festschrift Eissfeldt), 1958, pp. 181-182; ID., in *TLZ*, LXXXIII, 1958, col. 331.

⁵³ Non riesco a decifrare la nota, poiché la fotocopia non è chiara.



Quando Samuele trafigge Agag « davanti al Signore », *I Sam*, XV, 33, egli non lo offre in sacrificio ma compie l'*hèrèm* che gli era stato ordinato, v. 3, e che Saul non ha rispettato, v. 9.

Abbiamo dimostrato che i Gabeoniti, mettendo a morte i discendenti di Saul, *II Sam.*, XXI, 1-14, avevano eseguito un rito cananeo e non israelita, e che la morte dei due figli di Chiel a Gerico, *I Rois*, XVI, 34, poteva essere interpretata diversamente da un sacrificio murario.

Per contro, un esempio certo di sacrificio umano è l'immolazione dalla figlia di Jephthé, *Fug.*, XI, 30-40. Non si deve cercare di attenuare il senso del testo come hanno fatto alcuni commentatori ebraici e cristiani nel Medio Evo.

Jephthé fece voto al Signore di offrirgli in olocausto la prima persona che l'avrebbe accolto, se fosse ritornato vincitore: fu la sua unica figlia ed egli la sacrificò.

L'evento fu commemorato ogni anno dalle lamentazioni delle figlie di Israele, v. 40. Il racconto è destinato a darci una spiegazione di tale cerimonia: è un *hiéros logos*.

Esistono dei paralleli in altre letterature. Si racconta che a Creta Idoménée, colto da una tempesta, abbia fatto voto di sacrificare la prima persona che avesse incontrato approdando a riva: fu suo figlio⁵⁴.

In Asia Minore si dice che il fiume Méandro debba il suo nome ad un certo Méandro il quale aveva fatto voto, nel caso di vittoria in una guerra, di immolare la prima persona che si fosse felicitata con lui: furono i suoi figli, sua madre e sua sorella. Egli li offrì sull'altare e poi si gettò nel fiume⁵⁵.

Tali paralleli che provengono da regioni relativamente prossime alla Palestina e risalgono ad un'epoca non lontana da quella dei Juges (Idoménée ritornava dalla

⁵⁴ Manca il testo della nota nell'originale, NdT

⁵⁵, *De Fluvis*, IX. Altri paralleli, meno precisi, sono stati raccolti da W: BAUMGARTNER, *Jephtas Gelübde*, in *Archiv für Religionswissenschaft*, XVIII, PP. 240-249.



guerra di Troia) non significano che il racconto dei Juges sia una fiaba. Significa invece che l'idea di un voto che ammetteva il sacrificio di un essere umano era allora accettato nel Vicino Oriente.

Il fatto che questo racconto spieghi un'usanza religiosa, non implica che sia leggendario: è perfettamente ammissibile che tale consuetudine, che era evidentemente limitata alla sola Galaad, la patria di Jephthé, e che non sembra sia perdurata, abbia commemorato un fatto reale.

Questa storia è raccontata con una semplicità ammirevole, l'autore non loda né biasima Jephthé e la tradizione posteriore non lo condanna, cfr. *Héb.*, XI, 32.

Jephthé ama il Signore sinceramente e si considera, come lo considera la figlia, legato al voto imprudente che ha fatto, poiché il voto è irrevocabile⁵⁶.

È l'espressione di una coscienza religiosa più primitiva e più rigida di quella che traspare nei due episodi che abbiamo riportato dell'inizio dell'Islam a La Mecca, in cui un voto analogo era stato commutato o invalidato.

L'oggettività del narratore non dimostra che l'atto di Jephthé sia stato considerato legittimo. Il fatto che sia stato commemorato sottolinea invece quanto tale sacrificio debba essere sembrato straordinario.

Questo brano non serve né a determinare il carattere originale dell'immolazione né a far posto al sacrificio umano nell'antico rituale di Israele⁵⁷.

Resta il sacrificio di Abramo, *Gen.*, XXII⁵⁸. Esso è spesso interpretato come un racconto eziologico che spiegherebbe e legittimerebbe la sostituzione di una

⁵⁶ Cfr. *Nomb.*, XXX, 3; *Deut.*, XXIII, 22-24; *Prov.*, XX, 25; *Qoh.*, V, 3-5.

⁵⁷ I precedenti di Jephthé rendono verosimile un'influenza straniera: sua madre non era israelita ed egli stesso aveva vissuto fuori di Israele, *Fug.*, XI, 1-3.

⁵⁸ Tra le opere recenti, cfr. soprattutto: A. GEORGE, *Le sacrifice d'Abraham. Essai sur les diverses intentions de ses narrateurs*, ne *Études de Critique et d'Histoire Religieuses* (Biblioteca della Facoltà di Teologia Cattolica di Lione, 2), 1948, pp. 99-110; D. LERCH, *Isaaks Opferung, christlich gedeutet*, 1950, specialmente le pagine 265-269; G. VON RAD, *Das erste Buch Mose* (Das Alte Testament Deutsch), 1952, pp. 208-209.

L'ultimo contributo è quello di Denise PICCARD, *Réflexions sur l'interprétation chrétienne de toris récits de la Genèse*, ne *Hommage à W. Vischer*, 1960, pp. 183-187. A pagina 183 si legge: il tema al quale questa storia si ispira risale ad un'epoca lontana in cui la religione dei nomadi semiti comprendeva oltre al sacrificio animale quello umano; in base a tutto quello che possiamo sapere, la religione dei nomadi semiti non implicava niente



vittima animale ad una umana.

Non è sicuramente il senso che il racconto ha nel seguito attuale della Genesi.

Esso racconta, come indica il titolo al verso 1, una prova inaudita imposta all'obbedienza di Abramo: costui riceve da Dio l'ordine di immolare il suo unico figlio, il figlio della promessa, sul quale riposa tutta la speranza della razza.

Allo stesso modo in cui l'ordine di abbandonare il suo paese e la sua famiglia, *Gen.*, XII, I, aveva rappresentato un taglio col suo passato, questo nuovo ordine gli chiude il futuro. La sua obbedienza è ricompensata da un rinnovo delle promesse, la cui assoluta gratuità è così affermata.

Nella persona di Isacco, era tutto il futuro Israele che era stato legato sull'altare e che non aveva dovuto sopravvivere che alla sottomissione del suo antenato e alla bontà di un Dio al quale la vita di tutti appartiene e che può reclamarla da tutti ma che la elargisce nella libertà della sua grazia.

Queste sono le intenzioni profonde del racconto che non si preoccupa né di polemizzare contro i sacrifici umani né di legittimare un nuovo rito nel quale un animale avrebbe preso il posto di una vittima umana.

Tuttavia il racconto presuppone che, nel luogo in cui prese forma, il sacrificio umano non era ignorato, e insegna, in modo indiretto, che non è così che il Dio di Israele è onorato⁵⁹.

È possibile che prima di essere incorporato nella storia successiva dei Patriarchi, tale racconto o l'episodio che racconta, sia stato associato alla fondazione di un santuario: Abramo erige un altare, offre un sacrificio e dà un nome al luogo.

Si confrontino in particolare i racconti sulla fondazione del santuario di Betel ad opera di Giacobbe, *Gen.*, XXVIII, 10-12; XXXV, 1-7: Giacobbe impone un

del genere.

⁵⁹ Il «timore di Dio», v. 12, non è, nell'Antico Testamento, la paura di Dio. Essa è la sottomissione alla volontà di Dio, cf. *Fob*, I, 1 e 8.



nuovo nome al luogo in rapporto all'esperienza religiosa provata, unge d'olio la stele che ha eretto e promette di pagare la decima, poi vi ritorna in pellegrinaggio.

Il fondatore inaugura il culto nella forma in cui sarà perpetuato. Di fatto, si andrà in pellegrinaggio a Betel, I *Sam.*, X, 3, e si verserà la decima, *Am.*, IV, 4. Allo stesso modo, *Gen.*, XXII, potrebbe essere stato inizialmente il racconto della fondazione di un santuario in cui, dall'inizio, si offrivano solo delle vittime animali, a differenza di altri santuari, dei santuari cananei, in cui si immolavano anche delle vittime umane.

Se così fosse, questo legame culturale è stato dimenticato o velato dal redattore della Genesi. Il luogo del sacrificio, che è un elemento essenziale del racconto della fondazione, resta sconosciuto: Moriyya non è un luogo ma un paese e il testo stesso è incerto, non essendo l'ebraico sostenuto da alcuna versione;⁶⁰ il nome che Abramo dà al luogo, *Yahweh yire'èh*, non corrisponde a quello di nessun santuario conosciuto⁶¹.

Ad ogni modo sarebbe assurdo utilizzare questo racconto per accertare che i sacrifici umani siano mai stati legittimi in Israele.

Esso dimostra piuttosto che questi sacrifici erano condannati e che si faceva risalire tale condanna fino al tempo di Abramo.

2. I testi profetici

A parte i testi che fanno riferimento ai sacrifici a « Moloch », che noi studieremo a parte, le allusioni dei profeti ai sacrifici umani sono oscure.

⁶⁰ L'identificazione con la collina del Tempio a Gerusalemme è tardiva, *II Chron.*, III, 1.

⁶¹ H. GUNKEL, *Genesis*, 1901, in loco, vi ritrova "il nome geografico Yeruel, *II Chron.*, XX, 16, e concludeva che *Gen.*, XXII, era la leggenda sacra del santuario di Yeruel, in cui inizialmente erano stati sacrificati dei bambini. Ma, nell'unico testo che menziona Yeruel, si tratta di una regione del deserto di Juda e non di una località, né tanto meno di un santuario.



Os., XIII, 2 è interpretato in questo senso da molti commentatori.⁶²

Il testo ebraico può, in effetti, essere così tradotto: « i sacrificatori di uomini mandano baci ai vitelli », ma l'ebraico non è sorretto dalle versioni e il senso così ottenuto non è soddisfacente. I versi 1-3 sono un attacco alle immagini culturali del Regno del Nord, ai vitelli di Jéroboam.

Non si riesce quindi a capire l'allusione ai sacrifici umani, dei quali del resto Osea non parla mai e dei quali non si tratta da nessuna parte riguardo ai culti di Betel e di Dan.

Sarebbe meglio ignorare questo testo effettivamente alterato.

In *Mic.*, VI, 1-8,⁶³ il Signore è in lite col suo popolo al quale ricorda i suoi benefici passati, v. 1-5; il popolo gli chiede cosa deve fare per rientrare nella grazia:

« Mi presenterò a lui con olocausti, con vitelli di un anno? Gradirà il Signore le migliaia di montoni e torrenti di olio a miriadi? Gli offrirò forse il mio primogenito per la mia colpa, il frutto delle mie viscere per il mio peccato? » v. 6-7; tuttavia il Signore non reclama nient'altro che la giustizia, l'amore e la sottomissione, v. 8.

Nel suo sgomento il popolo fa delle offerte possibili, poi delle offerte impossibili, passando da olocausti ordinari a migliaia di montoni e libagioni a fiumi. Per continuare la progressione, l'ultima offerta deve sembrare ancora più impossibile: il sacrificio del primogenito.

Si può quindi dedurre che un sacrificio di quel genere fosse conosciuto e, alla luce degli scritti contemporanei a Michea, si può leggere in questo testo un riferimento ai sacrifici « a Moloch ». Tuttavia non si può desumere che questi

⁶² Tra i più recenti, con o senza correzione del testo: Th. H. ROBINSON, *Die Zwölf Kleine Propheten*, 1954, seguito da J. STEINMANN, *Le Prophétisme biblique des origines à Osée*, 1954, p. 204; H. W. WOLFF, *Dodekapropheton*, I, *Hosea*, 1961.

⁶³ L'unità e l'antichità di questo brano sono state contestate. Cfr. A. WEISER, *Das Buch der Zwölf Kleinen Propheten*, I, 1949, che è il miglior commento recente di questo testo, cf. r anche R. HENTSCHKE, *Die Stellung*



sacrifici fossero considerati legittimi: il profeta concorda qui con l'autore della Genesi e, come vedremo, con le prescrizioni della legge: il Signore non vuole sacrifici umani.

Il difficile brano di *Is.*, LXVI, 3 mette a confronto quattro atti del culto legittimo e quattro atti dei culti pagani:

« Si sacrifica un bue, si uccide un uomo,
si immola una pecora, si strozza un cane,
si presenta un'offerta, si assapora⁶⁴ il maiale,
si brucia incenso, si baciano gli idoli. »

Il parallelismo sottintende che l'omicidio dell'uomo sia un atto religioso come il sacrificio di un bue.⁶⁵

Tuttavia la questione non è se chi sacrifica un bue non fa la cosa migliore rispetto a chi sacrifica un uomo. Il senso è che si fa l'uno e l'altro e questo sincretismo è condannato. Il brano risale al ritorno dall'Esilio⁶⁶ ed è difficile stabilire a quale usanza alluda.⁶⁷ Il testo di *Ez.*, XX, 25-26 verrà esaminato a proposito della legge dei primogeniti.

3. La legge dei primogeniti.

Un certo numero di critici trovano nelle prescrizioni relative ai primogeniti la prova decisiva che il sacrificio sia stato praticato in modo legittimo agli albori della storia di Israele.

Il testo legislativo più antico è il Codice dell'Alleanza, *Es.*, XXII, 28-29: « Tu

der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus, 1957, pp. 104-107.

⁶⁴ Secondo la correzione proposta da Volz.

⁶⁵ In opposizione, A. PENNA, *Isaia*, 1958, *in loco*.

⁶⁶ Ho esaminato attentamente la data e l'interpretazione, *Les Sacrifices de porcs en Palesatine et dans l'Ancient Orient*, in *Von Ugarit nach Qumran*, (Festschrift Eissfeldt), 1958, pp. 23-265, in cui si troveranno ulteriori riferimenti alla letteratura recente.

⁶⁷ Non è molto verosimile che i sacrifici « a Moloch » siano continuati così tardi.



mi offrirai i primogeniti di tutti i tuoi figli. Tu farai la stessa cosa con il tuo bestiame minuto e grosso. Il primogenito rimarrà con la madre per sette giorni, poi all'ottavo giorno me lo consegnerai».

La prescrizione riveste la stessa forma assoluta in *Es.*, XIII, 2: « Consacrami ogni primogenito, il primo parto di ogni madre tra gli israeliti – di uomini o di animali – esso appartiene a me ».

Ma *Es.*, XIII, 11-15 e XXXIV, 19-20 ordinano di riscattare i primogeniti, così *Nm.*, XVIII, 15-16. Secondo *Nm.*, III, 40-51 e VIII, 17-18, i leviti sono stati offerti al Signore al posto dei primogeniti che gli erano dovuti e i bambini che superavano il numero dei leviti al momento del primo censimento sono stati riscattati.

Alcuni autori sono arrivati alla conclusione che le leggi che prescrivevano il riscatto dei primogeniti siano state una mitigazione di un'antica usanza che imponeva di sacrificarli⁶⁸.

Tale conclusione è arbitraria. La considerazione in cui i primogeniti sono sempre stati tenuti – cfr. già in *Gen.*, XLIX, 3 - la rende inverosimile.⁶⁹

D'altra parte l'*Es.*, XXXIV, 19-20, che impone il riscatto dei primogeniti, appartiene alle antiche tradizioni del Pentateuco, che non è molto più recente dell'*Es.*, XII, 28-29, il quale ha una formulazione assoluta; l'*Es.*, XIII, è posteriore e composito, e contiene allo stesso tempo l'ordine senza riserva di consacrare al Signore tutti i primogeniti sia umani che animali, v. 2, e il precetto

⁶⁸J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, 1900, II, pp. 43-59, in particolare p. 51; B. STADE, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, I, 1905, p. 245; M. JASTROW, *Hebrew and Babylonian Traditions*, 1914, p.29; R. DUSSAUD, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, 1921, 2^a ed., 1941, p. 167; A. LODS, *Israël, des origines au milieu du VIII^e siècle*, 1930, p.330; E. DHORME, *La Religion des Hébreux Nomades*, 1937, p.33: « la legge primitiva è conservata in tutto il suo rigore nel libro dell'Esodo, XXII, 28-29»; O. EISSFELDT, *Molk als Opferbegriff...*, 1935, p.55, a proposito dello stesso testo: « in origine il sacrificio di bambini ha avuto un posto legittimo nel culto del Signore »; lo stesso autore si esprime con maggior riserva nell'articolo *Menschenopfer* di RGG, IV (1960), col. 868: è un'estensione teorica ai primogeniti umani della legge concernente gli animali e, dall'inizio, si è ipotizzato un riscatto attraverso un animale o somma di denaro.

⁶⁹Così J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1886, P. 90; i commenti di BAENTSCH, 1900, e di BEER, 1939, *in loco*.



di riscattare i primogeniti umani, v. 13: il testo passa così dal principio generale che ogni primogenito appartiene a Dio secondo un'applicazione diversa per gli uomini e gli animali.

Così il codice « élohiste » dell' *Es.*, XXII, si attiene al principio⁷⁰, il codice « del Signore » dell' *Es.*, XXXIV, esplicita la differenza di trattamento riservato ai primogeniti umani.

Il confronto dei testi non permette di affermare che una legge antica e rigorosa sia stata in seguito modificata.

Sarebbe d'altronde assurdo supporre che ci sia potuta essere, in Israele o presso ogni altro popolo e in qualsiasi momento della loro storia, una legge religiosa, generale e certa, che ordinava di sopprimere tutti i primogeniti che rappresentano la speranza della razza.⁷¹

È quindi abbastanza difficile ammettere che tale legge sia esistita in Israele, nemmeno all'inizio⁷², e « non c'è alcuna prova certa che ci sia mai stato in Israele un sacrificio di primogeniti considerato legittimo »⁷³.

È necessario quindi spiegare *Ez.*, XX, 25-26: « Allora io diedi loro perfino statuti non buoni e leggi per le quali non potevano vivere. Feci sì che si contaminassero nelle loro offerte facendo passare per il fuoco ogni loro primogenito, per atterrirli ».⁷⁴

Il profeta sembra dire non solo che il sacrificio dei primogeniti sia stato, in un certo periodo, una pratica generale in Israele, ma che questa pratica sia stata ordinata da Dio.

Questa interpretazione è impossibile, primo perché la storia e il buon senso rendono certo che Israele non abbia mai sacrificato tutti i suoi primogeniti,

⁷⁰ Non lo si può spiegare con l'allusione alla circoncisione come fa B. COUROYER, *L'Exode*, 1958, p. 109, n. d.

⁷¹ Cfr. M. BUBER, *Königtum Gottes*, 1936, p. 219; W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, I, 1959, p. 89.

⁷² H. CAZELLES, *Études sur le Code de l'Alliance*, 1946, p. 83.

⁷³ M. NOTH, *Das zweite Buch Mose, Exodus*, 1959, p. 80.



secondo perché Ezechiele condanna altrove i sacrifici di bambini, *Ez.*, XVI, 20-21, e anche in alcuni versi successivi, XX, 31.⁷⁵ Per essere capito il brano deve essere letto nel suo contesto.⁷⁶

Tutto il capitolo riguarda gli atti di infedeltà di Israele e le loro punizioni. Le leggi del Signore sono buone e le sue usanze sono date per viverci, ma il popolo le ha profanate, v. 11, 13, 21. Per questo motivo il Signore punisce il suo popolo con delle leggi che non sono eque e delle usanze con le quali non si può vivere: il sacrificio dei primogeniti. Il profeta si riferisce sicuramente alla legge dell' *Es.*, XXII, 28-29: quella legge era giusta, è il popolo che l'ha resa malvagia interpretandola con grossolano materialismo e seguendo gli errori dei vicini pagani.

Compareremo le formule analoghe di San Paolo: il precetto è buono e giusto, ma il peccato si è servito di una cosa buona per procurare la morte, *Rom.*, VII, 12-13. La legge poi sopraggiunse a dare piena coscienza della caduta, ma laddove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia, *Rom.*, V, 20.

Tutte le azioni umane, anche quelle malvagie, rientrano nel piano di Dio, al quale esse sono rapportate come alla causa prima.

Allo stesso modo Dio indurisce i cuori, *Es.*, IV, 21; VII, 3, ecc., egli si serve dei profeti per accecare il popolo, *Is.*, VI, 9-10, mette nelle loro bocche uno spirito di menzogna, *I Re*, XXII, 18-23.

La controparte si trova nel libro di Geremia: « hanno costruito l'altare di Tofet nella valle di Ben-Hinnom, per bruciare nel fuoco i loro figli e le loro figlie, cosa che io non ho mai comandato e che non mi è mai venuta in mente », *Ger.*, VII, 31; « hanno edificato alture a Baal per bruciare nel fuoco i loro figli. Questo

⁷⁴ La fine del verso: « affinché riconoscessero che io sono il Signore » manca nella Septante ed è un'aggiunta.

⁷⁵ Quest'ultimo testo è considerato addizionale da W. ZIMMERLI, *Ezechiel*, in loco, i motivi non sono convincenti.

⁷⁶ J. A. BEWER, FBL, LXXII, 1953, pp. 159-161, evita la difficoltà, spostando il v.27 e mettendolo come introduzione ai vv. 25-26: questi sarebbero una bestemmia del popolo, affermando che Dio ha ordinato delle



io non ho mai comandato, non ne ho mai parlato, non mi è mai venuto in mente
», *Ger.*, XIX, 5.⁷⁷

Questi brani riflettono la stessa situazione storica in Ezechiele: la pratica di sacrifici di bambini alla vigilia dell'Esodo. Essi si riferiscono all'interpretazione abusiva e scandalosa della stessa legge, quella dell' *Es.*, XXII, 28-29. Tuttavia, mentre Geremia sostiene che quello non è mai stato il senso della legge, Ezechiele afferma che il Signore ha permesso tale corruzione attraverso il castigo del popolo infedele.⁷⁸

leggi ingiuste. Targum si è spinto oltre: è il popolo che si è dato queste leggi ingiuste.

⁷⁷ I due brani sono attribuiti dalla maggior parte dei critici agli editori del libro di Geremia. Non è escluso che questi due passi paralleli rappresentino il pensiero autentico del profeta e che derivino da una delle sue prediche, forse nella stessa espressione, cf.r A. WEISER, *Der Prophet Jeremia*, I, 1952, pp. 67, 74, 168 ss. Il tema viene ripreso una terza volta in *Ger.*, XXXII, in cui i vv.34-35 sono un doppione quasi testuale di VII, 30-31.

⁷⁸ In contrasto, P. VOLZ, *Der Prophet Jeremia*, 1928, p. 204, secondo il quale Geremia non avrebbe considerato il Codice dell'Alleanza ispirato da Dio, mentre Ezechiele lo avrebbe ritenuto una legge divina che egli cerca di spiegare.