



Monza, 13 febbraio 2018

Prof. Patrizio Rota Scalabrini

Sacro e profano nella Bibbia. Distinzione a custodia della vita

I. LA TERMINOLOGIA

Le voci aggettivali o nominali 'santo/sacro' e i sostantivi 'sacralità/santità', corrispondono nelle lingue della Bibbia ad una molteplicità di termini. Per quanto riguarda l'ebraico, il gruppo lessicale più importante è quello della radice *qđš*, il cui significato originario è quello del 'tagliare', del 'separare', da intendersi non in senso negativo, come esclusione, ma in senso positivo, come un 'riservare per', 'dedicare a'.

Per quanto riguarda il greco, abbiamo tre principali gruppi lessicali diversi, derivanti rispettivamente da *háchios*, da *hierós* e da *hósios*. Se *hierós* e derivati comportano maggiormente l'idea di sacralità ed è connesso di più con l'ambito culturale, il gruppo lessicale *háchios*, il più ricorrente e importante nel Nuovo Testamento, mette maggiormente l'accento sulla santità anche nella sua componente etica. Raro è invece il gruppo lessicale di *hósios*, riservato alla legge e provvidenza divina, nonché agli obblighi e costumi umani.

II. IL SACRO NELL'ANTICO TESTAMENTO

Nell'Antico Testamento la qualifica di 'santo/sacro' è data innanzitutto a Dio, in quanto infinitamente elevato, al di sopra di tutto ciò che è creaturale, e perciò caduco e limitato. Il concetto di "sacro", applicato a YHWH, il Dio d'Israele, è eminentemente ontologico, e solo in seconda battuta diventa etico (aspetto che

noi sottolineiamo preferendo il lemma "santo/santità". La sacralità è la caratteristica della più intima essenza dell'essere di Dio, in quanto Egli è 'altro' rispetto ad ogni realtà mondana; nel linguaggio della fenomenologia della religione, il concetto di "sacro" comporta anzitutto l'idea del *tremendum*, cioè di una forza illimitata e di una maestà assoluta, che trascende radicalmente le possibilità umane. Certamente il concetto di "sacro", dal punto di vista filologico, si radica eminentemente nell'ambito culturale, essendo il culto lo spazio di vita in cui YHWH risiede più intensamente, quasi sacramentalmente, ma ciò che è specifico della testimonianza d'Israele è che Dio, come Colui che è il *qādôš*, cioè il completamente separato, è però sempre un Dio "in relazione" alle sue creature.

In questo senso il concetto di "sacro" – rispetto alla comune accezione che ha nella fenomenologia religiosa – viene radicalmente ridefinito non alla luce di una riflessione filosofica, ma a quella dell'esperienza delle azioni storico-salvifiche di Dio nella storia, in particolare delle vicende dell'esodo e dell'alleanza. Da questo punto di vista l'aspetto del *tremendum* è solo una componente del concetto di "sacro" riferito ad YHWH, poiché questa sacralità si manifesta anche proprio nel suo opposto, e cioè nel farsi, da parte del Signore, il Dio vicino, datore di vita e pieno di bontà verso le sue creature. È ciò che la fenomenologia della religione indica come il *fascinans*. Così, già nel suo primo incontro con il Signore, Mosè viene come attratto, magnetizzato dal rovelo ardente, e

nel contempo, per rispettare la sacralità dell'incontro, deve togliersi i sandali (Es 3,5). Paradossalmente Colui che rende sacra, con la sua presenza, la terra calcata dai piedi di Mosè, si designa anche come talmente coinvolto con la vicenda degli uomini, da presentarsi come il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe.

In altre parole, il *qōdeš* (santità/sacralità) di Dio si coniuga con la sua sorprendente prossimità, che diventa proposito fermo e inamovibile di liberare Israele.

Pertanto non sorprende che il *qōdeš* YHWH sia il modo con cui Israele esprime l'incomparabilità del Signore e del suo stile di intervento nella storia: «*Chi è come te fra gli dèi, Signore? Chi è come te, maestoso in santità [qōdeš], tremendo nelle imprese, operatore di prodigi?*» (Es 15,11).

Più ancora che i racconti della *Tôrāh* (vedi però Nm 20,13), sono i testi profetici ad evidenziare esplicitamente il collegamento tra la fede nel *qōdeš* divino e l'esperienza storico-salvifica. Emblematico è Os 11,9 («*Non darò sfogo all'ardore della mia ira..., perchè sono Dio e non uomo; sono il Santo in mezzo a te...*»), dove la santità di YHWH è contrapposta alla realtà dell'umano e si manifesta in una misericordia illimitata, a differenza degli uomini, che non sanno perdonare. Anche in Is 6,3, con il celebre canto dei serafini, che elevano il *trisaghion*, l'affermazione della santità/sacralità di YHWH non è un'astratta definizione della dimensione tipica ed assoluta del suo essere, ma un'attestazione teologica radicata nell'esperienza storico-salvifica. Infatti questa dimensione intima della natura divina come *tre volte santa* si manifesta sulla terra come *gloria*, cioè come epifania d'amore che tutto riempie e che opera la salvezza: «*Santo, santo, santo è il Signore degli eserciti. Tutta la terra è piena della sua gloria*». Non a caso, proprio Isaia ama qualificare Dio come il *Santo d'Israele* (cfr. Is 1,4; 5,19.24; 10,20; ecc.) o semplicemente come il *Santo* (cfr. 5,16; 6,3; 8,13; ecc.), perché è quel Dio che si comunica al suo popolo liberandolo, purificandolo da ogni impurità, salvando coloro che credono in Lui (Is 30,15).

In definitiva, la confessione del Dio come *qādōš* procede dall'incontro con le sue opere, radicalmente diverse dalla logica umana, ispirata al potere e all'interesse, per risalire alla dimensione più intima ed ineffabile del mistero divino, e da lì

ridiscendere nuovamente per contemplare il suo agire nella storia, il luogo dove Egli rivela il suo Nome santo.

D'altra parte il culto resta l'ambito privilegiato per l'esperienza della santità divina, proprio perché esso mette in contatto particolarmente con la presenza di Colui che è il santo e con la permanenza della sua intenzione salvifica. Si può allora comprendere come siano i testi vicini alla tradizione liturgica a mettere maggiormente in rilievo il tema della santità di Dio quale santità ontologica, proprio perché nel culto ci si avvicina in modo speciale alla natura santa di YHWH, facendo memoria delle sue opere.

Tra i più significativi testi affermati il *qōdeš* divino e appartenenti alla tradizione culturale, oltre al Codice di Santità (Lv 17-26) vi sono le preghiere dei salmi (cfr., ad es., Sal 30,5; 33,21; 71,22; 99,3.5.9; ecc.) e il libro di *Ezechiele*, specie quando il profeta annuncia che il Signore mostrerà la sua santità con il prendere il suo popolo dalle genti, il ricondurlo nella terra e il rinnovarlo interiormente (Ez 36,23ss), distruggendo contemporaneamente i nemici della libertà e della dignità del popolo stesso (Ez 38,16.23).

III. PERSONE, LUOGHI E COSE SACRE

Nell'ambito del popolo di Dio la sacralità è comunicata in modo singolare alle persone che il Signore si riserva per un particolare servizio. Tali sono i sacerdoti, i quali godono di uno speciale statuto di santità (Lv 21,6) e i leviti (Nm 16,5-7); questa loro sacralità, di carattere culturale, si radica in un rito di consacrazione e si esplicita nel servizio al tempio. Questo tratto della sacertà/sacralità del personale sacerdotale si enfatizzerà ulteriormente nel postesilio, quando l'identità del popolo, più che politica, sarà religioso-culturale, fondata sui tre pilastri della legge, del tempio e del sacerdozio. Testimonianza di questa tendenza è il *Siracide* (Sir 45,24ss) e ciò rende ragione della profonda delusione verso il sacerdozio da parte dei giudei dopo la crisi dell'epoca maccabaica.

Appartenenti alla sfera del sacro sono anche i 'nazirei', in quanto consacrati per il Signore con un voto specifico (Nm 6,5-8). Lo sono pure i profeti, in quanto devono trasmettere la volontà di Dio al popolo d'Israele; così Geremia afferma di essere

stato "consacrato" fin dal grembo materno (*Ger* 1,5).

Venendo alle altre realtà definite 'sante', il posto di assoluta preminenza è riservato al tempio, quale *santa dimora* del nome del Signore. Il tempio è santo (lo stesso edificio è talora definito *miqdāš*, cioè santuario, dalla radice *qdš*) in quanto si dà in esso la presenza salvifica del Signore (*Es* 25,8; *Sal* 11,4; ecc.) che dona il suo aiuto, la sua parola e la sua benedizione (*Sal* 20,3; 60,18; 118,26). Così, dopo la consacrazione del tempio attuata da Salomone, il Signore gli comunica questa parola: «*Ho ascoltato la preghiera e la supplica che mi hai rivolto; ho santificato questa casa, che tu hai costruita perché io vi ponga il mio nome per sempre; i miei occhi e il mio cuore saranno rivolti verso di essa per sempre*» (*1Re* 9,3).

Nel tempio vi è poi uno spazio che è rivestito di una sacralità speciale, e cioè il *qōdeš haqqōdāšim* (il Santo dei Santi: *Es* 26,33-34; ecc.), in quanto in esso dimora il mistero di Dio, che non può essere rappresentato in alcun modo. La sacralità del tempio si partecipa anche al monte su cui esso è costruito (e che perciò è detto 'monte sacro/santo' - *Sal* 15,1; 43,3; ecc.) e alla città di Gerusalemme, detta 'santa' perché sede del tempio del Signore (*Is* 48,2; 52,1; ecc.).

Per quanto riguarda le azioni e le cose sante, esse sono i vari riti e gli oggetti attinenti alle pratiche cultuali. Ne ricordiamo solo alcuni, come l'arca dell'alleanza (*2Cr* 35,2), l'altare degli olocausti (*Es* 29,36-37), dell'incenso e dei sacrifici (*Es* 30,27-28), le vesti sacerdotali (*Es* 28,2), le varie suppellettili (*1Re* 8,4).

Le azioni cultuali sono sante, specialmente i sacrifici e tra questi, in modo assolutamente speciale, l'olocausto e, ancor più, le offerte vegetali (*Lv* 2,3.10; 6,10; ecc.). Tale statuto di peculiare santità attribuito alle offerte vegetali è verosimilmente da collegarsi al fatto che esse sono l'unico cibo preso insieme dalla divinità e dagli uomini, cioè i sacerdoti non offerenti; e ciò perché le offerte vegetali, prive di ogni segno di violenza, sono simbolo del mondo di Dio e del futuro escatologico. Se l'attribuzione di un carattere di santità al personale, agli oggetti e ai riti del culto ha un aspetto di ovvietà nell'ottica di una fenomenologia della religione, come d'altra parte anche l'attribuzione di un carattere sacrale ai

tempi delle feste, ciò che è specifico d'Israele è l'istituzione del *sabato*.

Questo ha un carattere di speciale santità e una forza di santificazione, che ne fa una sorta di 'sacramento' per l'esperienza religiosa d'Israele. Attraverso la pratica del sabato, Israele sperimenta il "tempo sacro" (e non solo quindi lo "spazio sacro"), quale memoria dell'azione creatrice e liberatrice di YHWH. Vivendo il sabato, Israele diventa un popolo santo, cioè alternativo al mondo dei pagani, diventando segno di un'umanità sottratta al vincolo della necessità economica e consapevole della propria inalienabile dignità: «*Il sabato è un segno tra me e voi, per le vostre generazioni, perché si sappia che io sono il Signore che vi santifica. Osserverete dunque il sabato, perché lo dovete ritenere santo*» (*Es* 31,13-14).

IV. UN SINGOLARE INTRECCIO

Ma il testo biblico non finisce di sorprenderci, perché invece di accostare il sacro/santo al puro, lo accosta all'impuro, e per opposto, associa la categoria di puro a quella di profano

Afferma *Ezechiele*, nel contesto della profezia sulla cosiddetta *nuova Tôrāh*: «*[I sacerdoti] indicheranno al mio popolo ciò che è sacro e ciò che è profano, e gli insegneranno ciò che è impuro e ciò che è puro*» (*Ez* 44,23). Un testo simile è presente in *Lv* 10,10: «*Questo perché possiate distinguere ciò che è santo [qōdeš] da ciò che è profano [hḥōl] e ciò che è impuro [ṭamē'] da ciò che è puro [ṭāhōr]*».

Abbiamo proposto il testo nella nuova traduzione CEI, che è più aderente al testo ebraico, mentre la precedente invertiva i termini 'puro' e 'impuro'. Così appare più chiara la forte somiglianza tra i due testi di *Ezechiele* e di *Levitico*; resta la questione se vadano intesi come un parallelismo chiastico o come un parallelismo semplice. Siamo per un parallelismo semplice, per cui a 'santo' corrisponde 'impuro' (sic!) e a 'profano' corrisponde 'puro'. Questo può sorprendere il nostro modo di intendere comune, eppure la Bibbia dà indicazioni chiare.

Se si tiene presente che 'impuro' non vuol dire necessariamente 'ingiusto', 'immorale', 'malvagio', è facile capire la corrispondenza.

Infatti sia il sacro, sia l'impuro, possono portare una carica di pericolosità per la vita umana. Il sacro non può essere avvicinato

con superficialità, perché il rischio è serio e può essere addirittura mortale.

Ci basti qui ricordare alcuni passaggi biblici, dove il sacro appare in tutta la sua forza che, se avvicinata senza cautele, è distruttiva. Non è allora casuale il timore del padre di Sansone, quando si rende conto di essere davanti ad un angelo, cioè ad un essere sacro, timore rispetto al quale viene fortunatamente tranquillizzato dalla moglie: «*Manòach disse alla moglie: "Moriremo certamente, perché abbiamo visto Dio". Ma sua moglie gli disse: "Se il Signore avesse voluto farci morire, non avrebbe accettato dalle nostre mani l'olocausto e l'offerta..."*» (Gdc 13,22-23).

Ma l'episodio ancora più eclatante è quello di Uzzà, che interviene a sorreggere l'arca mentre sta per rovesciarsi su un fianco, con intenzione assolutamente buona e generosa, e nondimeno rimane fulminato sull'istante (2Sam 6,7). Il sacro, proprio perché riguarda l'ambito del mondo divino, può essere pericoloso quando è incontrato in tempi, luoghi e modalità non sacre. Così chi si avvicinerà al monte Sinai durante la teofania – uomo o animale che sia – dovrà essere abbattuto, perché contagerebbe con una forza di sacralità mortale l'intera comunità, ogni cosa che poi verrebbe a contatto con esso (cfr. Es 19,12-13).

La sacralità è una sorta di forza quasi cosmica, che prescinde dalle intenzioni morali, e non ci si può dunque accostare con superficialità. Le cose sacre cambiano in qualche modo la loro natura profonda; così avviene per le piante, per le pietre, per gli animali, per gli uomini. Bisognerà mantenere la distinzione rispetto al mondo quotidiano, ordinario, detto appunto 'profano'.

Sarà solo con il postesilio che questa concezione del sacro come realtà assoluta, che prescinde dall'intenzione morale, verrà indebolendosi, anche se non scomparirà mai pienamente, perché vi è l'idea del *tremendum*, oltre che del *fascinans*.

In ogni caso va ribadito che il sacro comporta una carica di pericolosità, e perciò non può essere trasmesso con leggerezza a cose o a persone. Basterebbe citare qui quanto dovrebbero fare i sacerdoti nel futuro tempio secondo la profezia di Ezechiele: «*Quando usciranno nel cortile esterno verso il popolo, si toglieranno le vesti con le quali hanno officiato e le deporranno nelle stanze del santuario: indosseranno altre vesti per non*

comunicare con esse la consacrazione al popolo» (Ez 44,23). Non è interpretata come una regola di ordine e di pulizia, ma come una misura cautelativa nei confronti del popolo. Ed è la stessa carica di gloria, di sacralità, per cui Mosè, dopo aver parlato con Dio nella tenda, doveva coprirsi il viso perché la luce che vi si riverberava era pericolosa, insostenibile per il popolo.

V. IL PROFANO

È giunto dunque il momento di interessarci, sia pur più brevemente, alla categoria opposta al "sacro", e cioè al "profano". Il termine ebraico è *ḥōl* (dalla radice *ḥll*), che è appunto il contrario di *qōdeš*; in greco si ha *koinós* e *bébêlos*. Anche qui non vi è all'inizio un'accezione morale, anche se poi il verbo "profanare" (*ḥālal*) verrà utilizzato per indicare anche gli atti riprovevoli di profanazione del nome di YHWH, del suo tempio o di altre persone e cose. Una cosa è *ḥōl* quando rientra nell'uso quotidiano ed è separata dall'ambito del sacro. Così, ad esempio, in 1Sam 21,5, il sacerdote Achimelec dichiara a Davide di non avere a disposizione del pane *ḥōl*, cioè pane comune, ma soltanto «*pani sacri per i tuoi giovani, se si sono almeno astenuti dalle donne*».

E il termine *ḥōl* ricorre subito dopo anche nella risposta di Davide in riferimento al loro viaggio, che non era un pellegrinaggio al santuario, ma un comune viaggio, cioè un viaggio profano: «*Ma certo! Dalle donne ci siamo astenuti dall'altro ieri. Quando mi misi in viaggio, il sesso dei giovani era in condizione di santità, sebbene si trattasse d'un viaggio profano; tanto più oggi*» (1Sam 21,6).

Nel mondo profano l'uomo può vivere tranquillamente, senza doversi guardare dal pericolo del sacro, ma dovrà comunque avere una grande cautela: evitare l'impuro. E qui va ribadito che l'impuro ha una paradossale affinità con il sacro a causa della sua pericolosità, e per il fatto che deve essere evitato almeno quando è possibile. Ad esempio una donna non può evitare le mestruazioni, né si può prescindere dai rapporti sessuali per la procreazione: tutte cose cariche di impurità, eppure necessarie e non malvagie.

In definitiva secondo la concezione dell'Antico Testamento, gli uomini e le cose si trovano dapprima in uno stato che potremmo chiamare di *condizione neutra*, e

questo sebbene la creazione sia fin dall'inizio "molto buona".

Le varie realtà sono profane, cioè comuni; con l'unzione, con la dedicazione, con la consacrazione entrano nell'ambito della sacralità e assumono quindi un altro significato ontologico. Quando la persona una cosa partecipa della sacro vengono segregati quindi degli usi comuni e volgari, vengono allontanati dalla sfera del profano.

Vi è però anche il processo inverso ossia di una cosa sacra che viene resa profana; cioè quello che è sacro perde la sua carica di sacralità. Spesso però il concetto di "profanazione", (specie nel postesilio) si caricherà di un senso etico e viene a significare una dissacrazione colpevole; in questo caso non si passa semplicemente dal sacro al profano, ma dal sacro all'impuro, addirittura alla colpa. Così quando subiscono profanazione persone cose consacrate a Dio l'Antico Testamento dice in modo molto crudo che Dio stesso è profanato (Ez 20,9.39;36,20-25).

VI. LA FORZA DI CONTAGIO

Ed ora un ulteriore chiarimento circa le affinità tra sacro e impuro.

Se il sacro può portare addirittura alla morte a causa di un eccesso di energia, il contatto con l'impuro toglie energie, depotenzia e potrebbe in certi casi portare alla morte. Ecco allora che, per avvicinarsi al sacro, non bisogna essere privi di energie, perché ciò lo renderebbe ancora più pericoloso. Detto in altri termini, non ci si può avvicinare al sacro in condizioni di impurità, proprio perché questo potenzierebbe la forza distruttrice del sacro.

Ecco perché il sacerdote deve cercare la massima purità quando officia; ma poi questa esigenza si estende a tutto fino alla sua vita affettiva e familiare, sottoposta a regole restrittive (ad esempio, non poteva sposare una ripudiata, non poteva fare i normali riti mortuari...).

L'affinità tra le categorie del sacro e dell'impuro sta nel fatto che si tratta di separare il mondo della vita da quello della morte.

Il pensiero di fondo è appunto quello di separare il mondo della vita dal mondo della morte. Tutto ciò che ha a che fare con la morte e i suoi processi è estremamente lontano da Dio e perciò l'impurità preclude da tutta una serie di atti di culto. In definitiva, l'impurità tende a separare dalla vita, e perciò da Dio stesso che è il Vivente.

L'eccezione riguarda l'uccisione e la violenza regolamentate a fini rituali, cioè al sacrificio.

È questo uno dei grandi principi ai quali si viene educati fin da piccoli, da bambini: non entrare in contatto con ciò che è impuro, non perché ti rende cattivo ma perché ti separa, ti impedisce di comunicare con tutto te stesso, ti impedisce di essere coinvolto, anche fisicamente, nell'esperienza della vera vita e, in definitiva, ti impedisce anche la vicinanza alla santità di Dio.

Il sacro e l'impuro sono entrambi contagiosi, trasmissibili.

Il sacro si può trasmettere per contatto, così che, ad esempio, gli animali o gli uomini avvicinati al santo monte, al Sinai, nel momento della teofania, devono essere abbattuti senza essere toccati, e cioè con un'arma da getto: «*Fisserai per il popolo un limite tutto attorno, dicendo: "Guardatevi dal salire sul monte e dal toccarne le falde. Chiunque toccherà il monte sarà messo a morte. Nessuna mano però dovrà toccare costui: dovrà essere lapidato o colpito con tiro di arco. Animale o uomo, non dovrà sopravvivere"*» (Es 19,12-13). È una specie di concezione del sacro come una sorta di fluido che passa da una realtà all'altra.

Allo stesso modo l'impuro si trasmette per contatto e diventa una forza dilagante. Anzi, c'è di più. La forza con cui l'impuro si trasmette, contagia, è addirittura maggiore di quella del sacro (il che non vuol dire che sia però più pericolosa, poiché non necessariamente l'impurità porta direttamente alla morte, al contrario del contatto con il sacro).

Riportiamo qui un testo assai significativo di Aggeo: «*Dice il Signore degli eserciti: Domanda ai sacerdoti quello che dice la legge e chiedi loro: "Se uno in un lembo del suo vestito porta carne consacrata e con il lembo tocca il pane, il companatico, il vino, l'olio o qualunque altro cibo, questo verrà consacrato?". "No", risposero i sacerdoti. Aggeo soggiunse: "Se uno che è contaminato per il contatto di un cadavere tocca una di quelle cose, sarà essa impura?". "Sì, è impura", risposero i sacerdoti. Riprese Aggeo: "Tale è questo popolo, tale è questa nazione davanti a me - oracolo del Signore - e tale è ogni lavoro delle loro mani; anzi, anche ciò che qui mi offrono è impuro"*» (Ag 2,11-14).

VII. EVOLUZIONE POSTESILICA DEL PENSIERO CIRCA SACRO/IMPURO E IL PROFANO/PURO

Mi permetto qui di riportare letteralmente due paragrafi di Paolo Sacchi¹ riguardanti la crisi postesilica con Giobbe e l'enoichismo, e poi la radicalizzazione del tema dell'impuro e il nuovo concetto di sacro a Qumran.

La crisi postesilica: Giobbe e l'enoichismo

«Se, secondo lo schema classico, il profano non toccato dall'impurità era struttura piena di forza, questa struttura a Giobbe non sembrò esistere nella realtà delle cose. La realtà dell'uomo è la sua debolezza: è «una foglia sbattuta dal vento... una paglia secca» (Gb 13,25), ma la debolezza è ciò che la tradizione considerava conseguenza di impurità.

A Giobbe questa situazione di debolezza apparve connaturata con l'uomo: è proprio alla luce del concetto tradizionale di impuro che Giobbe può pensare che nella natura dell'uomo ci sia qualcosa di impuro.

«L'uomo, nato di donna/ brevi sono i suoi giorni, pieni d'affanno/ come un fiore sboccia e appassisce, / dilegua come ombra e non si arresta. /Ed è su quest'essere che Tu tieni aperto il tuo occhio. /È quest'essere che Tu porti in giudizio con Te. /Nessuno può rendere puro l'impuro» (Gb 14,1-4 [traduzione di P. Sacchi]).

La condizione umana di caducità, debolezza e incapacità di comprendere il senso delle cose viene così interpretata come impurità. In questo senso l'impurità diventa non più qualcosa di esterno all'uomo, cioè al profano, ma qualcosa che costituisce la natura stessa dell'uomo, di ciò che per la tradizione sacerdotale sadocita era il profano.

Circa nello stesso periodo della composizione del libro di Giobbe si può situare la nascita dell'enoichismo, movimento di pensiero giudaico che trova espressione nel libro apocrifo attribuito ad Enoc. Nell'enoichismo il sacro restò collegato alla sfera del divino, ma perse la capacità di uccidere gli incauti che vi si accostassero: il sacro si avvicinò così al nostro concetto di divino, divenendo più oggetto di desiderio che di terrore. Fu più il *fascinans* che il *tremendum*. Dio voleva guidare Israele nel

deserto lasciandosi vedere da lui, ma Israele rifiutò questa grazia (cfr. 1En [Libro dei sogni] 89,27-36).

La vicinanza di Dio era un bene perduto da Israele, ma ancora recuperabile – e forse perfino da tutta l'umanità – perché, come dice l'essenico libro dei *Giubilei*, Dio verrà un giorno ad abitare fra gli uomini (Giub 1,26).

Qumran: la radicalizzazione dell'impuro e il nuovo concetto di sacro

La comunità essenica che visse a Qumran elaborò il pensiero di Isaia circa il peccato e le sue conseguenze, sviluppando idee di Giobbe e dell'enoichismo. L'impurità fu vista come connaturata con l'uomo e di natura maligna. La liberazione dal peccato era liberazione dall'impurità, purificazione, e tale purificazione non riguardava solo i peccati commessi dall'adulto, ma anche quel peccato indefinibile che consiste nell'essere uomini.

«L'uomo è nell'*āwōn* [peccato, diverso da 'trasgressione'] fino dall'utero» (1QH 12 [4]29-30). Da questa impurità connaturata con l'essere uomo ci si può purificare, ma non per mezzo delle purificazioni note alla tradizione sadocita, bensì con l'adesione alla comunità: «Chiunque rifiuta di entrare nel patto di Dio [cioè nella comunità], procedendo nella durezza del suo cuore,... non può essere annoverato tra i giusti... Egli non può diventare giusto. Non sarà purificato da riti espiatori; non sarà reso puro dall'acqua lustrale; non sarà reso santo [lō' hitqaddēs] dall'acqua dei mari, né da quella dei fiumi; non diventerà puro nemmeno con tutte le acque di abluzione» (1QS 2,25-3,9).

È da notare che in questo contesto "essere sacro" ha cambiato significato: "essere sacri" significa raggiungere quello stato di sacralità inteso come unione con Dio, che corrisponde più all'italiano "santo" che a "sacro".

VIII. LA SANTITÀ DI GESÙ E DELLO SPIRITO

Il Nuovo Testamento condivide con l'Antico l'affermazione della santità di Dio. Basti citare il canto dei quattro esseri viventi che riecheggia il trisagio di Isaia (Ap 4,8) e ricordare come la santità di Dio e del suo Nome sia il motivo che apre la preghiera del 'Padre nostro' (Mt 6,9; Lc 11,2). L'elemento nuovo è il tratto cristologico della santità; infatti in dieci passi neotestamentari Gesù

¹ P. SACCHI, *Puro e impuro*, in R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI (a cura di), *Temi teologici della Bibbia*, Edizioni S. Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 1109-1115 (qui 1113-1114).

riceve il titolo di 'santo'. La ragione di tale titolo è la sua figliolanza divina (Lc 1,35) e il suo aver parte alla vita del Padre.

In quanto Gesù è il 'santo di Dio', egli lotta contro ciò che disumanizza l'uomo (Mc 1,24; Lc 4,33). Nella tradizione giovannea l'espressione 'il santo di Dio' diventa ancora più densa di significato ed è al cuore della confessione messianica di Pietro (Gv 6,69); si fonda qui il fatto che Gesù possa pronunciare parole di vita eterna (Gv 6,68), le quali sono dette anche 'parole che sono Spirito e vita' (Gv 6,63). Questa santità, di carattere ontologico, si manifesterà sul piano etico come assenza di peccato (Eb 4,15; 1Gv 3,5).

Anche negli Atti degli Apostoli viene affermata la partecipazione di Gesù, in quanto Figlio, alla santità ontologica del Padre, e lo si fa con un linguaggio che attinge alle profezie del Deuteroisaia circa il Servo del Signore (At 3,13-14; cfr. At 4,27.30). La santità di Gesù si manifesta, secondo Atti, nell'attuazione della sua missione salvifica, in piena obbedienza. Inoltre la santità di Gesù è collegata al suo mistero pasquale (At 13,35), attraverso la citazione del Sal 16,10.

A questa missione come opera redentiva dedica una particolare attenzione la lettera agli Ebrei, dove la morte di Cristo, il sommo sacerdote, santo e innocente (Eb 7,26), è intesa come sacrificio espiatorio e perciò come mezzo di santificazione (Eb 2,11; 10,10.14). Per questo autore Gesù viene a coincidere con tutti i maggiori segni della santità di Dio accordati al culto d'Israele: egli è il sacerdote, la vittima, il santuario, e santifica i credenti con l'offerta di se stesso. Il titolo di santità dato a Cristo è presente anche in Apocalisse, quando viene presentato come giudice escatologico rivestito della maestà divina e che rende perciò giustizia ai suoi martiri (Ap 3,7; 6,10).

Anche la pneumatologia neotestamentaria presenta moltissimi riferimenti alla santità dello Spirito. Lo Spirito di Dio è appunto lo Spirito Santo, e tale santità viene rilevata, nella sua dimensione teologica, sia per la sua origine presso il Padre (Gv 14,26; cfr. Gv 15,26), sia per la sua azione che è quella di immettere la persona nella sfera di Dio (Mc 1,8; Lc 3,16).

Però l'aspetto più significativo della qualifica di santità attribuita allo Spirito è da cogliersi in una duplice direzione. La prima riguarda il nesso tra lo Spirito e Gesù, che

si manifesta nella sua nascita 'santa' dalla vergine Maria (Mt 1,18.20; Lc 1,35), nella sua missione salvifica (Mt 3,13; Lc 4,1; 10,21) e nell'effusione pasquale dello Spirito Santo sui discepoli (Gv 20,22). Quest'ultima pericope incrocia l'altra dimensione, per la quale il Nuovo Testamento sottolinea la santità dello Spirito, e cioè il suo realizzare la santità divina nel popolo della nuova alleanza. Questa santità comunicata dallo Spirito Santo – che ha ormai caratteristiche che lo configurano come Persona – riguarda sia la comunità (At 2,3-4), sia il singolo credente, destinatario di questo dono divino (Rm 5,5; 8,14).

IX. LA SANTITÀ DELLA CHIESA E DEI CRISTIANI

Quanto l'Antico Testamento afferma della santità del popolo di Dio, viene ripreso, con tutta la sua novità cristologica e pneumatologica, nel Nuovo Testamento a proposito della Chiesa.

Essa è la comunità della nuova alleanza, chiamata a proclamare le meraviglie del suo Dio e ad essere così popolo santo e sacerdotale (1Pt 2,9: «*Ma voi siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere meravigliose di lui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua ammirabile luce*»).

Sono soprattutto gli scritti di Paolo e dell'area paolina a concentrarsi sul tema della santità della Chiesa e dei credenti. Così la santità della Chiesa trova una sua suggestiva illustrazione in Ef 5,27, dove la comunità cristiana è paragonata ad una 'sposa santa e immacolata', che Cristo si è preparato amandola fino al dono di sé, fino alla morte, purificandola per mezzo del 'lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola', cioè attraverso la fede nella predicazione e il segno del battesimo. La santità della Chiesa è talora espressa nell'immagine di ascendenza culturale dell'edificio santo, del tempio (Ef 2,21-22; 2Cor 6,16).

Come ben si vede, il concetto di santità è quello di un dono che precede lo sforzo umano e gli eventuali meriti religioso-morali della comunità, e che deriva dall'iniziativa assolutamente gratuita di Dio in Cristo.

Lo stesso si deve dire per la santità dei singoli credenti in Cristo, che costituiscono la Chiesa come famiglia di coloro che sono

santi (1Cor 6,1; 2Cor 1,1; Ef 1,1; Fil 1,1; ecc.) o, meglio ancora, 'santi per vocazione' (Rm 1,7; 1Cor 1,2). L'affermazione dello stretto nesso tra vocazione e santità – allo stesso modo che in Rm 11,28-29 la designazione dei figli d'Israele come 'amati' è collegata alla chiamata – deve essere compresa nel contesto della partecipazione dei credenti all'*ekklesiá*, cioè alla comunità chiamata e convocata dalla parola di Dio. Ai membri della Chiesa è data una santità oggettiva, connessa con la loro elezione e partecipazione alla stessa santità di Dio. Ribadiamo allora che per Paolo la santità, prima che una qualità di ordine morale, acquisibile con il personale impegno, consiste in una situazione ontologica anteriore ad ogni opera individuale e radicata invece nella grazia di Dio in Cristo. 1Cor 1,2 aiuta bene a comprendere questo concetto di santità come il risultato di un atto di santificazione operato da Dio in Cristo verso il credente: «...a coloro che sono stati santificati in Cristo Gesù, chiamati ad essere santi». La santità del cristiano è partecipazione alla vita e alla santità di Dio (2Cor 1,12) e frutto dell'essere inseriti nel mistero pasquale di Cristo (Col 1,12-13: «Il Padre ci ha messi in grado di partecipare alla sorte dei santi nella luce. È lui infatti che ci ha liberati dal potere delle tenebre e ci ha trasferiti nel regno del suo Figlio diletto...»).

Paolo giunge a paragonare la santità del cristiano a quella della dimora di Dio; non esita allora a definire la nuova identità cristiana come l'essere il tempio santo di Dio, in quanto lo Spirito abita nel credente: «Perché santo è il tempio di Dio, che siete voi» (1Cor 3,17; cfr. anche 1Cor 6,19).

D'altra parte tale santità ontologica, collegata alla vocazione del cristiano, esige una risposta adeguata e cioè la rottura con il peccato, una saldezza nella vita di fede (1Ts 3,13) e una condotta davvero conforme all'elezione in Cristo e alla figliolanza divina (Ef 1,4-5: «In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci a essere suoi figli adottivi...»). In questo senso la condizione di santità introduce ad un cammino di santificazione, nel quale il cristiano deve fare della propria vita, del proprio corpo, un'offerta, un «sacrificio vivente, santo e gradito a Dio» (Rm 12,1). In quest'ottica si comprendono gli abbondanti testi parenetici rivolti ai cristiani

affinché conducano una vita santa, perfetta (Rm 6,19.22), lontana dai vizi, nella ricerca della volontà di Dio (1Ts 4,3-4).

In definitiva, si tratta di vivere coerentemente la vita battesimale: «Dovete rinnovarvi nello spirito della vostra mente e rivestire l'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità vera» (Ef 4,23-24). In tale cammino di adeguazione allo *status* di santità ricevuto grazie alla fede in Cristo e al dono dello Spirito, alcune persone sono chiamate ad una particolare condizione di santità; Paolo attribuisce, ad esempio, al proprio ministero la definizione di 'santo' (1Ts 2,10). Anche nel caso delle vergini, Paolo ricorda che il loro carisma richiede una vita santa nel corpo e nello spirito (1Cor 7,34), cioè una condotta integra e pura, l'unica realmente conveniente ad una persona che si consacra al Signore.

Per quanto riguarda l'area giovannea, il tema della santità della Chiesa e dei cristiani appare anzitutto nel contesto della preghiera sacerdotale di Gesù nell'ultima Cena, quando chiede al Padre: «Consacrali nella verità. La tua parola è verità» (Gv 17,17); egli domanda che i discepoli siano purificati dal peccato e resi partecipi della vita divina mediante la verità, cioè la sua persona di rivelatore.

L'altro gruppo di testi è in Apocalisse e riguarda in particolare i 'santi' e la 'città santa' del futuro, la nuova Gerusalemme. Con il termine *santi*, Apocalisse indica innanzitutto coloro che sono entrati nella vita definitiva e che collaborano con la loro preghiera allo svolgimento del piano divino di salvezza (Ap 5,8; 8,3); ma questo termine è riferito anche ai membri della comunità cristiana i quali, con le loro opere di giustizia, nella vita terrena concorrono a preparare la veste nuziale della sposa dell'Agnello (Ap 19,8), perseverando ogni giorno in una vita buona, in un cammino di santificazione (Ap 22,11).

Per quanto riguarda la Chiesa, che ha le primizie dello Spirito, essa è sollecitata dalla sua fede a contemplare la santità della nuova Gerusalemme come traguardo della sua fatica nella storia. La visione della città santa (Ap 21,2; 22,19) deve servire da sprone alla comunità raccolta nell'ascolto liturgico a rimanere vigile, operosa nell'amore, gioiosa nella speranza del giorno delle nozze dell'Agnello.

BIBLIOGRAFIA

H. P. MÜLLER, « *qdš* heilig », in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Band I, hrg. von E. JENNI - C. WESTERMANN, München / Zürich, Christian Kaiser / Theologischer Verlag, 1978, Band II, coll. 589-609.

A. DÍEZ MACHO, « Iglesia santa en la sagrada escritura », *Scripta Theologica. Facultad de Teología de la Universidad de Navarra* 14 (1982), 733-756.

H. CAZELLES, « La sainteté, les saints et le culte véterotestamentaire », in *Saints et sainteté dans la liturgie. Conférences Saint-Serge. XXXIII.e Semaine d'Études Liturgiques. Paris 22-26 juin 1986*, éd. par A. M. TRIACCA - A. PISTOIA, Roma, CLV - Edizioni Liturgiche, 1987, 33-39.

A. ROSE, « Les sens de HAGIOS et de HOSIOS dans les Psaumes selon la tradition chrétienne », in *Saints et sainteté dans la liturgie. Conférences Saint-Serge. XXXIII.e Semaine d'Études Liturgiques. Paris 22-26 juin 1986*, éd. par A. M. TRIACCA - A. PISTOIA, Roma, CLV - Edizioni Liturgiche, 1987, 305-323.

G. ODASSO, « Santità », in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni Paoline, 1988, 1498-1518.

H. BALZ, « Hagios, ecc. », in *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, Volume I, a cura di H. R. BALZ - G. SCHNEIDER, Brescia, Paideia Editrice, 1995, 41-53.

P. SACCHI, *Il sacro e il profano; il puro e l'impuro nella Bibbia e dintorni*, Morcelliana, Brescia 2007.

P. SACCHI, *Puro e impuro*, in R. PENNA - G. PEREGO - G. RAVASI (a cura di), *Temi teologici della Bibbia*, Edizioni S. Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 1109-1115.

Patrizio Rota Scalabrini