



Istituto trentino di cultura
Centro per le Scienze Religiose

Scienze religiose. Nuova serie

Collana «Scienze religiose. Nuova serie»

1. V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*
2. G. CANOBBIO (ed), *La fede di Gesù*
3. A. AUTIERO - A. GENOVESE (edd), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà*
4. A. AGUTI, *La questione dell'ermeneutica in Karl Barth*
5. E. MAZZA (ed), *L'idea di sacrificio. Un approccio di teologia liturgica*

a cura di
ENRICO MAZZA

**L'idea di sacrificio.
Un approccio
di teologia liturgica**

Atti del Convegno
«L'idea di sacrificio:
un approccio di teologia liturgica»
Trento 23-24 maggio 2001

LOGO DEHONIANE

Centro per le Scienze Religiose in Trento

Sede: Via S. Croce, 77 – 38100 Trento
tel. 0461-210232 / fax 0461-980436 / e-mail segretisr@itc.it

Consiglio Scientifico

Claudio Leonardi (Presidente), Pierangelo Sequeri, Franco Volpi

Direttore

Antonio Autiero

Comitato Direttivo

Membri d'onore: Antonio Acerbi, Karl-Heinz Neufeld, Iginio Rogger,
Patrick Valdrini

Membri effettivi: Giacomo Canobbio, Maria Rosa Cortesi, Giuseppina
Gasparini De Sandre, Karl Golser, Gerhard Larcher, Karl-Wilhelm
Merks, Cettina Militello, Elmar Salmann, Clemens Thoma, Christian
Troll, Lorenzo Zani

CONVEGNO IDEA DI SACRIFICIO: UN APPROCCIO DI TEOLOGIA
LITURGICA, Trento, 2001

L'idea di sacrificio : un approccio di teologia liturgica : atti del Convegno
Idea di sacrificio: un approccio di teologia liturgica : Trento, 23-24
maggio 2001 / a cura di Enrico Mazza. - Bologna : EDB, 2002. - 154 p. ;
21 cm. - (Scienze religiose. Nuova serie ; 5)

ISBN 88-10-40381-9

1. Sacrifici - Aspetti teologici - Congressi - 2001 2. Eucarestia -
Liturgia - Congressi - 2001 3. Congressi - Trento - 2001 I. Mazza,
Enrico

264.02

Scheda a cura della Biblioteca ITC-isr

Composizione e impaginazione a cura dell'Ufficio Editoria ITC

© 2002 Centro editoriale dehoniano
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna
EDB (marchio depositato)

ISBN 88-10-40381-9

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 2002

Indice

Introduzione , di <i>Antonio Autiero</i>	9
Interpretazioni teologiche del sacrificio , di <i>Josef Wohlmuth</i>	13
1. Sul concetto post-tridentino di sacrificio e la sua problematica	13
2. Dal sacrificio al dono	17
3. La morte di Gesù e la metaforizzazione del concetto di sacrificio	23
4. Sacrificio come offerta sul piano liturgico-sacramentale?	31
5. Conclusioni	35
Sacrifici e rituali sacrificali. Rilettura del fenomeno religioso nell'opera sacerdotale , di <i>Innocenzo Cardellini</i>	37
1. Premessa	37
2. Termini sacrificali principali e loro evoluzione semantica	43
3. Rilettura del fenomeno nella composizione sacerdotale	59
Il linguaggio del culto e del 'sacrificio' nel Nuovo Testamento , di <i>Giuseppe Barbaglio</i>	63
1. Lessico con riferimento al culto ebraico e a quello pagano	65
2. Vocabolario culturale qualificante Gesù Cristo	69
3. Formule lessicali qualificanti la cena del Signore	80
4. Lemmi cultuali applicati alla realtà cristiana e all'azione missionaria di Paolo	85

Il sacrificio - i sacrifici: interpretazioni antropologiche, di <i>Patrick Dondelinger</i>	93
I. Definizione dell'oggetto	94
1. Alla ricerca dei sacrifici della messa	94
2. Una pluralità di gesti e di ragioni	98
II. La violenza	99
1. Dalla definizione attraverso la distruzione, alla distruzione della definizione	100
2. Alcune ragioni-chiave dell'ideologia della violenza sacrificale in antropologia	103
3. Violenze e trasgressioni	109
4. Violenza dell'impatto psichico	111
III. Qual è la ricerca di senso espressa in certi sacrifici?	113
IV. L'apporto del sacrificio	114
 L'eucaristia come sacrificio nella testimonianza della tra- ditione anaforica, di <i>Enrico Mazza</i>	117
I. Premessa	118
1. Il sacrificio è un rito	119
2. Applicazione del vocabolario sacrificale a realtà non rituali	120
3. Nel Nuovo Testamento viene usata la metafora sacri- ficale?	122
II. Le testimonianze anaforiche sulla concezione sacri- ficale dell'eucaristia	123
III. L'anafora alessandrina	124
1. La seconda strofa dell'anafora alessandrina	126
2. L'inizio della terza strofa alessandrina	133
3. La cosiddetta prima epiclesi	134
IV. Menzione del sacrificio in due testi della tradizione di Antiochia	135
1. «Costituzioni apostoliche», libro VIII	135
2. Una testimonianza convergente: la preghiera del «Martirio di Policarpo»	139

V. Il Canone romano	140
1. L'azione di grazie, ossia il 'Prefazio'	140
2. Le intercessioni e la 'commendatio' delle offerte, ossia dal 'Te igitur' alla 'Per ipsum'	142
VI. La liturgia siro-orientale	145
VII. Sviluppi successivi nelle anafore antiochene	147
1. L'anafora di Giovanni Crisostomo e l'anafora dei Dodici Apostoli	147
2. Il caso dell'anafora del «Testamentum Domini» ..	148
VIII. L'eucaristia come sacrificio di Cristo	149
IX. Valutazione finale della questione	151
X. Una considerazione pastorale	152
1. L'offerta della preghiera	152
2. L'offerta del pane e del vino	153

Introduzione

di *Antonio Autiero*

Documentare in un volume, sebbene di contenuta mole, il risultato di un convegno dell'ITC-isr (Centro per le Scienze Religiose in Trento) va generalmente al di là di un semplice dovere di cronaca scientifica. Questo vale in particolare per la pubblicazione qui presentata. Essa risponde infatti ad esigenze ed attese di segno diverso: da una parte la ricorrenza molto intensa del tema del sacrificio, negli ultimi anni ha trasformato questa problematica in una sorta di crocevia di discipline diverse, anche fuori dall'ambito strettamente teologico. E d'altra parte la riflessione sul sacrificio registra ed ispira una feconda rivisitazione di molte tematiche teologiche tra loro collegate.

Sullo sfondo dell'interesse per la tematica del sacrificio c'è il rinnovamento delle discipline teologiche evocato dal Concilio Vaticano II, il cui soffio vitalizzante portò ben presto a comprendere quanto fosse unitario e circolare il discorso teologico e quanto non si potesse pensare a rinnovare lo spirito della liturgia, senza affrontare i problemi di ecclesiologia; quanto importante fosse il riferimento all'antropologia, per situare in modo corretto il discorso sulla soteriologia ed escatologia; quanto indispensabile fosse il ricorso al libro sacro, per comprendere la storia della salvezza e l'interpellanza del suo dono alla responsabilità umana.

Il convegno – e il libro che qui lo documenta – si è mosso nel contesto della memoria del Vaticano II, evento aperto e mai concluso. Contro una certa negligenza sia del fatto conciliare che, soprattutto, del suo apporto di rinnovamento dottrinale e pastorale, sta l'impegno che l'ITC-isr mette, nella tradizione dei suoi convegni teologici annuali, dedicati di volta in volta a una tematica particolare.

La riflessione che qui si offre al lettore considera la centralità interconnessa e ramificata del tema del sacrificio. La stessa cadenza del volume (in stretta aderenza a quella del convegno del maggio 2001) è determinata dalla lettura di taglio multiplo della problematica. L'esordio è offerto dalla ricca relazione di Josef Wohlmuth che lascia capire sin dalle prime battute l'intenzione di considerare il problema del sacrificio come vero e proprio problema teologico: la dottrina definita dal concilio di Trento obbediva ad altre esigenze, la cui rivisitazione ed attualizzazione portano oggi a differenti conclusioni. Allora si ritrova la strada del contatto con le discipline filosofiche, sociologiche ed antropologiche che danno spunti vigorosi di problematizzazione dell'idea di sacrificio, aprendo la prospettiva verso frontiere che superino un'antropologia della distruzione e dell'immolazione e rendano plausibile ancora oggi un'idea di soggetto consapevole e libero, aperto alla costruzione del bene, inteso soprattutto come dono.

Ma la lettura degli orizzonti biblici non porta a conclusioni molto distanti da queste esigenze di antropologia dell'oblatività. Sia il primo che il secondo testamento (e le rispettive dettagliate relazioni di Innocenzo Cardellini e Giuseppe Barbaglio lo attestano con chiarezza) si lasciano leggere in un movimento di vicinanza e di distanza dalle culture e dalle concezioni rituali circostanti e collocano l'istanza centrale nella dimensione dell'interiorità, più che in quella della attualità del gesto compiuto. Sebbene nella innegabile pluralità delle espressioni tipologiche dei riti sacrificali, la lettura biblica tende a spostare l'asse di attenzione in un senso che maggiormente tocca il cuore della vicenda umana e della storia di salvezza che Dio compie con essa. Ecco perché essa stimola in definitiva una diversa liturgia e una diversa antropologia che vi sottende.

A queste due arcate di pensiero sono dedicate rispettivamente la parte di Patrick Dondelinger e quella finale di Enrico Mazza. Il primo pone il problema del nesso tra sacrificio e violenza, tema diventato oramai d'obbligo, dopo le ricerche di René Girard e Walter Burkert, a cui tanti studi sul sacrificio si ispirano. Il secondo affronta con analisi fine, dotta e provocatoria le modulazioni sacrificali delle fonti liturgiche, in particolare dell'anafora alessandrina, poiché in questa compare per la prima volta la concezione di sacrificio come sacrificio di lode che salva la maestà di Dio e onora la dignità dell'uomo.

La fortuna – e al tempo stesso la sfida – che il tema del sacrificio rappresenta va compresa sulla base della spiccata considerazione di alcune sue dimensioni. Ne richiamiamo qui alcune. Anzitutto un tema come quello del sacrificio rimanda alla tematica della memoria («fate questo in memoria di me»), ponendo immediatamente il rapporto tra presenza alla storia, proiezione verso il futuro e recupero del passato in una dinamica e talvolta travagliata dialettica. La «cultura anamnetica», come Johann Baptist Metz ci ha insegnato a dire, libera il sacrificio dalla sete di sangue e dalla volontà di vendetta e consente di ripensare alla storia, riscattandola dalla sua negatività ed esponendola al dono redimente dell'infinito amore.

Ulteriore dimensione che il tema del sacrificio evidenzia e postula è quella ecumenica, nel senso di una «ecumene dell'amore». Il sacrificio, soprattutto nella sua comprensione teologico-liturgica e per il sostanziale rimando alla vicenda di Gesù di Nazareth, dice che il destino della storia si gioca tutto sulla corda dell'amore, perché questa e solo questa è la vera riserva di capacità per creare comunità ed è la vera risorsa per stimolare le scelte adeguate per poterla costruire. Rispetto a una focalizzazione dei livelli dottrinali, nella specificazione dell'oggetto della fede; rispetto a una preferenza dell'ortodossia come misura di appartenenza alla comunità di fede, il tema del sacrificio focalizza l'ottica dei livelli oblativi e dell'ortoprassi dell'agape. Questo spostamento accomuna ed avvicina, mostra e fonda la capacità di unione, al di là delle differenze.

Ed infine c'è una dimensione politica del sacrificio che non va sottovalutata. Vogliamo evidenziarla a partire da una precisazione di tipo lessicale. In tedesco – a differenza delle altre lingue – la parola *Opfer* si usa sia per indicare l'atto del sacrificio, che per definire qualcuno come vittima. Essa trova traduzione nel duplice termine latino di *sacrificium* e di *victima*. Forse nella ripresa del tema del sacrificio (e nell'area di lingua tedesca questa ripresa è stata davvero molto intensa, come si può vedere nel documentato articolo di Stefan Orth in «Herder Korrespondenz» 55, 2001, 4 con i molti riferimenti a pubblicazioni, convegni ecc.) è avvenuta una svolta: il cosiddetto *Opferdiskurs* dei nostri giorni ha mitigato l'attenzione per l'atto sacrificale e la sua rappresentazione rituale, per scoprire di più le valenze drammatiche ed interroganti dei molti volti delle vittime della storia, di quella del microcosmo

piccolo, quotidiano di soggetti svantaggiati e «sacrificati» nella loro dignità e di quella del macrocosmo, di gruppi e di popoli, immolati all'egoismo di sistemi dominanti, di economie globalizzanti, di logiche degli interessi e del profitto. Parlare di sacrificio oggi significa anzitutto abbandonare volontariamente e consapevolmente quel linguaggio che in passato non è stato alieno dal produrre mistificazione, esponendo l'uomo alla tentazione dell'autodisprezzo e Dio alla diffamazione della sete dispotica di vendetta. Riproporre oggi il tema del sacrificio significa piuttosto andare alla ricerca della storia e dei volti delle vittime e immaginare creativamente e generosamente prassi di liberazione e di restituzione della dignità a chi ne viene derubato, affinché si renda evidente, almeno in parte, il dono di quel Dio che nell'amore salva.

Se questo libro può in qualche modo contribuire a ravvivare la tematica secondo questa ottica anamnetica, ecumenica e politica, avrà reso certamente un buon servizio. E la fatica di coloro che lo hanno scritto, pensando e preparando il convegno, non sarà vana. Anzi evocherà il dovere della gratitudine che qui, anche a nome dei futuri lettori, desidero manifestare.

Interpretazioni teologiche del sacrificio

di *Josef Wohlmuth*

Il termine «sacrificare» deriva dal verbo latino «operari». Sacrificare è un agire, più propriamente un agire culturale, avviene pertanto in un atto di culto con cui viene onorata la divinità a cui si rivolge chi opera con modalità culturali. Il sacrificio è dovuto esclusivamente a Dio, al Creatore, ed appartiene alle primordiali forme espressive delle religioni dell'umanità. Questo è quanto apprendiamo da un diffuso manuale di dogmatica dalla mentalità neoscolastica.¹ Per Tommaso d'Aquino «sacrificare» significa «quod homo facit aliquid sacrum».²

In questo contesto anche il termine latino «sacrificium» viene interpretato come un «sacrum facere». Qualcosa accade in onore di Dio, per riconciliarlo a sé, ci dice ancora Tommaso in questo passo.

1. *Sul concetto post-tridentino di sacrificio e la sua problematica*

Nella polemica contro il rifiuto dell'eucaristia come sacrificio da parte dei riformatori, la teologia cattolica si è sforzata di sviluppare un concetto di sacrificio il più preciso possibile e allo stesso tempo di validità universale. Perciò vale come definizione classica la tesi formulata da Johannes B. Franzelin sulla scia del Bellarmino:

Traduzione di *Marta Zaccagnini*

¹ Cfr. B. BARTMANN, *Lehrbuch der Dogmatik*, II, Freiburg 1932, p. 338.

² TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II, q. 85 a.3 ad 3.

«Oblatio soli Deo facta per realem vel moraliter aequivalentem destructionem, legitime instituta ad protestationem supremae maiestatis ac domini Dei in vitam et mortem atque ad manifestandam agnitionem absolutae dependentiae omnium a Deo simulque reatus hominis lapsi».³

Bartmann si rifiuta di riprendere il termine «destructio». Non è lecito dire che Dio si compiaccia della distruzione della vita e della natura. E nemmeno si può ritenere plausibile che la pietà dell'uomo richieda una distruzione dell'offerta e che Dio valuti la devozione dell'uomo proprio sulla base di un atto distruttivo e della sua intensità. Al contrario, già il primo Testamento sottolinea l'atteggiamento di ubbidienza e Gesù ha espresso lo stesso pensiero dei profeti dicendo che Dio vuole misericordia, non sacrificio.

Il manuale neoscolastico di uno dei miei insegnanti, Ludwig Ott,⁴ presenta con grande obiettività le teorie del sacrificio, così come furono sviluppate nel contesto dottrinale del sacrificio della messa, in tre sezioni: a) Le teorie fondate sulla distruzione: nelle più disparate versioni si dice che nell'eucaristia avviene una qualche forma di distruzione, sia nella trasformazione del pane per mezzo della transustanziazione, che è collegata ad una forma di annientamento della sostanza di pane e vino, sia in ciò che riguarda l'annullamento del carattere sensibile del corpo eucaristico. Contro queste teorie, obietta Ott, si pone l'intangibilità del corpo trasfigurato, che pure costituisce l'offerta sacrificale in senso proprio. Di queste «teorie della distruzione» fa parte anche l'«immolazione mistica», che viene ravvisata nella separazione sacramentale di corpo e sangue. Ott annovera anche la teologia misterica di Odo Casels tra le teorie della distruzione, in quanto nella presenza sacramentale viene reso attuale l'intero evento della croce. b) Le teorie dell'oblazione: queste partono dal presupposto che la distruzione non sia un elemento essenziale del sacrificio. L'essenza dell'azione sacrificale consiste piuttosto nella presentazione dell'offerta sacrificale (oblatio) che viene rivolta a Dio. In questo contesto decisivo è innanzitutto l'interiore atteggiamento di obbedienza di

³ J.B. FRANZELIN, *Dess. Eucharistiae sacramento et sacrificio*, thes. 2 infine citato in B. BARTMANN, *Lehrbuch*, p. 340. Bartmann ne attenua la spigolosità: «Il sacrificio è un'offerta visibile, che, attraverso distruzione o mutazione, viene presentata da un legittimo servitore unicamente a Dio, per riconoscerlo ed onorarlo come il supremo Signore, per ottenerne la riconciliazione e giungere con Lui ad una comunità di vita».

⁴ Cfr. L. OTT, *Grundriss der Dogmatik*, Freiburg - Basel - Wien 1961⁵, pp. 487-489.

Gesù. È controverso se si debba ipotizzare un sacrificio perpetuo in cielo, in cui il Cristo trasfigurato si immola incessantemente a Dio. In base alla teoria dell'oblazione, nell'ultima cena si tratta di una presentazione, ritualmente anticipata, dell'offerta sacrificale immolata sulla croce; nel sacrificio della messa, invece, si tratta dell'offerta, ritualmente compiuta da parte della Chiesa, di colui che si è sacrificato sulla croce. Il sacrificio della croce avviene «solo in modo virtuale, in quanto il suo atteggiamento sacrificale [cioè di Cristo] dura per sempre».⁵ c) Proposta di una sintesi: in base a questa le più probabili sarebbero «quelle teorie del sacrificio della messa che uniscono tra di loro l'immolazione mistica, sacramentale, mediante la doppia consacrazione, e l'atto interiore dell'oblazione di Cristo».⁶ Per questo Ott formula, qualificandola come *sententia communis*, la seguente tesi: «L'azione sacrificale nel suo aspetto specifico consiste esclusivamente nella trasformazione».⁷

Ben si capisce come nella teologia eucaristica sviluppatasi dopo il Concilio Vaticano II, e quindi dopo l'apertura del dialogo ecumenico, tutt'altro tipo di domande venissero in primo piano rispetto alle questioni connesse alle teorie sacrificali. Da una parte bisognava innanzitutto ripensare il modo in cui l'obiezione principale di Lutero, secondo cui la messa non sarebbe affatto una forma di sacrificio, potesse essere accolta in un contesto ecumenico, visto che altrimenti la Chiesa presenterebbe a Dio un'offerta di efficacia riconciliatrice oltre il sacrificio della croce, che ha carattere unico. Questo però urterebbe contro ogni priorità della grazia. D'altra parte, nel dialogo ecumenico bisognava gettare un ponte verso una possibile interpretazione sacrificale della messa. Qui si ricorse innanzitutto, quale possibile ancora di salvezza, al fatto che il Concilio di Trento, tanto nei testi della sua redazione finale quanto nei dibattiti che li avevano preceduti, dava una rilevanza fondamentale all'unicità del sacrificio della croce. Si poté appurare con sollievo che il Concilio di Trento non parlava di una ripetizione del sacrificio della croce, ma della sua «memoria» e «repraesentatio». Di qui discendeva da un lato la tesi di un'identità essenziale del sacrificio della messa con il sacrificio della croce e, al tempo

⁵ *Ibidem*, p. 488.

⁶ *Ibidem*, p. 489.

⁷ *Ibidem*, p. 486.

stesso, la loro accidentale differenza sul piano sacramentale. Trento parlava di «*eadem hostia, idem nunc offerens ... qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa*», come si legge nella Sessio XXII, cap. 2. (Cfr. COD 733). Qui viene ripreso un fattore temporale «*nunc*»-«*tunc*», di modo che la cosa significata rimane identica mentre muta il significante. Con altre parole: il significato del sacrificio rimane lo stesso, la modalità della sua rappresentazione simbolica muta.

In questo modo scompariva quasi all'improvviso dalla quotidianità della teologia ogni riferimento alla «*destructio*» o alla «*mactatio*» nel senso realistico di sacrificio. Veniva in primo piano il carattere conviviale della messa e con questo anche la domanda se il sacrificio non accadesse proprio nella «*communio*». Michael Schmaus aveva fatto un primo passo in questa direzione, allorché, molto prima del Concilio Vaticano II, si era espresso a favore della ricomprensione dei partecipanti alla comunione nel sacrificio di Gesù.⁸ Con sorprendente rapidità l'espressione «sacrificio della messa», nella teologia postconciliare, era stata sostituita da altre denominazioni, principalmente attraverso «*eucaristia*», non da ultimo per il fatto che l'espressione «sacrificio della messa» risultava estranea alla Bibbia ed **eucaristia** si presentava come un termine dalla preziosa valenza eucumenica, per di più in grado di gettare un ponte a ritroso verso l'ebraismo («*berakah*»). Tuttavia la teologia del sacrificio che era stata tramandata non venne cancellata dalla tradizione di preghiera, anzi, nelle nuove preghiere eucaristiche l'aspetto sacrificale venne piuttosto ulteriormente rafforzato. Di questo rimase esemplare il canone romano (o la prima preghiera eucaristica) perché qui, a dispetto dei riformatori, si trova l'intera terminologia sacrificale, dall'«*offere*» al «*sacrificium*» passando attraverso il «*donum*», il «*munus*», l'«*ostia*» e l'«*oblatio*».⁹

Sembrava quasi che, con la scomparsa dell'aspetto sacrificale della messa, il tema del sacrificio fosse stato completamente radiato dalla lista delle priorità teologiche. Anche la morte di Gesù, come sacrificio, fu più problematizzata che seriamente soste-

⁸ Cfr. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, III/2, München 1941, pp. 210-225.

⁹ Cfr. in «*Unde et memores*»: «*offerimus de tuis donis ac datis ... hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam*». Oppure in «*Supra quae*», dove il testo prende un tono peraltro poetico, quando invita a pregare: «*munera pueri tui iusti Abel, et sacrificium Patriarchae nostri Abrahæ, et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam*».

nuta. Nel frattempo, tuttavia, si è voltata pagina. Quasi ogni mese appare un nuovo libro sul sacrificio. Nel numero dell'aprile 2001 dell'«Herder-korrespondenz» si trova un'imponente panoramica della letteratura dedicata al sacrificio.¹⁰ Il teologo protestante di Bonn Günter Bader ha mostrato già molti anni or sono nella sua notevole opera *Die Symbolik des Todes Jesu*, cui mi riferisco anche in seguito, quanto poco la teologia possa rinunciare alla categoria del sacrificio nel momento in cui considera la morte di Gesù.

2. *Dal sacrificio al dono*

Più ha taciuto la teologia degli ultimi decenni sul sacrificio e più intensamente ne hanno parlato le discipline non teologiche, a partire dalla filologia classica (W. Burkert), passando per la filosofia (J. Derrida), fino alla sociologia (R. Girard, M. Mauss), per nominare solo queste e tacere completamente di arte e letteratura. Anche nella cerchia dei miei allievi sta venendo alla luce un lavoro (J. Negel), che ha offerto l'occasione negli anni passati di parlare nuovamente in una ristretta cerchia di interessati, in modo intenso e al contempo controverso, di un tema quasi dimenticato. A questa discussione sono debitore di molti impulsi.

Dato che non mi voglio accontentare di una semplice enumerazione dei possibili concetti di sacrificio in ambito teologico, desidero presentare un contributo di Jacques Derrida, dal quale risulta, da una parte, una chiara critica alla tradizionale concezione del sacrificio nel contesto ebraico-cristiano, dall'altra viene proposto uno spunto di pensiero per la riflessione dogmatica che desidero riprendere e sviluppare ulteriormente. Derrida ha scelto il titolo: *Donner la mort* (1992).¹¹ Qui conduce innanzitutto un approfondito colloquio con il fenomenologo ceco Jan Patočka, che sostiene la tesi secondo la quale di religione si può parlare soltanto laddove viene superato l'elemento orgiastico, sacrale e

¹⁰ Cfr. S. ORTH, *Renaissance des Archaischen? Das neuerliche theologische Interesse am Opfer*, in «Herder - Korrespondenz», 55 (2001), pp. 195-200.

¹¹ Cito in seguito la versione tedesca, dal titolo *Den Tod geben*, in A. HAVERKAMP (ed), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*, Frankfurt a.M. 1994, pp. 331-445. Cfr. T. BEYRICH, *Ist Glauben wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard*, Berlin - New York 2001, pp. 129 ss.

demonico. «La religione o è responsabilità oppure non esiste». Così già all'inizio Derrida riassume Patočka in forma di tesi.¹² Il richiamo di Patočka al mistero della responsabilità conduce al tema della «morte data».

«Nessuno – così si esprime Derrida in colloquio con Heidegger, maestro di Patočka – può darmi la morte o può togliermela. Perciò ci *si* può dare la morte, solo accettandola. Chi è però colui che dà la morte o la assume su di sé, ovvero la dà in quanto la assume su di sé?».¹³

Gen 22 viene a collocarsi al centro delle analisi di Derrida. In Gen 22,1-19, nel caso del «sacrificio di Abramo» o del «legamento di Isacco» (come si dice in ebraico), si tratta di una «dissimmetria tra il mortale finito e responsabile, da una parte, e l'infinita bontà dell'offerta dall'altra».¹⁴ Così anche l'essere colpevole è inerente alla responsabilità, poiché la responsabilità è sempre diseguale a se stessa: «non si è mai abbastanza responsabili».¹⁵ In questi termini avrebbe potuto esprimersi anche Levinas.

Confrontandosi con il kirkegaardiano «Timore e tremore»,¹⁶ Derrida mostra cosa in definitiva significhi «donner la mort». Commentando il testo di Gen 22, scrive che «l'universalità dell'etico ... spinge all'irresponsabilità», nel momento in cui seduce a parlare e a render conto e, in questo modo, a «dissolvere l'unicità del soggetto in un concetto».¹⁷ Il paradosso della fede, secondo

¹² J. DERRIDA, *Den Tod geben*, p. 332. Per Patočka la storia non può divenire una totalità dominabile, visto che è fondamentalmente «legata alla *responsabilità*, alla *fede* ed al *dono*», fino all'offerta della morte, «che mi pone in rapporto con la trascendenza dell'altro, con Dio quale bontà dimentica di se stessa – e che mi dà ciò che mi dà in una nuova esperienza della morte» (*ibidem*, p. 225). Qui si tratta di un *mysterium tremendum*, «del *Mysterium* che incute paura, dell'orrore, del timore e tremore del cristiano nell'esperienza dell'offerta sacrificale» (*ibidem*, p. 336).

¹³ *Ibidem*, pp. 372 ss. Nel colloquio sulla morte con Levinas e Heidegger, Derrida chiede se sia possibile presentare del dogma della religione cristiana, in cui l'amore infinito, il peccato e la salvezza, l'espiazione ed il sacrificio trovano una loro «logica» costellazione, «un doppio non dogmatico, un doppio filosofico, metafisico, in ogni caso speculativo, che, senza religione, 'ripete' la possibilità della religione» (*ibidem*, p. 377).

¹⁴ *Ibidem*, p. 379.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Secondo Kierkegaard decisivo è il rapporto tra etica e linguaggio; infatti, la prima determinazione del linguaggio consiste «nel privarmi della mia unicità» (*ibidem*, p. 387). «Nel momento in cui parlo, non sono più me stesso, solo ed unico» (*ibidem*). La prima esigenza etica si volge secondo Kierkegaard all'universalità; «e con ciò definisce una responsabilità, che consiste nel parlare, ovvero nel rimettersi all'elemento dell'universalità ...» (*ibidem*).

¹⁷ *Ibidem*.

Kierkegaard, consiste proprio nel fatto di essere «incommensurabile all'esterno»:¹⁸

«Se do la morte a colui che odio, non vi è in ciò alcun sacrificio. Devo sacrificare ciò che amo. Devo arrivare ad odiare ciò che amo, proprio nel momento, nell'attimo in cui gli do la morte».¹⁹

Nell'«attimo», ovvero nel tempo che intercorre tra il momento in cui Abramo solleva il coltello e quello in cui risuona la voce di Dio, avviene il paradosso: il dovere e la responsabilità della fede vengono a contrapporsi. Abramo si assume la responsabilità assoluta di sacrificare suo figlio nel momento in cui sacrifica l'etica.

Le aporie che ovunque ci vengono incontro non sono nient'altro che quelle del sacrificio stesso: «un esporre il pensiero concettuale al suo limite, alla sua morte ed alla sua finitezza»:

«Giorno e notte, in ogni attimo, su tutti i monti Moria di questo mondo, mi pongo nell'atto di fare questo, sollevare il coltello verso colui che amo e devo amare, verso l'altro, quell'altro o quell'altra, al quale od alla quale, in modo incommensurabile, debbo assoluta fedeltà. Abramo è fedele a Dio soltanto nella violazione del patto, nel tradimento di tutti i suoi e dell'unicità di ciascuno dei suoi ...».²⁰

Come bisogna però interpretare l'intervento di Dio all'ultimo minuto? Questo avviene «nell'attimo, dove non c'è più alcun tempo, dove il tempo non è più dato, ovvero, è come se Abramo avesse già ucciso Isacco».²¹ L'estrema prova è compiuta. Pubblicamente Abramo può essere già ritenuto un assassino. Soltanto dove è dato questo limite estremo avviene l'intervento di Dio. Così Abramo diviene testimone «della fede assoluta, che non può né deve dare testimonianza di fronte agli uomini».²² Abramo rimane così «nell'assoluto segreto». Nessuna parola, nessuna trattativa,

¹⁸ *Ibidem*, p. 390.

¹⁹ *Ibidem*, p. 391. Derrida allude in questo contesto al fatto che Kierkegaard pensa allo stesso tempo in modo giudaico, cristiano e musulmano, anche se si dovrebbe dire con Patočka che il cristianesimo non si è ancora aperto la strada verso l'essenza sua propria (cfr. *ibidem*).

²⁰ *Ibidem*, p. 395. Colpisce naturalmente il fatto che Derrida, nella sua interpretazione, continui a pensare nei termini di un'analisi del linguaggio di impostazione etico-kantiana. La questione completamente differente, cioè che Dio, con il comandamento di uccidere il Figlio della promessa, sembra porsi anche contro se stesso, non viene discussa.

²¹ *Ibidem*, p. 399.

²² *Ibidem*, p. 400.

nessun cedimento di fronte all'universale etico. Così Abramo è «in un rapporto del tutto particolare con il Dio unico. Incapace di dare la morte, incapace di sacrificare ciò che ama, quindi incapace sia di amare che di odiare, non darebbe più niente».²³

Derrida scrive infine che l'intervento di Dio «nell'attimo» rende anche il figlio Isacco un'offerta assoluta. In tutto ciò si mostra che, al di là di ogni economia dello scambio calcolato, subentra l'offerta senza economia, «l'offerta della morte».²⁴ Dio desidera dare, senza alcun tipo di calcolo, e da parte sua ridà quanto è completamente inaspettato.²⁵ Il sacrificio stesso però avviene secondo Derrida nell'«attimo» come quell'intervallo di tempo o «tempo morto», trascorso il quale, anche secondo Levinas, avviene quell'improvviso mutamento del modo in cui l'uomo viene posto coscientemente nella responsabilità, ancor prima che sia presa la decisione di agire. Ciò conduce infine Derrida ad una riformulazione dell'idea di Dio. Questo però non è oggetto delle nostre riflessioni.²⁶

Chiamata e dono è il titolo di un piccolo libro sul rapporto tra fenomenologia e teologia che è stato proposto da Jean-Luc Marion.²⁷ Ora, «Donner la mort» ha qualcosa a che fare con il nostro tema? Mi sembra quasi che da Derrida venga trattato in

²³ *Ibidem*, p. 401. A p. 410 Derrida confronta Kierkegaard con Levinas. Il primo dovrebbe concedere a Levinas che l'elemento etico significa anche il rispetto verso Colui che è assolutamente unico, e quest'ultimo dovrebbe riconoscere che l'unicità assoluta non dovrebbe propriamente ammettere alcuna differenza tra l'alterità dell'uomo e l'alterità di Dio. In Levinas l'etica è già religione. Questa tesi andrebbe tuttavia discussa in modo più differenziato.

²⁴ *Ibidem*, p. 422.

²⁵ Derrida giunge infine così, nell'interpretazione di Mt 6,19-21 («Dove è il tuo tesoro, là sarà anche il tuo cuore»), alla seguente riflessione: «Dove è il cuore? Dove è il tesoro? Il cuore sarà quindi, nel futuro, laddove sarà salvato il suo vero tesoro, il tesoro che non è visibile sulla terra, il tesoro il cui capitale si accumula al di là dell'economia di ciò che è visibile o percepibile sulla terra, ovvero al di là di ciò che è corrotto o corrompibile, dell'economia che soccombe alla tarma, alla ruggine, ai ladri ... Questo capitale, che non può perdere di valore, può soltanto portare frutti fino all'infinito, esso è un investimento infinitamente sicuro, come non ce n'è di migliore, un bene impagabile» (p. 424). E nell'interpretazione del comandamento dell'amore per il nemico del discorso della montagna (Mt 5,44-46) Derrida rende chiaro che questo comandamento appare possibile soltanto «sulla base del dono e dell'amore incondizionati». In una «economia dell'illimitato» (J. DERRIDA, *Den Tod geben*, p. 432) viene aperto lo spazio per una nuova concezione dell'offerta come dono.

²⁶ *Ibidem*, p. 434.

²⁷ Cfr. J.-L. MARION, *Eine andere «Erste Philosophie» und die Frage der Gegebenheit*, in J.-L. MARION - J. WOHLMUTH, *Ruf und Gabe*, Bonn 2000, pp. 13-34, qui p. 32.