



Convegno «Gesù nostro contemporaneo»  
Roma 9-11 febbraio 2012

La potenza e la gloria del sacrificio<sup>1</sup>

**I. Il sacrificio nei termini dello scambio.**

Propriamente parlando, non bisognerebbe cominciare con il *sacrificio*, almeno nel senso nominale o come sostantivo, dato che il sacrificio (*sacrificium*) risulta sempre dall'azione di un verbo, del verbo *fare* (*sacrum facere*): un sacrificio viene alla luce quando un agente ha reso una cosa sacra, l'ha distinta dal profano e l'ha così consacrata. D'altronde *sacrum facere* ha portato nel francese antico la parola *sacriement*, che rivela in modo netto il processo del render sacro piuttosto che il suo semplice risultato. La questione del sacrificio concerne in primo luogo e soprattutto l'atto del fare sacra una cosa e di separarla dal profano (l'opposto rispetto alla profanazione) – un atto di cui il sacrificio è solo il risultato e che esso si limita a consegnare senza portarne alcuna spiegazione. Questa precisazione fa sorgere un'altra difficoltà: quella del modo in cui dobbiamo concepire la transizione tra due termini, il profano e il sacro, la cui stessa distinzione è divenuta, per l'epoca del nichilismo in cui abitiamo, indistinta, confusa – per non dire molto più semplicemente che essa è stata totalmente cancellata. Tutto accade in effetti come se la «morte di Dio», e soprattutto quel che l'ha provocata – la coscienza che i valori più alti consistono solo nella valutazione di chi li afferma; e che quindi valgono tanto quanto valgono le nostre valutazioni –, abbia annullato per principio ogni differenza tra sacro e profano, e con essa ogni possibilità di superarla con un *sacriement* (o all'inverso con una profanazione). Con la cancellazione del sacro non scompare forse anche il sacrificio, così come il blasfemo si fa vacuo quando non si sa più cosa voglia dire una benedizione?

Tuttavia, le cose non stanno del tutto così. Ci resta ancora un'accezione comune, se non volgare, del sacrificio: quella per cui sacrificare equivarrebbe a distruggere; più esattamente distruggere quel che non si dovrebbe distruggere, almeno nell'uso normale del mondo, vale a dire l'utile e l'utilizzabile. Ebbene, una simile distruzione di un bene sia in quanto *bene* sia in quanto *mio*, in breve questa *distruzione di me stesso*, non è completamente scomparsa dal nostro tempo e rivendica ancora il titolo di «sacrificio». Ne sperimentiamo quotidianamente il parossismo con il

---

<sup>1</sup> Versione abbreviata della traduzione italiana da A. Bellantone dei §§19-21 dello libro *Certitudes Négatives* (Paris, Grasset, 2010). Ringraziamo il traduttore per il suo eccellente lavoro.

nome di *terrorismo*. L'uso comune e la pubblicità ricorrono effettivamente alla semantica del sacrificio per nominare gli atti terroristici: il terrorista, si dice, «si sacrifica» per la sua causa, oppure «sacrifica» per la pubblicità di questa causa la propria vita e quella delle sue vittime occasionali. Questi usi, per quanto approssimativi, mantengono tuttavia qualche pertinenza: poiché la violenza pura, senza nessuna giustificazione morale o politica, nella sua bestialità e barbarie, suscita di fatto uno spavento paralizzante davanti ad un atto che, di diritto, non appartiene più al mondo dei vivi, né alla comunità degli uomini ragionevoli, ma obbedisce alla logica di un *altro* mondo, assurda nel *nostro* mondo, che d'altro canto essa vuole negare e annichilire.

Questo primo risultato, dandoci un accesso indiscutibile (in quanto perfettamente negativo) al sacro e al *sacrifiement*, non fa altro che rinforzare l'aporia. In cosa, in effetti, distruggere un bene permetterebbe di renderlo sacro? Cosa fa il sacrificio, se non fa altro che disfare? Che cosa può consacrare se si limita a distruggere? A cosa o a chi può donare, dato che annulla il contenuto di un qualunque dono e si annulla come eventuale donatore? La definizione del sacrificio come distruzione di un bene in quanto tale non solo non spiega niente del sacrificio, ma potrebbe spiegare il suo contrario – l'auto-appropriazione dell'autarchia. In effetti, il saggio e il forte vogliono disfarsi di ogni bene distruggendolo e, in questo modo, liberandosene; essi possono farlo e ne danno prova, perché sopravvivono a quel che distruggono in loro stessi: sacrificando gli altri beni (tramite l'ascesi, la rinuncia, la mutilazione, ecc.), essi provano agli altri la propria autarchia; o piuttosto danno prova a loro stessi della propria autonomia e della loro atarassia. Il sacrificio diviene allora autocelebrazione dell'ideale ascetico, in cui l'*ego* giunge ad essere una forma di *causa sui*, non dovendo più niente a nessuno, neppure alla sua persona. Il sacrificio, inteso come distruzione di un bene, può quindi convertirsi in una costruzione del sé, che non sacrifica niente del sé, ma sacrifica invece il mondo a se stesso.

Bisogna quindi rinunciare a definire il sacrificio tramite la sola distruzione di un bene. In effetti, non è possibile parlare del sacrificio se non introducendo un terzo termine, al di là del distruttore e del bene distrutto – si tratta precisamente del terzo, ossia degli altri. Anche nella sua accezione più banale, per esempio il sacrificio di un pedone o di un pezzo degli scacchi, il sacrificio ci appare già "altro", non fosse altro che sotto l'aspetto minimale del rivale mimetico, dell'altro me stesso, del mio avversario. Quest' "altro" determina allora la distruzione di un bene, sia beneficiandone come il suo nuovo destinatario (io lo trasferisco a lui, facendone il mio dolore), sia dividendone con me una parte in quanto mio rivale (io me ne privo per privarne lui) al fine di rinforzarmi. Seguendo questa nuova accezione, in cui si dispiega nell'orizzonte degli altri, il sacrificio diverrà più intelligibile rispetto alla precedente, quella della pura e semplice distruzione di un bene? Senza dubbio, non si tratta più di una distruzione, ma di una privazione (accompagnata,

ma a volte anche priva, di una distruzione). E questo è vero in entrambi i casi dell'alternativa. – Sia che io mi privi di un bene perché posso dispensarmene e assicurare in questo modo la mia autonomia (autarchia, atarassia, ecc.). – Sia che io mi privi di un bene, non perché lo voglia semplicemente distruggere, ma perché, distruggendolo o rendendolo inaccessibile, voglio espropriarmelo, in modo tale che, attraverso questa perdita definitiva, altri possa eventualmente appropriarsene; in questo caso io espongo il bene al quale rinuncio, per renderlo disponibile ad altri perché se ne appropriino. E nondimeno queste due situazioni differiscono con chiarezza. Nel primo caso, basta che io mi privi di fatto di un bene (almeno se posso sopravvivere alla sua assenza), per provare immediatamente il suo carattere facoltativo e dimostrare così la mia autarchia: il sacrificio si compie perfettamente da sé. Nel secondo caso, però, non succede la stessa cosa: io pervengo certo ad espropriarmi di un bene che precedentemente era mio (ne faccio senza alcun dubbio il sacrificio) – ma questa rinuncia non basta in quanto tale perché un altro possa prendere possesso di ciò di cui io mi sono espropriato, il sacrificio resta incompiuto: la mia rinuncia ha solo permesso di esporre il bene, che, anche se è già stato messo a disposizione, resta ancora, a questo punto del processo, diseredato. Poiché non dipende da me, anche quando io mi esproprio di un bene, che altri ne prenda possesso: questo dipende solo dall'altro. Con la mia semplice decisione il sacrificio può compiersi solo a metà; la sua effettività non appartiene ad una semplice rinuncia al possesso, ma attende un'accettazione da parte di altri, dipende da un'altra decisione, da una decisione *altra*, venuta da altrove. Io posso, nel migliore dei casi, fare *come se* la mia rinuncia al possesso equivalesse da sola ad una presa di possesso da parte di altri, ma io non posso né assicurarla né assumerla. Appartiene alla definizione del sacrificio il fatto che, anche quando è offerto (o più precisamente *perché* offerto), esso possa vedersi tuttavia rifiutato o disprezzato da parte di altri – il che costituisce esattamente il ruolo riservato ad altri. Così, anche se vengono ridefinite entro l'orizzonte di altri, la distruzione, la perdita o l'espropriazione di un bene non bastano a rendere integralmente conto della possibilità di un sacrificio.

Si dà tuttavia il caso che la spiegazione più corrente del sacrificio prodotta dalla sociologia e in particolare dalla sociologia delle religioni, presupponga proprio il contrario: che la mia espropriazione di un bene basti al compimento effettivo del sacrificio. Il sacrificio consisterebbe nell'abbandonare (per distruzione o per devoluzione) un bene a vantaggio d'altri (divino o mortale, più frequentemente un superiore gerarchico), in modo tale che egli lo accetti e in conseguenza di ciò renda un contro-dono all'iniziatore del sacrificio – e questa reciprocità ne costituirebbe il presupposto decisivo. Com'è possibile spiegarlo? Presupponendo quel che essa non potrebbe mai dimostrare, vale a dire che l'accettazione e il contro-dono seguono sempre (o almeno nella gran parte dei casi, come la situazione normale) all'espropriazione (o alla distruzione). Ma, ancora una

volta, come viene legittimato un simile presupposto? Riferendo implicitamente ogni spiegazione del sacrificio al modello dello scambio. D'altronde, nella gran parte dei casi, i tre termini di dono, scambio e sacrificio si trovano posti in equivalenza o sostituiti indifferentemente gli uni agli altri. Così come il dono consiste nell'abbandonare un bene per obbligare altri a rendere un contro-dono (*do ut des*) e allo stesso modo in cui lo scambio implica che ogni bene che passa dall'uno all'altro si trovi compensato da un bene (o una somma di denaro) che passa dal secondo al primo, così il sacrificante si separa (per espropriazione, per esposizione o distruzione) da un bene per fare in modo che l'altro, supposto superiore (divino o mortale), lo accetti, accettandolo entri in contratto, e, secondo il contratto, renda un bene (reale o simbolico). Nei tre casi, si tratta, sotto i termini indistinti di «dono», «scambio» e di «sacrificio», della stessa economia del contratto: io mi lego a te slegandomi da un bene, *quindi* tu ti leghi a me accettandolo, *quindi* tu mi devi in cambio un bene equivalente (*do ut des, da ut dem*). In questo modo il sacrificio non distrugge più di quanto il dono non abbandoni, dato che tutti e due lavorano per stabilire o ristabilire lo scambio; ovvero, quando il sacrificio distrugge e quando il dono abbandona, essi lavorano proprio in quel momento per mantenere l'economia della reciprocità.

Bisogna concludere che la distruzione, l'espropriazione e l'orizzonte degli altri non permettono ancora di dare una vera determinazione del concetto di sacrificio – se non per confonderlo con lo scambio, con un'imprecisione che annienta il dono in questa stessa confusione. Si dovrebbe allora considerare il termine stesso *sacrificio* come una forma impropria: un concetto vuoto o contraddittorio, estendendo al sacrificio la contraddizione che Derrida stigmatizzava nel dono: «La verità del dono [...] basta ad annullare il dono. La verità del dono equivale al non-dono o alla non-verità del dono»<sup>2</sup>. La verità del sacrificio porta allo scambio, vale a dire alla non-verità del sacrificio.

## **II. La ridondanza a partire dal donatario**

E tuttavia una strada si potrebbe aprire attraverso e in virtù dell'aporia. Più precisamente, l'estensione dell'aporia del dono al sacrificio potrebbe già indicarci un altro cammino – solo a patto che essa ci conduca a pensare il sacrificio nel suo rapporto con il *dono*, che fino ad ora è stato lasciato da parte. In quel caso potremmo pensare il sacrificio non più solo a partire dallo scambio, per esempio come l'espropriazione (o la distruzione) di un bene nell'orizzonte di altri, ma anche come un momento del fenomeno del dono e dell'abbandono. – Ora, il fenomeno del dono manifesta dappprincipio molto più che lo scambio: secondo la descrizione che abbiamo cominciato a dare, il dono può – e quindi deve – liberarsi dello scambio, lasciando che la sua accezione naturale sia

---

<sup>2</sup> J. Derrida, *Donner le temps*, 1: *La fausse monnaie*, Galilée, Paris 1991, p. 42.

ricondata alla donazione. Poiché, mentre l'economia (dello scambio) fa economia del dono, il dono ridotto alla donazione si smarca invece dall'economia, liberandosi dalle regole dello scambio. Il dono svela di potersi ancora compiere, anche e soprattutto riducendo ciascuno dei termini dello scambio: sia senza donatore che senza donatario, liberandosi quindi dalla reciprocità; e perfino senza la cosa donata, affrancandosi quindi dall'eguaglianza<sup>3</sup>. In quanto dono ridotto alla propria donazione, esso si compie allora in un'immanenza incondizionata, che non solo non deve niente allo scambio, ma ne cancella le condizioni di possibilità. Il dono ridotto si effettua da se stesso, con una libertà *incondizionata* – mai gli viene a mancare qualcosa che gli interdirebbe di darsi, dato che, anche quando vengono meno i termini dello scambio, esso continua a manifestarsi con altrettanta forza. Ma allora, se il dono si manifesta in questo modo *incondizionato*, non sarà forse proprio lui ad offrire il luogo più proprio del sacrificio, dato che esso pretende (certo senza avere giustificato fino a questo momento la sua pretesa) di donare ed abbandonare senza alcuna condizione? Si tratterà di pensare il sacrificio come una variazione del dono, che potrebbe essere chiamata propriamente *abbandono*. Secondo quest'ipotesi, la risposta all'aporia del sacrificio verrebbe dalla risposta all'aporia del dono – dalla riduzione del dono alla donazione. Bisognerà procedere ad una riduzione del sacrificio alla donazione, al fine di articolare l'abbandono secondo il fenomeno del dono ridotto.

Dove sorge quindi l'aporia più evidente quando si dispiega il fenomeno del dono? Proprio nel momento in cui *appare* il dono donato. Poiché, quando quel che il donatore dona (una cosa, un ente, un dato, un regalo, etc.) entra in piena luce, il dono comincia inevitabilmente a sfumare, poi a sparire. In effetti il dono donato, che prende la consistenza della cosa e dell'ente, può occupare il fronte della scena fenomenale, in modo tale da nascondervi tutto il resto, oppure di escluderlo. Tutto il *resto*, vale a dire innanzitutto il donatore, dato che il donatore sparisce nel suo proprio dono: da una parte egli deve donare *qualcosa*, qualsiasi statuto possa assumere questo *qualcosa*, in mancanza del quale esso non apparirebbe come un donatore veramente donante; ma, nella misura stessa in cui esso lo dona veramente e irrevocabilmente, il donatore lascia il suo dono donato staccarsi da lui, imporsi come tale, autonomo e quindi disponibile perché il donatario ne disponga e se ne impadronisca. Il dono non solo diviene un fenomeno indipendente dal fenomeno del donatore, ma esso lo offusca, sia rigettandolo nello sfondo fenomenale, sia occultandolo completamente. Questa sparizione del donatore non risulta da una disposizione soggettiva cattiva di questo o quel donatario, ma dalla definizione stessa del dono donato: non è l'ingratitude che provoca la dissimulazione del donatore, ma risulta essa stessa dalla fenomenalità in sé esclusiva e confiscatoria del dono donato. Bisogna che il donatore sparisca (o almeno che la sua evidenza diminuisca) perché il dono donato

---

<sup>3</sup> Cfr. *Etant donné* [1997], PUF, Paris 2005, §§ 9-11.

appaia (o almeno che la sua evidenza aumenti e che si presenti sul palco scenico). In mancanza di tutto questo, il dono donato non solo non apparirebbe come tale, ma non si troverebbe effettivamente donato: il suo donatario non oserebbe avvicinarsi, né allungare su di esso la propria mano; egli esiterebbe perfino a pretendersene attributario, perché la presenza tutelare e sovrastante del donatore lo ricoprirebbe ancora di un'ombra di possesso. Il donatore non può considerare il dono donato come il suo, né farlo proprio a se stesso, fino a quando vi *vede* ancora il volto e il potere del suo proprietario precedente. Il vecchio proprietario deve sparire nel donatore perché il dono possa cominciare ad apparire come donato; ma, infine, il donatore deve finire per sparire totalmente perché il dono appaia come definitivamente donato, vale a dire *abbandonato* senza ritorno.

E c'è ancora di più. In effetti, siccome il dono non appare se non a patto che il suo donatore scompaia, il dono così abbandonato finisce per mascherare in se stesso non solo il donatore, ma il processo stesso del dono. Se un dono non appare come veramente donato se non a partire dal momento in cui il donatore lo abbandona, l'abbandono infine si rovescia: il dono donato appare perché abbandona il suo donatore. Ma un dono senza rapporto con il minimo donatore non porta più il segno del benché minimo processo di donazione, quindi appare come indifferente rispetto al dono che ha in sé. Paradossalmente un dono veramente donato, cancellando il suo donatore, finisce per sparire anch'esso *come donato*. O piuttosto, esso non appare più se non come oggetto *trovato*: una cosa, un ente o un oggetto che si incontra là, davanti a me, per azzardo e senza ragione, tanto che potrei domandarmi, all'occasione, quale statuto gli si debba accordare: esso è là da se stesso (come un frutto maturo caduto da un albero)? Per l'intenzione volontaria d'altri (come un'installazione o un segnale, ecc.)? Per accidente involontario (come un bene perduto dal suo proprietario distratto o rubato)? O come qualcosa che sia stato lasciato qui da un donatore anonimo a vantaggio di un beneficiario casuale o di un donatario identificato? E, in quest'ultimo caso, per un'altra persona o proprio per me? Il carattere di dono dell'oggetto trovato non va più da sé; non si tratta ormai che di un'ipotesi tra le altre – e della meno probabile. Al limite, se la mia ermeneutica non mi permette di (o non vuole) riconoscerlo come donato, il dono sparisce come tale. Il proprio del dono, una volta ammesso che per apparire esso implichi l'abbandono, consiste quindi nello sparire come donato. E, di conseguenza, nel lasciare apparire solamente la presenza neutra, anonima e senza origine di una cosa, di un ente o di un oggetto, proveniente solo da se stesso, mai da un altrove – né da un donatore né da un processo di dono donante. L'aporia maggiore del dono attiene al paradosso per cui il dono donato non può apparire che cancellando nel proprio fenomeno il suo donatore, il processo del suo dono e infine tutto il suo carattere di donato.

Appartiene al dono donato di dissimulare spontaneamente la donazione presente in lui – e quindi appartiene al fenomeno del dono in quanto tale di mascherare se stesso. In quest'aporia essenziale della fenomenalità del dono, il fenomeno del sacrificio può trovare un proprio posto? E, articolandosi in essa, potrebbe addirittura permettere di aprirvi un varco?

Il donato fa ostacolo con la sua stessa visibilità a quel che rende possibile questa visibilità. Cosa rende possibile allora la visibilità del dono, se non il processo stesso della donazione, grazie al quale il donatore lo consegna come donato liberandolo nella sua visibilità autonoma?

Bisogna però sottolineare con cura che il dono donato non si limita solo (né in primo luogo) a mascherare il donatore, così come un effetto si distaccherebbe dalla sua causa efficiente o come il beneficiario di un favore rifiuterebbe per ingratitudine di riconoscerlo. Il dono donato maschera il processo stesso della donazione donatrice, a cui il donatore partecipa senza per questo costituirlo intrinsecamente, poiché esso vi si può anche affievolire senza che essa venga tuttavia sospesa. Poiché, come abbiamo ricordato precedentemente, un dono (ridotto) può restare perfettamente possibile e completo anche con un donatore anonimo o dubbio, vale a dire senza che si presenti il benché minimo donatore. In questo caso si tratterebbe perfino di una delle figure cardinali della riduzione del dono alla donazione. La questione non consiste quindi nel ritornare dal donato al donatore, ma nel lasciare apparire fin dentro il dono finalmente donato (in un ente giunto al proprio arrivo, *Ankunft*) il processo di avanzata del suo sopravvenire, che gli consegna la sua visibilità donandola; e, più in generale, nel lasciare apparire il sopravvenire stesso che lo consegna fenomenalmente (*l'Überkommenis* che scopre il visibile). Si tratta di sospendere il dono donato affinché egli lasci apparire, secondo il suo modo proprio, il processo della propria donazione, il carattere di donato del dono (il suo essere-dono per tradurre letteralmente la *Gegebenheit*), in luogo di schiacciarla con la ricaduta del donato in un puro e semplice oggetto trovato. Non si tratta di sopprimere il dono donato a vantaggio del donatore, ma di renderlo nuovamente trasparente nel suo processo di donazione, lasciando eventualmente apparire il donatore, ma in primo luogo e sempre il sopravvenire che consegna questo dono nel visibile. La questione rinvia in questo caso alla fenomenalità di questo stesso rinvio: si tratta di rendere al dono donato la fenomenalità del suo rinvio, del rinvio che lo iscrive attraverso la donazione nella sua visibilità di dono proveniente da altrove che da se stesso. Il dono non appare come tale, detto altrimenti, come qualcosa che arriva da altrove che da sé, se esso non appare in modo tale da non cessare di rinviare all'altrove che lo dona ed a partire dal quale esso viene dato a vedere.

Il fatto che il dono donato lasci apparire il rinvio da cui proviene, e perciò si abbandoni, definisce il significato e la funzione fenomenologica del sacrificio. Sacrificare non significa dismettere un bene (con una distruzione o con un'espropriazione), anche se lo si fa a vantaggio

d'altri; vuol dire far apparire il rinvio da cui il bene proviene, rivolgendolo (facendolo ritornare) verso quell'altrove di cui, come dono donato, porta il marchio intrinseco, irrevocabile e permanente<sup>4</sup>. Il sacrificio suppone allora un dono già donato, che non si tratta di distruggere, di rifiutare o di trasferire ad un altro proprietario, ma di rinviare alla donazione da cui esso proviene e di cui dovrebbe sempre portare il segno. Il sacrificio rende il dono alla donazione da cui proviene, rinviandolo al rinvio stesso che lo costituisce originariamente. Il sacrificio non sorge dal dono, ma lo abita totalmente: esso mantiene il dono nel suo statuto di donato, riproducendolo in un abbandono. Il sacrificio, quest'abbandono, si manifesta ridando al dono la sua donazione, perché la ripete a partire dalla sua origine. La formula che espone perfettamente le condizioni di possibilità del dono, si trova in un versetto dei Settanta: «Tutte le cose sono Tue, ed è cogliendo tra le Tue cose che noi ti abbiamo fatto dei doni – ta; sa; ta; panta; kai; ejk tw'n dedwkamevn soi» (*I Cronache 19, 14*). Fare un dono cogliendo tra i doni al fine di donarli di nuovo, fare un secondo dono partendo da un primo dono; far dono rovesciando il primo dono verso quel che lo dona e, in questo modo, farlo apparire da parte a parte come un dono abbandonato proveniente da altrove – ecco come si definisce con precisione il sacrificio, che consiste nel rendere visibile il dono in quanto donato seguendo il sopravvenire della donazione. Non si tratta assolutamente di un contro-dono, come se il donatore avesse bisogno di recuperare il dovuto (scambio) o di ricevere un omaggio supplementare (gratitudine come salario simbolico); si tratta di riconoscere il dono come tale, ripetendo in senso inverso il processo della donazione e reintegrando il dono, strappandolo dalla sua ricaduta fattuale al rango (senza donazione) di oggetto trovato, di non-donato, di *in-donato*; si tratta infine di rendere visibile non solo il donato ma il processo della donazione in se stessa (come *Überkommnis*), che diversamente resterebbe impercepita, fuori da ogni fenomenalità.

Il sacrificio non rende il donato al donatore sequestrandolo al donatario, perché non si tratta di un annullamento del primo dono. Il sacrificio rende visibile la donazione ridonando il dono come tale, vale a dire come un dono abbandonato – abbandono di cui nessuna presa di possesso potrà più mascherare la provenienza e offuscare lo statuto di donato. *Il sacrificio fa la ridondanza del dono nell'abbandono*. Conseguentemente, il sacrificio non perde niente, soprattutto il dono che ridona; esso guadagna, al contrario – guadagna il dono, che tiene con altrettanta più forza, visto che lo fa apparire per la prima volta come tale, come dono donato, abbandonato, e salvaguardato nella sua donazione (esser-donato, *Gegebenheit*). Il sacrificio vince, ma senza aver dovuto giocare a una sorta di *vince-chi-perde* (come nel preteso amore puro di Dio), come se bisognasse perdere molto per guadagnare ancora di più grazie ad una retribuzione. Il sacrificio guadagna per ridondanza: esso conquista il vero fenomeno del dono restituendogli la fenomenalità della donazione, attraverso

---

<sup>4</sup> Si tratta dei tre caratteri del fenomeno come donazione (cfr. *Etant donné*, cit., § 13).

l'atto di ridonarlo nell'abbandono. Il sacrificio ridona (abbandona) il dono a partire dal donatario e fa apparire il dono come tale nella luce della sua donazione e, a volte, per la gloria del donatore.

### **III. La conferma di Abramo**

In questo modo abbiamo determinato il sacrificio secondo la fenomenalità, inscrivendolo nel quadro di una fenomenologia del dono: esso ha la funzione di far apparire quel che il dono una volta donato non cessa di ricoprire e offuscare, il processo stesso della donazione; in questo modo, a partire dall'*abbandono del dono*, riapparirà il processo della donazione, a tal punto che il donatore diverrà anche lui nuovamente visibile. Possiamo confermare questa determinazione del sacrificio attraverso un esempio significativo? Senza dubbio, prendendo in considerazione l'episodio del sacrificio di Abramo, riportato in *Genesi 22*, 1-19. Senza omettere il suo statuto radicalmente teologico (e d'altronde come si potrebbe?), ne tratteremo un'interpretazione secondo il filo conduttore della fenomenalità dell'abbandono.

Si tratta certo di un sacrificio – precisato come tale: «Tu offrirai [tuo figlio Isacco] in olocausto su una montagna che ti indicherò» (22, 2) –, ma di un sacrificio che non ha propriamente luogo, almeno se ci si attiene alla determinazione comune del sacrificio come una distruzione o di un'espropriazione che garantirebbe uno scambio nel quadro di un contratto. Comprendere questo sacrificio suppone paradossalmente il fatto di comprendere perché Isacco *non* sia stato sacrificato («Abramo andò a prendere il montone e lo offrì in olocausto al posto di suo figlio», 22, 13). O, più esattamente, comprendere perché, mentre secondo la determinazione comune non c'è stato sacrificio (nessuna distruzione di Isacco), secondo il racconto biblico c'è invece stata soddisfazione, dato che Dio stesso la riconosce: «Io so ora che tu temi Dio» (22, 12). Questo può avvenire solo perché questo racconto non obbedisce alla determinazione comune del sacrificio, ma al suo concetto fenomenologico – quello di un sacrificio pensato come un abbandono a partire dal dono, e del dono ridotto alla donazione. Ed è quello che si deve ritrovare in questo caso. – Un primo momento sembra evidente: Dio domanda ad Abramo un sacrificio; e si tratta di un sacrificio nella forma dell'olocausto (quello in cui la vittima scompare nel fuoco, non lasciando niente in comune da condividere tra Dio, il sacerdote e l'offerente, al contrario degli altri sacrifici). Questa domanda di sacrificio cade su Isacco, l'unico e quindi il primo figlio di Abramo. Si tratta di un sacrificio nel senso del concetto comune? Non esattamente, perché Dio non domanda ad Abramo niente che si possa considerare fuori norma; non si instaura con lui nessun contratto; egli riprende semplicemente e giustamente Isacco, che già gli appartiene a doppio titolo. In primo luogo, evidentemente, perché tutti i primogeniti appartengono di diritto a Dio: «Tu mi donerai il primogenito di tutti i tuoi figli. Tu farai allo stesso modo per il bestiame minuto e grosso. Il primogenito resterà sette giorni con sua

madre, poi, all'ottavo giorno, tu me lo darai» (*Esodo*, 22, 28-29). O ancora: «Consacrami ogni primogenito, primizia del seno materno, tra i figli di Israele. Uomo o animale domestico, egli mi appartiene» (*Esodo*, 13, 2). La questione consiste solo nel sapere quel che implicano realmente quest'appartenenza e questa consacrazione. La risposta varia dalla messa a morte effettiva (nel caso della piaga d'Egitto sui primogeniti, *Esodo* 12, 39-30), dal sacrificio rituale al Tempio degli animali, fino al riscatto dei primogeniti di Israele, esplicitamente prescritto da Dio (*Esodo* 13, 11-15; 34-19; *Numeri* 18, 14), che interdice i sacrifici umani<sup>5</sup>. In questo senso, Isacco appartiene innanzitutto a Dio, ben prima di appartenere a suo padre Abramo, come ogni primogenito – d'Israele in primo luogo, ma allo stesso tempo di ogni altro popolo.

Dio ha tuttavia un altro titolo per rivendicare Isacco, certo più radicale. Isacco *non* appartiene in effetti ad Abramo, che non avrebbe potuto, né lui, né sua moglie, generarlo («Abramo e Sara erano vecchi ed avanti nell'età e quel che accade ordinariamente alle donne non avveniva più Sara», *Genesi*, 18, 11). Isacco appartiene quindi, sin dall'origine e come un miracolo, solo a Dio: «Niente, né parola né atto, è impossibile a Dio. In questa stagione, l'anno prossimo, io ritornerò presso di te e Sara avrà un figlio» (*Genesi*, 18, 14). E difatti «Dio visitò Sara come aveva detto e fece per lei quel che aveva promesso. Sara concepì e partorì un figlio nella sua vecchiaia, nel periodo che Dio aveva indicato» (21, 1-2). Così, per diritto, Isacco, figlio della promessa dell'onnipotenza divina, non giunge ad Abramo se non come un puro dono, inatteso perché al di là di ogni speranza, ma mai come qualcosa che avrebbe potuto possedere o generare da sé. Ma il dono sparisce tuttavia molto rapidamente, appena appare Isacco come tale, vale a dire come figlio di Abramo, più esattamente come colui che Abramo rivendica come suo figlio: «Al figlio che gli nacque, partorito da Sara, Abramo diede il nome di Isacco. [...] Il bambino crebbe e fu svezzato ed Abramo fece un grande festino il giorno in cui Isacco venne svezzato» (21, 3 e 8). Da parte sua, Sara si appropria altrettanto di Isacco, perché se ne vanta come di *suo* figlio («*io* ho dato un figlio alla sua vecchiaia!», 21, 7) e poiché fa anche cacciare come un concorrente l'altro figlio naturale, che Abramo aveva avuto da Agar (21, 9-14). L'appello che Dio indirizza ad Abramo non mira in primo luogo che a ristabilire la verità denunciando esplicitamente quest'appropriazione abusiva: «Prendi tuo figlio, il tuo unico, quello che tu ami» – poiché Isacco *non* è precisamente il possesso di Abramo, che non deve quindi amarlo come tale. La domanda di sacrificio oppone a quest'appropriazione illegittima – che annulla il dono donato tramutandolo in un possesso – il diritto più originario del donatore di far riconoscere il proprio dono come un dono donato, vale a dire come qualcosa che viene solo concesso in un usufrutto sempre provvisorio, trasferibile, alienabile: «Vai nel paese di Moriyya e là tu lo offrirai in olocausto» (22, 2). Abramo si sente

---

<sup>5</sup> Cfr. l'analisi di R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Gabalda, Paris 1964.

domandare non tanto di uccidere suo figlio, di perderlo e di renderne il possesso a Dio (secondo il concetto comune di dono), quanto in primo luogo e soprattutto di rendergli il suo statuto di dono, di renderlo al suo statuto di dono donato riducendolo (riconducendolo) alla donazione. In senso stretto si tratta di abbandonarlo per assicurare la ridondanza del primo dono.

E Abramo compie questa riduzione o questo abbandono nella maniera più esplicita e più chiara che sia dato immaginare. Isacco, che spontaneamente ragiona secondo il concetto comune di dono, constata certamente che suo padre non ha (vale a dire non *possiede*) alcun bene disponibile da sacrificare (da distruggere e da scambiare nel quadro di un contratto): «Ma dov'è l'agnello per l'olocausto?» (22, 7). Abramo, che dal canto suo ragiona già secondo il concetto fenomenologico del sacrificio come dono abbandonato alla donazione, risponde che «Dio provvederà all'agnello per l'olocausto» (22, 8) – il che vuol dire che Dio decide di tutto, compreso di quel che gli verrà offerto; e quindi né Abramo né lo stesso Isacco potranno dare qualcosa a Dio, se non ciò che Dio gli avrà donato da sé e per sua iniziativa; in una parola che ogni dono fatto a Dio viene in primo luogo da Dio come un dono che ci viene donato. Il luogo del sacrificio si chiama quindi «Dio provvede», *Moriyya* (22, 14). Bisogna segnalare che l'ebraico dice *yirha* (dalla radice *raha*, vedere, prevedere, provvedere), ma che i Settanta all'inizio utilizzano, per il nome che Abramo dà alla montagna, *Dio vide*, *eiden* (aoristo di *orao*); successivamente si usa *ofte*, *Dio si fece vedere* (aoristo passivo di *orao*). Tutto avviene quindi come se il fatto che Dio veda e provveda, che *doni* in tutta evidenza l'offerta (il sostituto) del sacrificio – ovvero il fatto che Dio *doni il dono da donare*, faccia apparire il dono come tale (donato dal donatore) – equivalga al fatto che il donatore stesso appaia, che Dio *si doni a vedere*. Dio si dona quindi a vedere in quanto dona originariamente, in quanto fa vedere che ogni dono viene da lui. I doni *rivengono* a Dio, nel doppio senso per cui essi ritornano a colui da cui provengono e tornano verso colui cui appartengono in ultima istanza.

Abramo, e solamente lui (il testo non dice che a Isacco sia dato vedere qualcosa), vede così che solo Dio dona il dono dell'olocausto – ed è per questo che Dio continua ad apparirgli. Ma egli aveva già riconosciuto Dio come il donatore dei doni, dato che aveva accettato di riconoscere Isacco come il principale dei doni donatigli da Dio e quindi dovuti a Dio. Questo abbandono del dono di Isacco da parte di Abramo, abbandono che lo rende al suo donatore e lo riconosce come donato, compie tutto quel che Dio attendeva dal sacrificio. Non importa più che Abramo uccida, elimini e scambi suo figlio a vantaggio di Dio perché si compia il sacrificio domandato (secondo il concetto comune di sacrificio); importa piuttosto ed esclusivamente (secondo il concetto fenomenologico del dono) che egli riconosca suo figlio come un dono donato, che riconosca questo dono rendendolo (abbandonandolo) al suo donatore e, in questo modo, si lasci apparire Dio attraverso il suo dono, riconosciuto giustamente come *dono donato*. E Dio lo capisce, perché, risparmiando Isacco, ratifica

la ridondanza del dono. A condizione di ben vedere che sollevandolo dal dovere di sacrificare Isacco, Dio non rifiuta il sacrificio di Abramo (come aveva rifiutato quello di Caino, in *Genesi*, 4, 5), ma annulla solamente la messa a morte, poiché essa non appartiene all'essenza del sacrificio. La morte effettiva di Isacco avrebbe solamente confermato il sacrificio nel suo concetto comune (distruzione, espropriazione, scambio e contratto). Dio non interrompe Abramo, ma lo lascia andare fino al termine del sacrificio, inteso però nel senso del concetto fenomenologico: il riconoscimento di Isacco come dono ricevuto da Dio e abbandonato a Dio. E per riconoscerlo non bisogna ammettere altro che l'abbandono di Isacco da parte di Abramo – riconoscimento perfettamente compiuto senza la sua messa a morte, ma a partire dalla sua accettazione come dono disperso: «L'angelo dice: 'Non allungare la mano sul bambino! Non fargli alcun male! Io ora so che temi Dio: tu non mi hai rifiutato tuo figlio, il tuo unico'» (22, 12). Rifiutando la messa a morte di Isacco, Dio non rifiuta quindi il riconoscimento del dono fatto da Abramo e ne accetta anzi il sacrificio, inteso questa volta nello stretto senso fenomenologico dell'abbandono. Risparmiando Isacco, ormai riconosciuto (da Abramo) come dono (di Dio), Dio lo ridà ad Abramo, lo dona una seconda volta e ne fa un dono attraverso una ridondanza, che lo consacra definitivamente come un dono ormai condiviso e trasparente tra il donatore e il donatario. L'abbandono duplica il dono e per la prima volta lo consacra come tale.

Così si può concepire, per dirla con Levinas, un «approccio all'Infinito tramite il sacrificio». <sup>6</sup> In tutti questi casi, tuttavia, si tratta di un concetto fenomenologico del sacrificio – come quel che abbandona il dono per fare apparire il donato ridotto in lui, e, eventualmente, il donatore. La riverenza del donatore attraverso la referenza al dono – Tommaso d'Aquino parlava per tutti legando l'uno all'altro: «Ogni opera di virtù è detta un sacrificio, *in quanto essa è ordinata alla riverenza di Dio – Omne opus virtutis dicitur esse sacrificium, inquantum ordinatur ad Dei reverentiam*» <sup>7</sup>.

Jean-Luc Marion

---

<sup>6</sup> E. Levinas, «Enigme et phénomène», in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [1949], Vrin, Paris 1974, p. 215.

<sup>7</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 81, a. 4, *ad 1m*.