



Giuseppe Fornari

**Una storia sconosciuta:
la nascita del concetto unico di sacrificio**

L'idée du sacrifice est inséparable de toute religion.
Benjamin Constant, *De la religion*, II, 2.

Indice:

1. *Termini storici del problema*
2. *Il contributo girardiano*
3. *Possibile genesi della pietà per le vittime*
4. *La svolta di Martin Lutero*
5. *Provvisoria conclusione*

1. Termini storici del problema

La storia del pensiero contemporaneo è superficialmente nota, ma in verità resta ancora in buona misura da esplorare nella sua effettiva portata, e forse attende, per essere realmente compresa, anni meno superficiali e confusi di quelli che stiamo attraversando. La mia non vuol essere una critica generica bensì assolutamente mirata e specifica, giacché concerne un'acquisizione storica irrinunciabile di cui oggi quasi nessuno parla, e che invece si può classificare come una delle conquiste maggiori della cultura degli ultimi due secoli: la scoperta della centralità storica e religiosa del sacrificio quale istituzione fondamentale per lo sviluppo e la stessa nascita delle culture umane. Dando per buona questa affermazione, che è innanzi tutto da verificare con la fecondità delle piste che apre, si impongono subito alcune domande. Come si è giunti a una simile acquisizione? E, se è vero che il sacrificio è un'istituzione così importante nella storia dell'umanità, come mai la ricerca su di esso ha iniziato a prendere forma solamente tra la fine del XVIII secolo e gli inizi del XIX, con la scoperta preromantica e romantica della centralità del religioso? Possibile che nessun filosofo o teologo se ne sia accorto nei secoli precedenti?

La risposta a queste domande è concettualmente semplice, e rovescia l'apparente silenzio attorno a tale questione dei principali pensatori antichi, medievali e moderni, da fattore di smentita a elemento di inattesa conferma. Il sacrificio non è mai stato affrontato in queste lunghissime epoche come tema autonomo di riflessione non per la sua scarsa rilevanza, ma all'opposto per il suo enorme potere, talmente grande che era pressoché impossibile avvicinarlo ricorrendo a strumenti concettuali normali. Esiste un indizio prezioso al riguardo: l'inesistenza di un termine unico e



omnicomprensivo per designare il sacrificio nelle lingue antiche. Le suddivisioni e classificazioni cambiano da cultura a cultura ma sono in ogni caso precise e coinvolgono in primo luogo le espressioni verbali o quegli aspetti morfologici che esprimono l'azione e il mutamento di stato. Il sacrificio è qualcosa che si "fa", come testimonia il sostantivo latino *sacrificium*, composto da *sacrum* o *sacra facere*, ossia "fare la cosa o le cose sacre", dove per *sacrum* o *sacra* bisogna intendere ciò che è consacrato perché dedicato al *sacrum* in misura eminente, vale a dire la vittima. Si tratta di un'area semantica paragonabile alla nozione greca di *thysia* (il sacrificio regolare eseguito dal sacerdote sull'ara davanti al tempio), e in entrambi i casi a prevalere è la formalizzazione rituale e l'esistenza quindi di regole, di condizioni di selezione e di esecuzione, tutti elementi che rendevano il sacrificio efficace e dotato di potere presso gli dèi o le potenze divine, con tutte le ricadute collettive e individuali che ciò comportava. Il lessico concernente il sacrificio era pertanto assai ricco e si articolava su una molteplicità di termini tecnici che vede nettamente prevalere l'aspetto verbale e performativo. Per restare a Roma, si pensi, oltre a *sacrifico* o *sacra facio*, ai verbi *mactō* (mattare, rendere il dio più grande tramite un'offerta sacrificale), *voveo* (offrire in voto, consacrare con un sacrificio), *immolo* (compiere l'atto sacrificale), *lito* (implorare una divinità perché accetti un'offerta di riparazione), *operor* (eseguire con efficacia rituale), *caedo* (uccidere con effusione di sangue, e di conseguenza tagliare)¹.

Che riflessioni trarre da queste constatazioni? Intanto, esse ci confermano la potenza indissolubilmente associata ai riti sacrificali e il netto prevalere in essi dell'aspetto esecutivo e trasformativo. Il sacrificio era un'azione significativa e conclusa in se stessa, un *commercium* necessario e arrischiato con il divino e, per ricaduta, con la realtà generale o specifica a cui il rito sacrificale dava il suo apporto determinante. Ricordiamo il primo verso del *Faust* di Goethe, citato da Freud alla fine di *Totem e tabù*: «In principio era l'azione!» (*Im Anfang war die That!*). Ma la riflessione più rimarchevole che possiamo ricavare da questo quadro descrittivo è che all'antichità nel suo insieme manca un termine capace di unificare tutte le azioni e i riti sacrificali sotto un unico concetto astratto valevole a livello antropologico e storico. Per meglio dire, la stessa operazione mentale idonea a giungere a una tale unificazione di principio era per un greco e per un romano semplicemente inconcepibile, e stiamo parlando delle civiltà che hanno letteralmente inventato il pensiero astratto e il diritto quali oggi noi li intendiamo. Questa differenza è eclatante e basta da sola a dimostrare quanto le civiltà del mondo classico siano distanti da noi, ma anche quanto tali culture siano in grado di farci capire se solo siamo disposti a prestare loro ascolto.

In realtà, il vero "problema" siamo noi, dal momento che gli stessi ragionamenti velocemente fatti per il mondo classico valgono per tutte le antiche civiltà della storia, della cui esistenza il sacrificio era semplicemente il pilastro fondamentale. Pensiamo all'Egitto, alla Mesopotamia, all'India, alla Cina, alle culture

¹ Si vedano i significati di alcune di queste espressioni in E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. II, *Potere, diritto, religione*, a cura di M. Liborio, Einaudi, Torino 2001, pp. 452-54.



precolombiane, ma pensiamo anche a tutte le culture protostoriche e preistoriche. La nostra singolarità – nostra di noi occidentali e complessivamente di una cultura che si è occidentalizzata a livello planetario – è di aver preso coscienza, sia pure fra molte perplessità e resistenze, della centralità del sacrificio e, prima ancora, di averlo “spontaneamente” concettualizzato in un unico termine, in un’unica formula spendibile sotto il profilo teorico e storico. La frase di Constant citata in esergo lo illustra molto bene nel parlare di una *idée du sacrifice* che viene da lui proiettata sulle epoche più remote dell’uomo, anche se con la precisazione che essa innanzi tutto risale a un *sentiment religieux* caratterizzante la specie umana e la sua condizione. L’operazione interpretativa effettuata da Constant nel 1830, al seguito dei primi tentativi già esperiti di storia delle religioni (senza parlare del precedente del pensiero di Giambattista Vico), era così poderosa e gravida di conseguenze che in quel momento non era possibile fare di più, ed è la semplificazione geniale di queste trattazioni pionieristiche ad aver spianato la strada alle ricerche successive, rendendo questa nozione universale un’acquisizione irreversibile. In un certo senso, anche i negatori espliciti di un’unica realtà religiosa del sacrificio, come ad es. alcuni esponenti dello strutturalismo francese che alla fine del secolo scorso si rifacevano all’irriducibile diversità di tali riti attribuendone non a torto l’unificazione all’influenza cristiana², hanno persistito a usarne un concetto unificato, sia pure per negarlo, e non hanno fatto che evidenziare una rappresentazione comune che nessuna obiezione analitica è valsa a scalzare. La modalità unificante che noi seguiamo anche solo nel concepire il problema testimonia di essere posteriore all’esistenza di una molteplicità infinita di atti sacrificali, impossibili da unificare in quanto troppo carichi di potenza sacra, troppo vitali per l’esistenza delle comunità che li praticavano, troppo vicini alla realtà del Divino per poterne consentire delle disquisizioni.

Il sacrificio non poteva essere teorizzato in quanto andava *fatto*, e la teorizzazione ne è divenuta possibile solo nel momento (di molto successivo) in cui il sacrificio come istituzione è risultato essere passato e trascorso poiché da tempo si era concluso il suo lungo ciclo vitale. Con queste precisazioni temporali, apparentemente poco perspicue, mi sto riferendo a due distinti momenti, che sorprendentemente non sono mai stati oggetto di un’autentica riflessione storica: l’abrogazione definitiva delle celebrazioni sacrificali nell’Impero romano, allorché il cristianesimo viene dichiarato unica religione di Stato con il decreto promulgato dall’imperatore Teodosio nel 380 a Tessalonica, dopodiché il cristianesimo avrebbe celebrato per secoli nell’eucarestia l’unico sacrificio, rigorosamente incruento e nello stesso tempo reale, sino al formarsi dei primi progetti di studio scientifico dell’istituzione sacrificale nell’epoca a cavallo tra illuminismo e romanticismo. Abbiamo così tre fasi storiche attinenti al sacrificio: economia sacrificale cruenta (senza teorizzazione astratta); concentrazione sacrificale incruenta nell’eucarestia (con teorizzazione solo teologica in senso cristiano); teorizzazione razionale del

² M. Detienne, J.-P. Vernant, *La cucina del sacrificio in terra greca*, tr. it. di C. Casagrande e G. Sissa, Boringhieri, Torino 1982, p. 26.



sacrificio (senza più celebrazioni sacrificali cruenti, mentre la celebrazione eucaristica è in sostanza messa ai margini).

Un avvicendamento tanto più singolare perché riprende un analogo avvicendamento intervenuto nella religione dal cui seno il cristianesimo sorge, quella ebraica, che conosce a tale riguardo tre fasi corrispondenti: economia sacrificale cruenta (fase politeistica, che si può estendere fino alla caduta di Gerusalemme nel 587 o 586 a.C.); concentrazione dei riti sacrificali nel Secondo Tempio dopo il ritorno dall'Esilio e il graduale prevalere di una concezione enoteistica del dio nazionale³; interruzione del sacrificio e suo concentrarsi nella celebrazione della Parola dopo la distruzione del Tempio nel 70 d.C. (fase del giudaismo rabbinico, che diviene definitiva dopo la Seconda e la Terza guerra giudaica (115-17 e 134-35). Le innovazioni rituali attribuibili a Gesù nell'ultima cena avvengono all'interno del medio giudaismo, presumibilmente in alternativa apocalittica al culto sacrificale del Secondo Tempio⁴, e daranno poi luogo alla situazione intermedia delle prime comunità cristiane in ambito giudaico, che per alcuni decenni continueranno a rendere culto al Tempio e a celebrare la cena del Signore, finché i due culti non si separeranno definitivamente dopo la catastrofe politico-religiosa della Prima guerra giudaica, dando luogo a due religioni separate.

Si tratta – ripeto – di una storia singolare quanto poco esplorata, a cui mi limito ad accennare, e dalla quale comunque emerge che il destino del rito sacrificale in Occidente è passato attraverso il cristianesimo, con l'imprescindibile premessa della tormentosa storia religiosa e rituale di Israele, e con l'imponente sviluppo del medioevo, che ha codificato per secoli il messaggio evangelico a livello metafisico e istituzionale, e ne ha così consentito un graduale approfondimento razionale e creaturale, di cui il concetto di transustanziazione risulta essere una vera sintesi liturgica e teologica. Tutte queste precisazioni sul venir meno del sacrificio come rituale posto alla base del divino non devono però far in nessun modo pensare che il sacrificio come eredità storica sia passato e trascorso, giacché ne sono più che mai vitali le infinite derivazioni istituzionali, culturali, simboliche. L'elenco ne sarebbe lunghissimo, ma vale la pena di farne almeno una rassegna puramente indicativa: la politica, l'economia, il sistema giudiziario, la guerra, i mass-media, le discipline agonistiche e sportive. In tutti questi campi abbiamo un disciplinamento e controllo – tramite istituzioni, regole, punizioni e divieti – di rapporti di forza che si risolvono nell'eliminazione di chi soccombe e nel riconoscimento assegnato a chi vince, vuoi nei fatti vuoi nell'attribuirgli celebrazioni ed onori che hanno il loro equivalente simmetrico e inverso nell'abbassamento e discredito di chi risulta perdente. Questo permette già di affermare che il sacrificio, assieme alle sue mille derivazioni storiche e culturali, consiste nel rendere possibile il passaggio dai rapporti di sopraffazione

³ Mi riferisco a grandi linee alla ricostruzione storica di G. Garbini, *Dio della terra, Dio del cielo*, Paideia, Brescia 2001, pp. 171-251, tenendo presente che già nel profetismo pre-esilico agisce una tendenza teologica definibile come proto-enoteistica (cfr. G. Fornari, *Teologie della catastrofe. La nascita del monoteismo*, in *Catastrofi generative. Mito, storia, letteratura*, a cura di M.S. Barberi, Transeuropa, Massa 2009, pp. 145-181).

⁴ Per questa interpretazione, v. G. Fornari, *Dionysus, Christ, and the Death of God*, vol. 2, *Christianity and Modernity*, Michigan State University Press, East Lansing 2021, pp. 199-204.



vigenti in natura a rapporti organizzati e valoriali che introducono al mondo della cultura, che gli consentono anzi di prendere forma grazie alla creazione di un equilibrio dotato di significato simbolico.

Il concetto da me utilizzato per designare questo prodigioso passaggio è quello di *mediazione*, e l'atto che lo ha reso possibile è per l'appunto il sacrificio, trasformazione ritualizzata della violenza naturale in atto significativo e in fonte di convivenza anziché di distruzione. È il vero processo alchemico da cui dipende l'esistenza di noi esseri umani, e dà da riflettere che noi si sia ancora molto lontani dal riconoscerlo, in un panorama orizzontale di specializzazioni totalmente scoordinate tra loro e circondate da rappresentazioni convenzionali, quando non da luoghi comuni, che sono di ostacolo a riflessioni più approfondite e contestuali su ciò che per noi sarebbe di estrema importanza, non solo a livello conoscitivo ma anche per la nostra capacità di sopravvivere agli aspetti distruttivi della nostra creatività, dopo aver tratto vantaggio dagli aspetti creativi della nostra distruttività⁵.

Ma senza addentrarsi troppo in singole proposizioni teoriche che in questa sede introduttiva sarebbero fuori luogo, basta constatare che noi ci troviamo in una situazione intermedia tra l'antico funzionamento plenario dei sacrifici, con la loro lunghissima e in gran parte ignorata storia rituale e istituzionale, e una consapevolezza più completa che oggi inizia timidamente o isolatamente a farsi strada, ma tra mille disinformazioni e punti ciechi della percezione. Ora, la domanda a cui bisogna cercar di rispondere è: come siamo divenuti capaci di sintetizzare in un unico concetto di sacrificio la molteplicità di riti sacrificali dell'antichità?

Nel rispondere ci può essere d'aiuto un pensatore che al sacrificio ha dedicato buona parte della sua produzione, e che lo ha inserito in una visione apologetica incentrata sul ruolo rivelatore svolto dalla rivelazione biblica e in misura peculiare dal messaggio di Cristo. Sto parlando di René Girard, il critico e antropologo francese che sul sacrificio ha imperniato la sua teoria riguardante l'origine dell'umanità e della cultura.

2. Il contributo girardiano

La risposta data da Girard alla domanda su quale sia la provenienza della nostra consapevolezza del sacrificio è quanto mai disarmante e diretta: tale consapevolezza è il frutto della rivelazione giudaico-cristiana contenuta nella Bibbia e pienamente incarnata nell'insegnamento e nella figura di Gesù Cristo, l'agnello di Dio crocefisso dagli uomini e immolato sulla croce per la salvezza del mondo. Secondo Girard la cultura umana si fonda sull'uccisione di vittime innocenti, valvola di sfogo per le crisi interne innescate dall'imitazione, che porta gli umani a imitarsi tra loro e a scontrarsi per il possesso dei medesimi oggetti. Il sacrificio per questo pensatore non è che la ripetizione ritualizzata di un evento collettivo dapprima spontaneo, e coinvolgente a un livello più primordiale e ferino gli animali preumani da cui

⁵ Sulla mia teoria della mediazione, v. G. Fornari, *Alle origini dell'Occidente. Preistoria, antica Grecia, modernità*, Mimesis, Milano-Udine 2021.



discendiamo: ai suoi occhi è il sacrificio la prima istituzione simbolica e culturale dell'umanità, il pilastro su cui poggia la cultura umana e che agisce con il doppio transfert della vittima che dapprima è demonizzata come agente responsabile della crisi e successivamente divinizzata, allorché è uccisa e trasfigurata come agente responsabile della risoluzione della crisi medesima. Questo fondamento sacrificale e transferale è però menzognero poiché copre la verità occultata «sin dalla fondazione del mondo» (Matteo 13,35) della vittima innocente, calunniata, massacrata e infine divinizzata da tutti, una verità ancestrale sepolta nella notte dei tempi e messa in piena luce nelle figure bibliche perseguitate e vittimizzate come Abele, Giuseppe, i profeti, l'io narrante dei Salmi, Giobbe, e infine e conclusivamente nella figura di Gesù Cristo, che le riassume tutte conducendole alla rivelazione finale⁶.

La proposta di Girard è per più motivi affascinante e feconda. In primo luogo, perché sottolinea un'unità fondamentale tra rivelazione ebraica e rivelazione cristiana, nel momento stesso in cui non nasconde i comportamenti violenti e persecutori che dominano la storia ebraica come quella cristiana, al pari di qualsiasi altra cultura: non esiste quindi nessuna puerile classifica tra culture o religioni migliori o peggiori (anche se questo studioso se ne esce non rare volte in distinzioni del genere), perché la tendenza umana alla violenza è ovunque la stessa, ma esiste una rivelazione divina che interviene nelle compagini umane usando la loro stessa violenza come strumento di rivelazione. È peraltro il caso di aggiungere che questo studioso scavalca completamente gli ibridi e complicati avvicendamenti intermedi che sopra ho richiamato, o meglio neanche li considera, poiché ciò che a lui preme è delineare una ricostruzione contrastiva e chiaroscurale di valore argomentativo generale, una contrapposizione di carattere dimostrativo in termini apologetici.

In secondo luogo, la lettura girardiana sembra spiegare una peculiarità storicamente constatabile delle società influenzate dalla tradizione biblica, ossia una crescente presa di coscienza dell'esistenza di vittime innocenti, in effetti al centro dei testi più emozionanti della Bibbia ebraica e di molti episodi evangelici, a partire dalle circostanze singolari del concepimento di Gesù per giungere al culmine conclusivo della Passione. Ad una attenta rilettura, non c'è dubbio che la chiave interpretativa girardiana ci permetta di giungere al cuore stesso della spiritualità ebraica e cristiana, ed è già questo un importantissimo risultato di cui essere grati a questo interprete non professionale né dotato di una preparazione specialistica, ma ostinatamente attento a captare la voce flebile quanto incancellabile dell'innocente osteggiato perseguitato cancellato dall'orda dei suoi implacabili nemici e accusatori. È la situazione-base dei Salmi, e lo stesso anonimato dell'io che se ne colloca al centro sottolinea il significato segretamente universale di lamentazioni che altrimenti potrebbero sembrare esercizi di devozione doloristica e autocolpevolizzante. Mi permetto di aggiungere che la stessa tradizionale attribuzione dei Salmi al re Davide, di per sé del tutto leggendaria, diventa la stenografica sintesi di tale significato nascosto e insieme evidente, se pensiamo che il *dawid* nella cultura ebraica antica era il figlio o l'amico

⁶ Il testo più rappresentativo di questo autore rimane R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo. Ricerche con Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort*, tr. it. di R. Damiani, Adelphi, Milano 1983.



del re, che poteva diventarne in qualunque momento la vittima sostitutiva in caso di guerre o di situazioni di pericolo estremo (è possibile sia questo il germe storico alla base del personaggio biblico, anche se nei libri storici della Bibbia gli aspetti vittimari ricadono soprattutto sul personaggio dai tratti più affidabilmente storici del re Saul)⁷.

In terzo luogo, la proposta girardiana ci fa riscoprire i testi biblici sotto una luce direttamente conoscitiva, senza alcuna “ghettizzazione” di impronta religiosa e devozionale: la Bibbia racchiude un tesoro segreto di sapienza, ricondotto da Girard a una provenienza divina, ma appunto per questo traducibile in una nuova capacità di comprensione della nostra esperienza. Distinzioni abituali e divenute schematiche fino all’insignificanza, come quella tra fede e ragione, vengono rimesse in movimento e acquistano un diverso significato, perché il dilemma non è più tra un’ indefinibile “fede”, ridotta a un totale silenzio dal razionalismo contemporaneo e ristretta alle scelte arbitrarie del singolo, da un lato, e dall’altro una razionalità della scienza vista come dominatrice esclusiva di tutti gli aspetti reali della nostra esistenza, quanto piuttosto tra una razionalità illusoria – quella della filosofia e del razionalismo per intenderci – e una razionalità superiore, che verrebbe a coincidere con quella della scienza autenticamente intesa.

La spiegazione offerta da Girard può essere riconosciuta come il contributo più stimolante da citare a proposito del nostro problema, e fa seguito a osservazioni rinvenibili in Nietzsche (in chiave polemica e dichiaratamente anticristiana)⁸ e in Freud (a proposito della vicinanza tra ebraismo e cristianesimo nello stare dalla parte dei perseguitati)⁹, quantunque presenti numerose difficoltà una volta esaminata più da vicino, come già detto a proposito del suo totale ignorare il carattere ibrido e “misto” delle lunghe fasi di passaggio tra economia sacrificale e non sacrificale. Queste difficoltà sono invece da considerare con attenzione se vogliamo arrivare a una comprensione più soddisfacente dello strano e controverso percorso del sacrificio tra età antica ed età moderna.

Il ragionamento di Girard si basa su una contrapposizione assoluta che non riesce a resistere a una disamina più accurata, quella tra la cecità sulla vittima e la presa di coscienza sulla sua esistenza. La contrapposizione di per sé non è affatto ingiustificata, tant’è vero che oggi questa cecità si è rinnovata sotto sembianze mediatiche e propagandistiche; senonché, per spiegarla lo studioso francese si appoggia a una distinzione troppo semplicistica tra inconsapevolezza e consapevolezza, senza porsi alcuna domanda sui fattori che possono condurre da una situazione di oscuramento cognitivo ad una illuminazione improvvisa. Egli ammette una zona intermedia tra le due situazioni, quella della cristianità medievale e primo-

⁷ Sul *dawid*, v. G. Garbini, *Dio della terra, Dio del cielo*, cit., pp. 79-80.

⁸ Si veda in particolare il frammento risalente alla primavera del 1888 in F. Nietzsche, *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VIII, tomo III, *Frammenti postumi 1888-1889*, tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1986, 14[89], pp. 56-57.

⁹ Il riferimento principale è alle osservazioni contenute nel terzo saggio de *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, in S. Freud, *Opere*, a cura di C. Musatti, vol. 11, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti 1930-1938*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 412-13.



moderna dei «testi di persecuzione», ossia dei documenti relativi alla persecuzione di capri espiatori, che di solito erano gli ebrei o le streghe, ritenuti colpevoli delle crisi più gravi che colpivano le comunità come carestie o pestilenze. In questi documenti, perlopiù di carattere giudiziario, la vittima cessa di essere trasfigurata come una divinità, poiché lo statuto divino è ormai esclusivamente attribuito al Dio cristiano, ma persiste a venir demonizzata quale essere malefico e dotato di devastanti poteri magici da neutralizzare e annientare nella sua stessa persona. È facile però constatare come una simile distinzione, di per sé utile in chiave documentale, obbedisca a una definizione preconcepita e negativa dei processi storici che hanno condotto alla presa di coscienza dell'esistenza di vittime: la dipendenza dell'essere umano dai processi di persecuzione è vista in modo totalmente cieco e passivo, ed è solo il lento affievolirsi degli antichi convincimenti violenti sotto l'invisibile pressione di una rivelazione già piena e compiuta a rendere con il tempo sempre più visibile la verità della vittima. Lo schema rimane quello a senso unico di una verità divina che agisce indipendentemente dall'uomo e dal corso interno alla storia, ma una visione siffatta rimane assai poco soddisfacente, oltre che sotto il profilo storico e razionale, anche sotto quello più strettamente teologico, dal momento che la rivelazione cristiana agisce dentro la storia e passando attraverso il coinvolgimento attivo degli uomini. Inoltre, la concezione riduttiva che Girard ha della cultura umana non riesce a spiegare come mai molte civiltà umane abbiano raggiunto in modi differenti e perlopiù autonomi una indiscutibile consapevolezza dell'esistenza di vittime (pensiamo alla tragedia greca e alle critiche che la filosofia ellenica muove ai sacrifici umani, al culto della *Pietas* a Roma, al rifiuto dei sacrifici cruenti nello zoroastrismo, alla conoscenza induista del sacrificio, al rifiuto taoista della violenza in Cina, e l'elenco potrebbe continuare).

In realtà, una spiegazione razionale e gnoseologica la si può reperire, e ci viene fornita da uno stato autenticamente intermedio tra inconsapevolezza e cecità che solamente in prima battuta è passivo, poiché esso è al contrario suscettibile di avviare processi di retroazione riflessiva rispetto alle dinamiche da cui parte e che lo condizionano. Si potrebbe parlare di una “esposizione precognitiva”, ovvero del presentarsi ripetuto e insistito di una determinata situazione nel corso dell'esperienza umana che avvia, ad un certo momento e sovente per opera di individui maggiormente interagenti con ciò che gli altri ancora non vedono, un processo audace e creativo di retroazione percettiva e coscienziale, fino a giungere a un rovesciamento delle convinzioni e delle pratiche precedenti. Si attua così un’“illuminazione” conoscitiva in sé non programmabile né prevedibile, tanto più se parliamo di quello strano e complesso “apprendimento” assai poco studiato e compreso che è quello collettivo e sociale, e tuttavia poderosa nel suo lento e insensibile imporsi, analogo alla flebile voce della ragione di cui parla Freud nel suo *L'avvenire di un'illusione*, benché il padre della psicanalisi, come suggerisce il titolo del suo breve saggio, lo faccia teorizzando positivisticamente la scomparsa della religione. Ma forse la sua riflessione andrebbe sviluppata nel senso di attingere a una visione più autentica della nostra tradizione religiosa, come di tutte le religioni.



Una volta introdotte queste precisazioni teoriche, ci sono pochi dubbi che sia stato il ricorrere delle esperienze e delle rappresentazioni di vittime sacrificate, o variamente sottoposte ad atroci supplizi derivati dal sacrificio, a creare la premessa, stratificata lungo i millenni, del riconoscimento retroagente, e retroattivo, che appunto di vittime si trattava.

3. Possibile genesi della pietà per le vittime

Si potrebbero citare innumerevoli esempi, ma mi limito a presentarne due, che coinvolgono anche la storia dell'arte. Il primo proviene da uno dei capolavori dell'arte assira, e dell'arte di tutti i tempi, il ciclo di bassorilievi raffiguranti la caccia al leone del re Assurbanipal e probabilmente risalenti al 645-635 a.C., che un tempo adornavano gli ambienti di rappresentanza del suo palazzo a Ninive e che attualmente sono custoditi al British Museum di Londra. Il confronto tra la nostra reazione e quella da attribuirsi al committente dell'opera e all'artista o agli artisti che hanno creato questo capolavoro è del massimo interesse. Nell'osservare queste immagini noi restiamo colpiti dal realismo con cui è raffigurata la sofferenza e l'agonia dei leoni trafitti dalle frecce del re, e infallibilmente proviamo pietà per questi animali. Sarebbe però una grossolana ingenuità attribuire la nostra reazione di pietà, nutrita della nostra sensibilità e dell'attuale consapevolezza che gli animali non sono così distanti da noi e dalla nostra condizione biologica, allo scultore che ha scalpellato immagini così memorabili. A qualsiasi considerazione che sia meno che superficiale appare ovvio che l'artista intendeva celebrare le virtù venatorie del monarca, rappresentazione eloquente della sua potenza guerriera e del trattamento che avrebbe inflitto a chiunque avesse osato ribellarglisi. Le sofferenze dei leoni servono esclusivamente a oggettivare la terribile efficacia dei dardi sulle prede venatorie del re, ma la loro raffigurazione trasmette "oggettivamente", o se vogliamo fenomenologicamente, le sofferenze reali che oggi ci colpiscono e ci commuovono. L'operazione rappresentativa racchiude in sé questo contenuto oggettivo e tale oggetto rappresentativo e conoscitivo resta potenzialmente a disposizione di chiunque riesca a vederlo in una prospettiva rovesciata, ossia nella prospettiva delle prede cacciate.

Ho scelto l'esempio dei bassorilievi della caccia al leone di Assurbanipal in quanto particolarmente eloquenti per la loro bellezza ed efficacia drammatica, ma per afferrare la validità dell'esempio dobbiamo pensare agli analoghi rilievi facenti parte degli stessi cicli decorativi palaziali in cui si celebrano i massacri dei nemici e le mutilazioni dei loro corpi, come nella scena raffigurante i cadaveri decapitati trascinati dalla corrente del fiume Tigri o in quella della famiglia reale che si rilassa sorridente nel parco della reggia, e in cui solo in un secondo momento ci rendiamo conto che la gioia regalmente contenuta degli illustri personaggi è dovuta alle teste tagliate dei nemici che fanno bella mostra di sé sul muro di cinta. La Bibbia ebraica ci fornisce numerosi splendidi esempi di avvicendamento tra la feroce mentalità guerriera del tempo (e di ogni tempo) e una successiva presa di coscienza, per bocca



dei profeti o di personaggi particolarmente rappresentativi, che non questa era la vera volontà del Dio di Israele; senonché, questa riconduzione provvidenziale e divina non è un dato schematico, da recepire con lo scetticismo moderno che vi scorge solo una spiegazione illusoria o con il fideismo di Girard che si limita a prenderlo alla lettera, bensì un movimento conoscitivo e oggettuale, o meglio ancora l'individuazione di una mediazione conoscitiva divenuta fonte di nuova conoscenza oggettuale. Non si tratta quindi dell'irruzione di un contenuto esterno e irrelato, di una rivelazione ultronea calata *ex alto* come vuole Girard, ma di un percorso di rovesciamento non programmabile e tuttavia pienamente comprensibile anche in termini scientifici e filosofici, corrispondente a quella che la teoria dell'apprendimento chiama «folgorazione» e che la mia teoria della mediazione permette di concettualizzare più perspicuamente come retroazione.

L'altro esempio che vorrei produrre è quello della civiltà romana, alla quale appartiene il supplizio della crocefissione divenuto il simbolo della religione derivante il suo nome dall'appellativo messianico (ebr. *Mashiah*; gr. *Christós*) con cui l'altrimenti oscuro predicatore di Galilea che vi è stato inchiodato ha raggiunto una notorietà universale. Il supplizio della crocefissione conosce un'estrema diffusione nel mondo romano, per la ragione che rappresentava nel modo più vivido l'atroce destino di sofferenza fisica e di umiliazione a cui andava incontro chiunque osasse ribellarsi all'*imperium* di Roma. Era normalmente riservato a chi non era cittadino romano, perché straniero o perché schiavo, ed è un tratto giuridico rivelatore in quanto sottolinea la non appartenenza al mondo romano, e quindi il non far parte del mondo "civilizzato" dei cittadini, dei *cives*. La crocefissione è l'evidenziazione brutale del collocarsi del crocefisso al di fuori della *civitas* romana e dunque della civiltà nel senso letterale e metaforico del termine, e poiché la *civitas* romana è l'emblema stesso di un'umanità pienamente realizzata il non farne parte sta ad indicare, in misure e gradi certamente diversi, il collocarsi di chi non era romano ai margini dell'umanità o addirittura al di fuori come i barbari. Dal punto di vista romano non vi è l'accanirsi di un sadismo con cui questa civiltà volesse certificare la propria superiorità, bensì la constatazione che le cose stavano così per natura e non potevano stare altrimenti. Una presa d'atto oggettiva, che tuttavia in tal modo diventava anche oggettivante, cioè suscettibile di produrre e dare evidenza a nuovi oggetti di percezione e di conoscenza.

E così è stato, sia pure per gradi. Nei primi secoli i cristiani per primi provavano vergogna davanti al supplizio sofferto dal loro fondatore e tendenzialmente preferivano non raffigurarlo. Sono dovute passare alcune generazioni perché si accettasse di riprodurre in modo dapprima grafico la croce, ma, anche quando la sua riproduzione artistica si è fatta più completa, a venir rappresentato era il Cristo ad occhi aperti, cioè vittorioso sulla morte perché già risorto. Solo nel basso medioevo, dopo la rivoluzione francescana, la raffigurazione del Cristo sofferente e morente è divenuta quella più cara al culto cristiano, introducendo a una nuova soglia di sensibilità, perché nella sofferenza e morte del Redentore si percepisce la sofferenza e



la morte di ogni essere umano¹⁰. Un grandissimo avanzamento morale e conoscitivo reso possibile dalla mediazione cristica e cristiana, ma il cui conseguimento è stato preparato dal crudele antefatto della crocefissione romana, cioè dell'esibizione pubblica delle sofferenze del condannato compiuta a conferma del potere di Roma. Il ruolo storico, e involontariamente preparatorio, di questo antefatto penale di derivazione sacrificale viene confermato e moltiplicato per mille da quell'immenso e cruento rito di fondazione che erano i giochi circensi, di cui in diverse occasioni hanno fatto parte anche i primi cristiani come spettacolo ad uso e divertimento del popolo romano e delle sue autorità. La riflessione, tutta da riprendere e approfondire, è che senza queste manifestazioni spettacolari, per noi non a torto sinonimo di ferocia e di crudeltà, non esisterebbe neanche la nostra attuale sensibilità per chi soffre. Si è attuato un rovesciamento analogo a quello illustrato dal precedente esempio dei bassorilievi assiri sulla caccia regale ai leoni.

Ciò non significa affatto che questi avvicendamenti non siano interpretabili anche in termini teologici come il manifestarsi di una rivelazione divina dentro la storia, ma che tale rivelazione è da leggersi dentro lo stratificarsi ed elaborarsi delle esperienze storiche umane. È anzi una rivelazione così intesa, senza nessun miracolismo esteriore e forzoso, ad avere i requisiti per venir presa sul serio anche in una prospettiva più strettamente conoscitiva e razionale. A svolgere un ruolo decisivo nella rivelazione è il *significato* dei raggiungimenti che la rendono riconoscibile, è l'orizzonte di speranza, conoscenza e salvezza che tali raggiungimenti spalancano, non il loro semplice contenuto, che, lasciato a se stesso, è suscettibile di farci ricadere nella precedente oscurità o disperazione se non è accompagnato dalla percezione concreta di un mutamento salvante e di una conseguente prospettiva di accesso a una realtà superiore e in qualche modo definitiva. Lo schema apologetico girardiano si dimostra semplicistico, ancorché proprio per questo utile a ridefinire e approfondire le nostre prospettive storiche e religiose. Con queste avvertenze vediamo allora per sommi capi cosa può essere accaduto nel lungo avvicendamento fra la pratica antica del sacrificio e la parziale consapevolezza moderna al suo riguardo.

Vorrei prendere le mosse da un mutamento facilmente ricostruibile e universalmente noto, sebbene la sua rilevanza riguardo al tema che qui ci interessa sia del tutto sottovalutata, anzi ignorata.

4. La svolta di Martin Lutero

Il cambiamento di cui sto parlando è la rivoluzione religiosa prodotta in Occidente dalla Riforma di Lutero¹¹. La Riforma luterana non va letta come l'innovazione audace o temeraria introdotta un singolo teologo, quanto piuttosto come la scintilla che ha dato fuoco a un'insoddisfazione di fondo che percorreva la

¹⁰ S. Settis, *Iconografia dell'arte italiana. 1100-1500: una linea*, Einaudi, Torino 2005, pp. 56-59; G. Fornari, *Leonardo e la crisi del Rinascimento*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 172-73.

¹¹ Una trattazione più ampia di questo passaggio è nella mia Introduzione a R.G. Hamerton-Kelly, *Violenza sacra. L'ermeneutica paolina della Croce*, a cura di G. Fornari, di prossima pubblicazione presso l'editore Mucchi di Modena.



cristianità, soprattutto nei Paesi dove il cristianesimo era penetrato a fatica e non si era elaborata un'accettazione stratificata nei secoli della Chiesa come istituzione sociale, politica ed economica¹². In queste zone della cristianità la Chiesa era pur sempre percepita come un'entità lontana e straniera, e, tra parentesi, è questa la scaturigine prima di un tenace sentimento antitaliano che si svilupperà nel Sei e Settecento, quando la nuova potenza inglese rivaleggerà vittoriosamente con l'impero spagnolo e denigrerà in tutti i modi la superstizione papista, di cui Roma restava il centro, accettabile più che altro a livello artistico, turistico, da ultimo folcloristico. Ma cosa c'entra la Riforma luterana con il tema del sacrificio? C'entra eccome per il motivo che il Riformatore di Wittenberg si scaglia sistematicamente contro la tradizionale interpretazione dell'eucarestia come sacrificio che era stata codificata nel basso medioevo con la formula della transustanziazione, che partiva dalla definizione aristotelica di sostanza per affermare un principio con essa incompatibile, cioè la trasformazione delle sostanze del pane e del vino nella carne e nel sangue di Cristo, pur conservandone le specie, ossia le apparenze.

Il punto di partenza della teologia luterana è la comprensione che la salvezza del Dio cristiano non giunge per i meriti umani, ossia per le opere compiute dagli uomini, ma per l'infinita misericordia divina, che scende sui giusti e sugli ingiusti, e che appunto per questo ha il potere di perdonare e salvare in qualunque momento, dinanzi a qualsiasi colpa. Non bisogna sottostimare l'effetto liberatorio di questa acquisizione, che recuperava un dinamismo salvante alle origini del messaggio biblico ed evangelico, ma che conferma questo carattere sollevante finché se ne mantiene lo slancio in avanti, mentre i problemi sorgono quando si affaccia l'inevitabile compito di far agire il messaggio di Cristo dentro l'esistente, di far tornare i conti teologici nella dimensione storica e quotidiana della società e delle istituzioni. È qui che lo slancio luterano si irrigidisce e si incupisce, con distinzioni e contrapposizioni che non hanno più l'accento di liberazione delle idee essenziali del Padre della Riforma, e da qui l'accento pesantemente polemico che prenderanno i suoi scritti contro la Chiesa cattolica, e infine anche contro gli ebrei. Manca in Lutero l'elemento della mediazione, e a questo punto capiamo che non è affatto questione di spiegare i caratteri della Riforma con il carattere di un singolo teologo, quantunque geniale, ma che le sue innovazioni, che in altre situazioni sarebbero state represses o sarebbero confluite in uno dei tanti movimenti di riforma interna della Chiesa cattolica, si sono rivelate travolgenti perché interpretavano un sentimento crescente e diffuso di sfiducia nei poteri attribuiti alla Chiesa di mediazione tra cielo e terra, tra Dio e uomo. Il Dio della tradizione si fa misterioso e nascosto, *absconditus*, e tutti quei mezzi ritenuti da sempre efficaci per garantirne la vicinanza, a cominciare dai sacerdoti e dai sacramenti, non hanno più lo stesso valore, diventano in se stessi delle opere morte, la materializzazione di un atteggiamento presuntuoso e superstizioso che si illude colpevolmente di condizionare con le sue misere operazioni l'infinita potestà divina. E la prima fra queste operazioni sacrileghe è l'interpretazione

¹² Rimando al passo di Freud citato sopra alla nota 9.



tradizionale dell'eucarestia, che ha bisogno di ricorrere a formule astruse come la transustanziazione, che ai suoi occhi non è così grave di per se stessa, ma perché non è che un abracadabra filosofico posto a copertura di una mancanza essenziale di fede, a ratifica di un bisogno grossolano e antispirituale di appoggiarsi sul massimo sacramento cristiano al pari di una formula magica, di un ritualismo in sé efficace e dotato di un intrinseco potere trasformativo e operativo. In questa convinzione – espressione in realtà di un ritualismo ormai indebolito e oggettualmente svuotato – Lutero riconosce la sostanza degli antichi sacrifici pagani, e questa è per lui la conferma che il cattolicesimo di Roma altro non è che un orrendo travestimento cristiano dell'antico paganesimo sacrificale.

Si verifica così un passaggio singolare quanto involontario da un regime medievale, in cui il sacrificio si concentrava esclusivamente nella celebrazione eucaristica, dove la sua simbologia è reale e insieme trasformata (che è il nocciolo della dottrina della transustanziazione), a un regime rituale nuovo, in cui Lutero ammette una natura sacrificale della celebrazione eucaristica, ma nel senso puramente spirituale dell'offerta della sua vita fatta da Gesù, senza nessuna concessione ai sacrifici pagani che rimangono espunti. È il sacrificio nella sua accezione antropologica e storica ad essere visto come demoniaco, e tuttavia è questa demonizzazione del sacrificio la premessa che renderà questa istituzione nel giro di pochi secoli visibile. Questa eredità del tutto impreveduta si adatta perfettamente a un'influenza da non attribuirsi semplicemente all'inventività critica o alla foga polemica di un teologo innovatore, per quanto geniale, ma a una tendenza profondamente inscritta nello spirito dei tempi, e prova ne è che il rifiuto da parte di Lutero della dottrina della transustanziazione, o meglio delle premesse metafisiche e rituali per lui inaccettabili che ne costituivano l'impalcatura teologica recepita, si risolverà immediatamente, con Zwingli seguito poi da moltissimi cristiani riformati, in una dismissione dello stesso principio della reale presenza di Cristo nell'eucarestia, laddove il Dottore di Wittenberg intendeva invece recuperare la dottrina, ammessa da Scoto e da Occam, della consustanziazione, per la quale le sostanze del pane e del vino coesistono con il corpo di Cristo e non ne vengono radicalmente sostituite. Una distinzione che agli occhi di molti lettori odierni è facile suoni oscura e più che altro formale, ma che nella presa di posizione luterana comporta il rifiuto in blocco di quella capacità metamorfica e trasformativa che risponde al più intimo e arcaico potere dei sacrifici antichi (si pensi solo al culto di Dioniso), e che sorprendentemente la formula medievale – codificata da san Tommaso – riusciva a riprodurre con un equilibrio inclusivo degli aspetti spirituali e simbolici, che rendono la celebrazione eucaristica reale e insieme incruenta in quanto espressione ontologica e storica dell'amore di Cristo.

Con il suo duro attacco Lutero rompe un equilibrio secolare e i suoi sforzi di mantenere la realtà ontologica dell'eucarestia si infrangono contro il prevalere di una lettura puramente simbolica del sacramento che col tempo sarebbe divenuta maggioritaria anche in ambito strettamente luterano. Quella della consustanziazione resta una formula inutilmente compromissoria che non salva né capra né cavoli, per



esprimermi un po' alla spiccia, e le ragioni della vecchia e audace formula metamorfica, e segretamente antiaristotelica, non vengono più recepite in quanto essa risultava irrigidita e codificata in formule liturgiche tendenti a far tacere ulteriori e necessari approfondimenti. Il ritualismo prevale su una lettura interna del rito, con la conseguenza che le implicazioni storiche di quest'ultimo sono in rilevante misura spazzate via. Segno dei tempi, appunto, che rompe l'unità della cristianità medievale ma che avrebbe favorito una nuova oggettivazione di quell'antica componente sacrificale che, proprio per essere isolata ed espunta, acquisiva una diversa visibilità.

5. Provvisoria conclusione

È la demonizzazione e condanna del sacrificio pagano a rendere col tempo accessibile una nozione universale e descrittiva che comprendesse tutti i comportamenti rituali di cessione e distruzione radicale di un essere o di un bene sotto una denominazione unica e omnicomprensiva, sotto una concettualizzazione unica e astratta, che conferma il suo valore una volta che la facciamo consapevolmente nostra con tutte le avvertenze del caso. Tra la fine del XVIII e gli inizi del XIX secolo l'idea di un'istituzione sacrificale essenziale per intendere le civiltà antiche comincia a farsi strada nella storia delle religioni e da quel momento conosce sviluppi storiografici e teorici sorprendenti, e ben lontani dall'essersi conclusi. Al contrario, appare lecito dire che queste ricerche abbiano mosso solo i primi passi, visto che la cultura oggi imperante è ancora ampiamente refrattaria a riconoscere al sacrificio un ruolo fondante, più ancora che fondamentale.

Vale la pena di notare, sotto questo riguardo, come le due tendenze sopra rilevate sul sacrificio, quella della sua demonizzazione e quella della sua valorizzazione teorica, si facciano ancora in qualche misura sentire in alcuni suoi importanti teorizzatori del nostro tempo. Nietzsche, che evoca l'origine dell'intera umanità da un sacrificio primevo coincidente con l'uccisione/rinascita di Dio, cerca di rovesciare il cliché antisacrificale del cristianesimo moderno – a lui familiare visto che proveniva dalla famiglia di un pastore luterano – impadronendosi in toni esagitati dei più feroci sacrifici dell'antichità – simboleggiati da Dioniso – e per così dire facendo sua la maledizione dei sacrifici di un tempo, che egli intende rinnovare secondo la logica luminosa e sinistra del superuomo disposto a immolare se stesso pur di far suo lo statuto dionisiaco e divino¹³. Bataille proseguirà questa esplorazione temeraria immedesimandosi *in toto* con quella che chiama «la parte maledetta» del sacrificio, che peraltro egli infine rivisita sotto forma di *chance*, di mentalizzazione e interiorizzazione della struttura stessa del sacrificio che permette di riviverne la forza significativa senza più dover compiere alcun sacrificio materiale. Non meno interessante è il caso analogo e inverso di Girard, che si ritrae dagli eccessi “luciferini” di Nietzsche e Bataille per impugnare a spada tratta la causa di Cristo contro Dioniso. Egli ricorre al sacrificio quale concetto cardine della sua spiegazione

¹³ Mi riferisco alle implicazioni potenti non meno che ellittiche dell'aforisma 125 de *La gaia scienza*.



dell'origine della cultura, ma persiste a condannarlo come massima illustrazione della ferocia umana, superata spiritualmente ma non veramente inclusa nella redenzione di Cristo, secondo un ragionamento "consustanziale" non distantissimo da quello di Lutero.

A conferma di quanto ragionare con libertà intellettuale e spirituale su tali temi rimanga difficile, ma senza dimenticare di quanto questa lunga e ignota storia ci fornisca ormai gli strumenti idonei per farlo, traendo partito anche dagli eccessi polemici o dalle incoerenze in cui sono potuti essere caduti i pensatori che ne sono stati protagonisti. Un motivo di più per perseguire questo obiettivo riportando in luce la nostra autentica storia e traendone ammaestramenti irrinunciabili se vogliamo superare la violenza senza demonizzarla. È l'orizzonte della distruzione dell'oggetto umano l'estrema frontiera della nostra conoscenza oggettiva, la soglia di una diversa e più profonda esperienza dell'oggettività umana.

Indice.

- 1. Termini storici del problema**
- 2. Il contributo girardiano**
- 3. Possibile genesi della pietà per le vittime**
- 4. La svolta di Martin Lutero**
- 5. Provvisoria conclusione**