



Monza, 7 novembre 2017

Prof. Giuseppe Angelini

Istanza del sacro e risposta della fede: adorazione ed azione

L'orizzonte del mio intervento è quello definito dal tema generale di questo ciclo di incontri, "Sacro, religione, fede". esso però non intende eseguire soltanto un capitolo tra gli altri, non intende illustrare una parte del tema generale. Intende – o pretende – di indicare le linee sintetiche secondo le quali deve essere interpretato il tema generale.

C'è bisogno infatti di una interpretazione. Il tema generale non ha una formulazione così univoca come si potrebbe pensare. Il *sacro*, la *religione* e la *fede* non sono tre entità distinte, ben definite in se stesse, delle quali si tratterebbe poi in seconda battuta di determinare il rapporto. Sono invece tre diverse categorie, mediante le quali la ricerca recente ha cercato di volta in volta di precisare il senso di quello che possiamo definire genericamente come il fenomeno religioso, e cioè la necessaria relazione dell'umano alla realtà trascendente.

Ho parlato di ricerca recente: mi riferisco più precisamente alla ricerca successiva alla temperie illuminista, che vedeva nella religione il retaggio di una cultura primitiva; quella cultura aveva in molti modi prognosticato la fine della religione, e quindi l'avvento di una stagione post religiosa.

Pensiamo, a titolo di illustrazione sintetica, alla famosa tesi di Auguste COMTE (1798-1857), il padre del positivismo, che definisce la legge dei tre stadi nella storia dell'umanità e prefigura l'avvento dell'età positiva, nella quale la scienza sostituirà la religione e la metafisica. La legge di Comte riprende uno schema delle tre età del mondo già proposto da Giambattista Vico ne *La scienza nuova* (pubblicata postuma nel 1744, ma già comporta nel 1720), che distingueva l'età degli

dei, degli eroi e degli uomini. Nell'opera di Esiodo, *Le opere e i giorni*, già erano descritte le diverse età della vita, ma la prima, per il singolo come per l'umanità intera, era quella perfetta, l'età dell'oro. Comte chiama l'età teologica «fittizia»; essa corrisponde al periodo dell'infanzia; in essa le cause dei fenomeni sono attribuite ad esseri soprannaturali, ai feticci delle religioni animistiche prima e poi le molte divinità delle religioni politeistiche, e finalmente il Dio unico. Nella età dell'immaginazione gli uomini sono sottoposti a poteri eteronomi, spirituali temporali; la seconda età, metafisica, corrisponde al periodo dell'adolescenza; gli agenti soprannaturali sono rimpiazzati da forze astratte, quali la Natura di Spinoza, il Dio-geometra di Cartesio, la Materia di Diderot e d'Holbach, la Ragione illuministica, l'Orologiaio di Voltaire, e simili; è da rilevare un'evoluzione rispetto al pensiero antropomorfo dell'infanzia, che sul piano politico porta ad una maggiore consapevolezza, alla libertà di coscienza e alla sovranità popolare; il pensiero per altro resta prigioniero dei concetti astratti e universali. Lo stadio positivo finalmente è descritto come «lo stato virile della nostra intelligenza», corrispondente allo sviluppo del pensiero positivo. In questa terza età l'uomo smette di sognare: la ragione non divaga più, bensì viene finalizzata alla prassi. L'umanità è arrivata sulla strada di questo stadio grazie all'opera di uomini come Galileo Galilei, Cartesio e Bacone, passando per l'illuminismo e approdando al positivismo nel XIX secolo, come inizio di questa nuova era.

Lo schema dei tre stadi di Comte descrive uno schema storiografico largamente diffuso, specie a livello di pubblicistica diffusa. La scienza è intesa come la forma del sapere che

sostituisce la religione e la filosofia. Questo era il pensiero comune nell'età positivista, segnata dalla dominanza del pensiero scientifico, tra fine Ottocento e inizio Novecento. Poi è venuta la stagione della crisi, del pensiero tragico dell'esistenzialismo o del surrealismo tra le due guerre. L'aggregazione del consenso sociale si produceva mediante le ideologie, quelle grandi narrazioni di cui Lyotard proclama la fine (*La condizione postmoderna*, 1978). Rimaneva in ogni caso largamente condiviso l'assunto della fine della religione e quindi della secolarizzazione civile.

Ma la fine delle ideologie costringe a volgere l'attenzione degli analisti dei fatti umani alla sorprendente persistenza della religione. Appunto di s'erano già occupati all'inizio del secolo scorso alcuni pensatori di indirizzo fenomenologico, riconducendola all'esperienza primordiale del sacro; come pure gli psicologi riconducendola alla figura dell'illusione, raccomandata dalla necessità di rappresentare la vita in maniera non disperante (vedi S. FREUD, *L'avvenire di un'illusione*, del 1927); è infatti palese il difetto della cultura secolare di provvedere alla speranza del singolo. anche i teologi (K. BARTH, *L'epistola ai Romani* del 1922) hanno inteso la religione in maniera simile a quella degli psicologi come un'ideologia che provvede all'autolegittimazione dell'uomo; in tal senso essa è stata contrapposta alla fede, la quale invece non sarebbe invenzione umana, ma risposta all'evento della rivelazione, all'accadere di Dio nel tempo.

Del nesso tra esperienza del sacro, religione e fede io propongo qui una lettura che mi pare poco o addirittura per nulla presente nel dibattito corrente. Eppure è la lettura – così penso – sola è capace di far uscire il dibattito in questione dall'impasse nella quale pare essersi cacciato.

Ricorrendo al lessico già usato nella presentazione del ciclo, potrei esprimermi in prima battuta in questi termini sintetici: soltanto attraverso la mediazione dell'azione è possibile far uscire il sacro dal fascino ambiguo che esso esercita e accedere così al santo, o addirittura al Santo con la maiuscola. La letteratura sulla fenomenologia delle religioni descrive l'esperienza del sacro come esperienza che impone di prostrarsi e adorare; ma l'adorazione non è il punto di arrivo, non *deve* essere un punto di arrivo, deve invece assumere la forma di un interrogativo, "Che cos'è?", al quale sarà poi possibile rispondere unicamente mediante l'azione; non mediante la ragione o il sentimento.

* * *

Le descrizioni correnti del sacro approdano ad una sua lettura "oziosa" – per così dire. L'esperienza del sacro avrebbe cioè i tratti

dell'esperienza del "totalmente altro"; esso inevitabilmente decreta la vanità di tutte le cose accessibili all'esperienza ordinaria, intorno alle quali il soggetto correntemente si affaccenda. Lo stupore di fronte al sacro impone la prostrazione muta e adorante appunto. Adorare vuol dire portare la mano alla bocca, per chiuderla.

Questa figura dell'esperienza religiosa ha certo aspetti di verità; essa è anche presente – sia pure in maniera sporadica – nei testi biblici. Il testo più eloquente mi pare la teofania del roveto ardente. Davanti al prodigio inspiegabile di un roveto che arde, ma non brucia, la prima reazione di Mosè è quella di avvicinarsi, per vedere e toccare, e sciogliere così l'enigma mediante i piedi, le mani e gli occhi; ma Dio lo ferma e gli impone appunto l'adorazione:

L'angelo del Signore gli apparve in una fiamma di fuoco in mezzo a un roveto. Egli guardò ed ecco: il roveto ardeva nel fuoco, ma quel roveto non si consumava. Mosè pensò: «Voglio avvicinarmi a vedere questo grande spettacolo: perché il roveto non brucia?». Il Signore vide che si era avvicinato per vedere e Dio lo chiamò dal roveto e disse: «Mosè, Mosè!». Rispose: «Eccomi!». Riprese: «Non avvicinarti! Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo sul quale tu stai è una terra santa!». E disse: «Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe». Mosè allora si velò il viso, perché aveva paura di guardare verso Dio. (Es 3, 2-6)

Di fatto, Mosè si ferma, si inginocchia, rinuncia a guardare e anche a parlare. E tuttavia il *mirum*, il grande spettacolo, non rimane soltanto spettacolo davanti ai suoi occhi, si traduce invece in parola; e la parola interpella Mosè, non gli consente di rimanere soltanto spettatore inerte; lo convoca ad un cammino. La parola che Mosè ode è parola che prescrive un cammino. Il cammino è certo altro da quelli intrapresi in precedenza; anzi converte la direzione del cammino precedente. Ma rimane pur sempre un cammino. Il cammino è, nel lessico biblico, la metafora fondamentale per dire dell'azione. La fede assume la forma di un'obbedienza pratica; soltanto mediante l'obbedienza è concesso al credente di pervenire alla verità del *mirum*, del sacro dunque, di quell'annuncio ellittico che inizialmente attraverso l'esperienza del sacro è proposto. La parola ha sempre un rilievo assolutamente decisivo nel culto di Israele. La parola di Dio arresta il cammino di Mosè, e dunque il suo progetto di risolvere l'enigma con gli occhi; rimanda però alla memoria (*Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe*); in tal senso non interrompe soltanto il cammino di Mosè, ma rimanda Mosè a un passato che, pure dimenticato, è suo, è costitutivo della sua identità.

Il sacro nella fenomenologia delle religioni

Il sacro è una categoria di pensiero che si è imposta alla ricerca sulle religioni soltanto nel Novecento, attraverso l'approccio – così detto – "fenomenologico". Esso è stato inaugurato da Rudolf Otto; egli pubblica nel 1917 il famoso saggio *Il sacro*¹, che inaugura appunto l'approccio poi definito appunto come fenomenologico. Esso reagisce alle descrizioni intellettualistiche della religione, caratteristiche del pensiero illuministico o positivistico; ma reagisce insieme alle descrizioni intimistiche e romantiche della religione, per le quali Dio sarebbe oggetto di un arcano sentimento interiore di dipendenza, trascendente rispetto a tutte le forme empiriche e contingenti della vita. Il cespite originario della religione sarebbe appunto la ierofania, la manifestazione del sacro, descritta come esperienza cosmica, che avrebbe l'effetto di assegnare all'uomo che la vive una nuova misura di sé; una misura piccola e umile, che corregge quella enfatica e autarchica che è sottesa alla vita ordinaria. L'esperienza del sacro così intesa non induce all'azione; al contrario, paralizza l'azione.

Otto era inizialmente pastore e teologo; passò soltanto in un secondo momento a interessi di carattere religionistico. Il passaggio fu propiziato dalla conoscenza di uno storico delle religioni svedese, Nathan Söderblom, con il quale egli inaugura una ricerca sull'esperienza religiosa universale. Riconosce appunto nella esperienza del sacro il nodo originario che genera la religione, e genera più in generale la coscienza umana. Tale esperienza è descritta individuandone tre aspetti fondamentali:

a) Il nucleo di fondo, da lui denominato sentimento del *numinoso*, e risulterebbe da tre vissuti di base: (i) il sentimento creaturale, di dipendenza ed inferiorità, di soggezione; (ii) il sentimento del terrore (*tremendum*), che corrisponde al carattere spazzante e destabilizzante del sacro; (iii) finalmente il sentimento del sacro raccomanda la percezione del carattere «totalmente Altro» di ciò che vale rispetto a tutto ciò che è noto e familiare. In tal senso l'atteggiamento generato dall'esperienza del sacro è la prostrazione e l'adorazione del *mirum*. Il concetto del "totalmente altro" sarà ripreso – e questa volta per riferimento espresso a Dio, e più precisamente al Dio della rivelazione e della storia – nella

¹ Il titolo intero è *Il sacro : l'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, traduzione di E. Buonaiuti, Zanichelli, Bologna, 1926; poi riedito più volte, dal 1966 in poi, da Feltrinelli, Milano; c'è anche una nuova traduzione recente a cura di C. Broseghini, R. Nanini, A. N. Terrin, presso la Morcelliana, Brescia, 2011.

teologia di Karl Barth²; l'immagine di un Dio totalmente altro dispone ad una concezione mistica o estatica della fede, e quindi in generale vita religiosa.

b) Il secondo aspetto dell'esperienza del sacro è invece il *sanctum*: esso corrisponde alla percezione del numinoso come figura di valore, che alimenta la correlativa figura del profano come indegno. La vita ordinaria postula una purificazione, o meglio un'espiazione. L'immagine della santità, che corrisponde al profilo di valore del numinoso, non è quella di una santità morale, ma quella di carattere culturale. In tal senso, è mantenuta la distanza tra la figura del santo e la considerazione delle forme dell'agire. La ripresa del tema in prospettiva teologica disporrà a mettere questa immagine del santo a vantaggio dell'assioma luterano della giustificazione mediante la fede e non mediante le opere.

c) Il terzo aspetto dell'esperienza del sacro è quello per il quale essa rimanda ad un apriori nell'uomo; soltanto tale apriori consentirebbe di avere esperienza del numinoso.

Appunto questa tripartita esperienza del "sacro" sarebbe alla base di ogni religione. La forma religiosa d'altra parte sarebbe la prima forma della coscienza umana; il fatto di esistere risveglierebbe per se stesso il sentimento del sacro. Vale a tale riguardo la felice formula coniata da Schelling: a Dio la coscienza umana non può in alcun modo arrivare; da Lui invece essa parte, per poi allontanarsene. La religione originaria fa un tutt'uno con la vita, abita in tutte le forme della vita. Il fatto che la vita assuma forma profana corrisponde alla distruzione, o quanto meno alla rimozione progressiva di quel nesso originario tra uomo e natura, sul quale si fonda ogni religione. Il passaggio alla civiltà della tecnica profana corrisponde alla cancellazione della prima esperienza della natura quale grembo sacro della vita. L'uomo si serve

² Sulla relazione tra Otto e Barth si può leggere A. AGUTI, *Autonomia ed eteronomia della religione. Ernst Troeltsch, Rudolf Otto, Karl Barth*, Cittadella, Assisi 2007; che delinea un percorso critico all'interno della filosofia della religione e della teologia protestante moderna, che passa appunto attraverso l'opera di Troeltsch, Otto e Barth; vengono affrontati una serie di problemi teorici, come la natura della religione, il confronto tra la religione e la filosofia, la pretesa di assolutezza della rivelazione cristiana, la relazione tra teologia e scienza della religione, che emergono dall'orizzonte dell'interpretazione moderna della religione e che si alimentano del dissidio, mai pienamente ricomposto, tra cristianesimo e illuminismo. Il volume è rivolto a studenti e docenti di filosofia e teologia, cultori delle discipline filosofiche e teologiche.

allora, attraverso l'agire tecnico, di una natura resa oggetto dell'artificio.

La valorizzazione dell'esperienza del sacro come nucleo generatore della religione e dell'umano appare ancor più chiara in Mircea Eliade, massimo rappresentante dell'indirizzo di ricerca denominato appunto fenomenologia delle religioni. «L'essenziale della mia ricerca – egli scrive nel 1945, ne *Il mito dell'eterno ritorno* – riguarda l'immagine che di se stesso e del posto che occupa nel cosmo si è fatto l'uomo delle società arcaiche». Appunto questa immagine sarebbe quella che, pure rimossa, rimarrebbe al fondo della coscienza umana universale.

Comparando differenti tradizioni religiose (in maniera per altro sommaria e esponendosi fortemente al rischio di accostamenti allegorici), Eliade dimostra la volontà nell'uomo arcaico di tornare al tempo primordiale del mito, nel quale fu compiuto da dei, eroi o antenati il gesto sacro. Gli archetipi dell'agire tuttora presente furono rivelati in un Tempo Mitico (*in illo tempore*), che sta fuori della storia. La ripetizione rituale di tali gesti interrompe il tempo storico e seriale, che per sua natura allontanerebbe dalle origini. La ripetizione simbolica della cosmogonia mediante il rito rigenera il tempo.

Nell'aspirazione a ricominciare una vita entro una nuova Creazione – aspirazione manifestamente presente in tutti i cerimoniali di fine e di principio d'anno – traspare anche il desiderio paradossale di giungere ad inaugurare un'esistenza a-storica, cioè di poter vivere esclusivamente in un tempo sacro. (*Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 365).

Appunto attraverso il rito si produce la restaurazione di quel tempo della storia, umano me troppo umano, che come tale sarebbe sempre e di necessità un tempo di decadenza.

La dimensione religiosa (e più ancora quella mistica) è per Eliade la chiave di volta per la comprendere l'essenza dell'umano. In pieno XX secolo, di fronte ai progressi scientifici, tecnologici e sociali, egli resta grande sostenitore del valore profondo dell'esistenza arcaica:

Per lo storico delle religioni ogni manifestazione del sacro è importante; ogni rito, ogni mito, ogni credenza, ogni figura divina riflette l'esperienza del sacro, e di conseguenza implica le nozioni di essere, di significato, di verità. «È difficile immaginare – facevo già notare in altra occasione – come lo spirito umano potrebbe funzionare senza la convinzione che nel mondo vi sia qualcosa di irriducibilmente reale; ed è impossibile immaginare come la

coscienza potrebbe manifestarsi senza conferire un significato agli impulsi e alle esperienze dell'uomo. La coscienza di un mondo reale e dotato di significato è legata intimamente alla scoperta del sacro. Mediante l'esperienza del sacro lo spirito umano ha colto la differenza tra ciò che si rivela reale, potente, ricco e dotato di significato, e ciò che è privo di queste qualità: il flusso caotico e pericoloso delle cose, le loro apparizioni e le loro scomparse fortuite e vuote di significato» (*La Nostalgie des Origines*, 1969, p.7 e ss.). Il "sacro" è insomma un elemento nella struttura della coscienza, e non è uno stadio nella storia della coscienza stessa. Ai livelli più arcaici di cultura vivere da essere umano è in sé e per sé un atto religioso, poiché l'alimentazione, la vita sessuale e il lavoro hanno valore sacrale. In altre parole, essere – o piuttosto divenire – un uomo significa essere "religioso". (*Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. I, Sansoni 1999, p.7)

La figura idealtipica del sacro descritta da Eliade sancisce l'esteriorità reciproca tra sacro e profano, quindi tra momento originario dell'esperienza umana e vicenda civile; il momento originario è religioso ed è il solo vero,. Lo scorporo è molto evidente nel saggio programmatico (del 1959) *Il sacro e il profano* (pubblicato da Bollati Boringhieri, Torino 2013). Esso è espressamente concepito come introduzione generale allo studio fenomenologico delle religioni; mette a fuoco quei valori dell'esperienza religiosa, che si riscontrano sia nell'ambito di una sacralità arcaica, sia all'interno di una concezione profana del mondo, quale quella odierna. I rapporti stretti che Eliade individua tra simbolismo e coscienza mostrano come anche l'uomo moderno di cultura laica, che vive in una società secolare la quale ha fatto della morte di Dio la propria religione, rimanga di fatto erede della religiosità dei progenitori. La religiosità è in tal senso concepita come alterità del senso rispetto ai fatti; la stessa secolarizzazione di un valore originariamente religioso costituisce essa stessa un fenomeno religioso, nel senso che conferma l'alterità del valore rispetto all'effettivo.

L'apologia del sacro e insieme la frattura di esso rispetto al tempo della civiltà sancisce l'insignificanza del tempo civile; esso sarebbe al massimo un tempo, non significativo, e cioè non portatore di senso. È utile rilevare la chiara similitudine tra la figura del sacro e del comportamento rituale secondo Eliade e la figura dell'etica della coscienza secondo Max Weber; questa è definita per contrasto rispetto all'etica della responsabilità o dei risultati. Per l'etica della responsabilità contano soltanto i risultati; mentre per l'etica della coscienza contano

soltanto i significati; *fiat bonum et pereat mundus*. La distinzione di Weber ha avuto molta fortuna ed è fino ad oggi invocata per distinguere etica pubblica e morale personale.

La somiglianza di struttura tra l'etica della coscienza e il debito della coscienza rispetto alla sfera del sacro (della religione) aiuta a capire il punto di vista di Kant e rispettivamente della teologia liberale: esso riconduce senza residui la forma religiosa della coscienza alla forma morale: la voce di Dio è la voce della coscienza; ad essa occorre obbedire sempre, caschi pure il mondo.

Il sacro e il primato monastico della contemplazione

L'esperienza del sacro, così come descritta da Eliade e in genere dai fenomenologi della religione, produce una sospensione della vita ordinaria piuttosto che una sua conversione o una sua nuova configurazione. Produce un arresto simile a quello che il vangelo di Luca descrive a margine della visita di Gesù a Betania: essa arresta – intende quantomeno arrestare – l'affaccendarsi inutile di Marta intorno a molte cose. *Marta, Marta, tu ti preoccupi e ti agiti per molte cose – dice infatti Gesù – ma una sola è la cosa di cui c'è bisogno. Maria si è scelta la parte migliore, che non le sarà tolta* (Lc 10, 41b-42). Maria, seduta ai piedi di Gesù, ascoltava la sua parola. Agostino intende la sentenza di Gesù come proclamazione del primato della vita contemplativa; lo segue Gregorio Magno, e poi la gran parte della tradizione cristiana e monastica dell'Occidente. Tale tradizione si appropria così della precedente tradizione greca, più precisamente platonica, e ancor più precisamente neoplatonica, che intende appunto la *theoria* come espressione perfetta dell'umano.

Il teorema del primato della vita teorica o contemplativa era già ampiamente anticipato dal modello di lettura della vita cristiana proposto dalla letteratura monastica di ispirazione origeniana; tipicamente, da Evagrio Pontico. Il modello distingue tre tempi: inizio della vita di fede, progresso e perfezione. In realtà, non di tre tempi si tratta, ma di un solo tempo disteso, che sta tra un inizio e un compimento.

L'inizio è l'atto della conversione; esso ha appunto la fisionomia di scelta puntuale; la conversione offre il modello più esplicito per pensare in genere la fede quale atto, quindi per pensare più in generale la figura dell'atto. L'atto della fede ha radice nell'ascolto di un annuncio; l'annuncio iniziale di Gesù poi è descritto in Marco in questi termini:

«Gesù si recò nella Galilea predicando il vangelo di Dio e diceva: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo» (1, 14s)

La decisione della fede ha dunque la forma dell'obbedienza a un imperativo, promulgato dal tempo pieno; esso chiede la conversione, e procede appunto dalla notizia del compimento del tempo. Occorre che Dio accada, che il suo regno si faccia vicino, perché diventi possibile per l'uomo la conversione; diventi addirittura necessaria. L'annuncio del compimento del tempo è dato da Gesù attraverso i segni che compie e che sostanziano il suo vangelo del regno.

I segni sono, più concretamente, i miracoli compiuti da Gesù; essi, mostrando come sia possibile quel che si riteneva impossibile, intimano di cambiare direzione nel cammino della vita. I segni compiuti da Gesù producono in coloro che ne sono testimoni un'esperienza dai tratti assai simili a quelli della esperienza del sacro: suscitano stupore e quindi accendono un interrogativo, come suggerisce con chiarezza la notazione di Marco a conclusione della prima giornata di ministero a Cafarnao.

Tutti furono presi da timore, tanto che si chiedevano a vicenda: «Che è mai questo? Una dottrina nuova insegnata con autorità. Comanda persino agli spiriti immondi e gli obbediscono!». (1, 27)

Quella domanda non poteva avere subito una risposta; e certo la risposta non poteva essere trovata mediante l'adorazione o la contemplazione; esigeva invece di volgersi al seguito della storia; chiedeva addirittura di camminare al seguito di Gesù. *Venite e vedrete*, dice infatti Gesù ai primi discepoli che chiedono dove abiti. L'accadere di Gesù pare come l'accadere di un fulmine; per conoscere il luogo della sua dimora occorre seguirlo. Appunto la sequela è la forma del tempo disteso della fede; e il termine o la meta del cammino è la dimora, la casa nella quale soltanto la relazione tra i discepoli e il Maestro sarà sicura.

La meta del cammino è descritta invece da Evagrio e dai monaci origenisti in genere, quasi consistesse nella *theoria*: azzerato lo strepito delle passioni (o dei pensieri) mediante la *praktiché*, sarebbe finalmente possibile accedere alla conoscenza. La figura della *theoria* rimanda al momento del vedere o contemplare, inteso per antitesi al momento della *praxis*, dell'agire. L'agire sarebbe soltanto utile, necessario in vista di altro; soltanto il contemplare realizzerebbe la *beatitudo*, che è come dire il fine dell'uomo. la concezione ascetica (*askesis* vuol dire esercizio) del momento pratico e la concezione della *beatitudo* come contemplazione costituiscono uno dei limiti maggiori della tradizione monastica.

Ritorno del sacro e teologia dialettica

Il pensiero di Otto a proposito del sacro vede appunto nella esperienza del *mirum*, che è

insieme *fascinans* e *tremendum*, il principio della religione; essa è intesa dunque come rapporto sorpreso, adorante e muto con il "totalmente altro". La formula sarà ripresa da Barth nel *Römerbrief* (1922) per qualificare il Dio della rivelazione. L'espressione è usata da Barth per esprimere la sua presa di distanza dalla teologia liberale; questa vedeva la religione come espressione dell'uomo e dell'umano; magari come la *suprema* espressione dell'umano, ma in ogni caso espressione dell'umano. Essa è espressione dell'uomo nel senso che è una sua produzione; ma è espressione dell'umano, nel senso che la religione rappresenta quel che c'è più prezioso nell'umano.

Questa visione della religione quale espressione dell'uomo corrisponde, pressappoco, alla concezione che della religione aveva Feuerbach; in quel caso la concezione valeva insieme come una condanna della religione quale inganno. In forte polemica nei confronti di quest'umanesimo religioso, e di questa umanizzazione della religione, Barth afferma un rapporto di netto contrasto tra fede e religione. La fede si rivolge alla rivelazione di Dio che accade e consente ad essa; la religione invece immagina Dio proiettando in Lui tutto ciò che di superlativo è nell'essere umano.

Per capire il prezzo dell'antitesi tra fede e religione, che Barth prospetta, è utile fare riferimento ad alcune delle sue conseguenze. Una prima conseguenza è il netto distacco tra fede e cultura, intesa questa seconda nella sua accezione antropologica. Di contro ad ogni commistione tra fede e processo storico civile, Barth, sulla scorta del pensiero di Kierkegaard, pensa alla civiltà come sistema della menzogna, come sistema cioè degli ideali e delle norme che soli possono rendere possibile la convivenza tra gli empi. A monte di Kierkegaard c'è soprattutto Lutero, il più precoce pioniere del cristianesimo tragico. Lutero concepiva la civiltà, la città terrena, come il regno della mano sinistra di Dio; quello cioè da lui esercitato mediante la Legge (esteriore, ovviamente) e la spada, mediante la proibizione e la sanzione del delitto. Esso è necessario, appunto per rendere possibile la coesistenza degli empi. La teologia liberale, al contrario di Lutero, aveva celebrato il progresso civile come progresso insieme morale e religioso, e quindi come progressiva instaurazione del Regno stesso di Dio sulla terra.

La reazione della fede cristiana a questa sorta di naturalizzazione della religione aveva certo a suo conforto molti argomenti. E tuttavia nella sua prospettiva di fondo, quella cioè di un rapporto alternativi tra fede e religione era sbagliata. Impraticabile era, correlativamente, la concezione *positivistica* della rivelazione di Dio, che per realizzarsi dovrebbe semplicemente cancellare il destinatario così come definito dalla sua storia e dalla sua cultura. Se davvero il Dio della rivelazione fosse tutt'altro rispetto a tutto

ciò di cui è questione nella storia della civiltà, il suo accadere nella storia assumerebbe di necessità la fisionomia di irruzione dell'imprevisto e dell'impensabile. La fede in Lui semplicemente strapperebbe a tutto ciò che invece era oggetto di conoscenza e di impegno pratico da parte degli uomini in precedenza; da parte degli uomini presi singolarmente e anche presi insieme.

In effetti così è stata concepita la fede spesso – o addirittura per lo più – ad opera dei filosofi, e più in generale ad opera degli intellettuali che se ne sono occupati nella stagione moderna. Non a caso, Lucien Goldman ha potuto intitolare *Il Dio nascosto* il suo saggio³ dedicato alla filosofia religiosa della modernità. Kierkegaard, la cui riscoperta ad opera di Barth (la famosa *Kierkegaardrenaissance*) è opera appunto di Barth, è il più radicale interprete di questo cristianesimo tragico; ed è insieme il più influente maestro del pensiero tragico del Novecento (l'esistenzialismo). La teologia di matrice confessionale protestante nel XIX secolo, perseguendo l'obiettivo di una riconciliazione con la civiltà, propose con insistenza un'immagine del cristianesimo "liberale", e cioè programmaticamente informata al principio dell'armonia tra fede e civiltà. L'ottimismo della culturale liberale dominante nel XIX secolo premeva nel senso dell'uscita del protestantesimo dalla visione tragica e esasperatamente escatologica propria di Lutero.

La teologia liberale intendeva la religione appunto come la forma universale dell'umano; e il cristianesimo come la forma eminente o addirittura suprema della religione. La religione universale era poi intesa come un'evidenza della ragione, o come un sentimento interiore; in ogni caso come espressione dell'essere umano a monte rispetto all'esperienza concreta. Dio diventava una specie di esponente della coscienza umana, non invece la rivelazione di una storia.

Anche nella religione come pensata dalla teologia liberale è possibile riconoscere i tratti dell'esperienza del sacro come descritta da Kant. Pensiamo tipicamente alla concezione kantiana della religione universale; essa la dipinge come legge morale interiore, nota attraverso un'esperienza che suscita stupore. Mi riferisco alla nota sentenza che conclude la *Critica della ragion pratica*:

Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente, quanto più spesso e più a lungo la riflessione si occupa di esse: il cielo stellato sopra di me, e la

³ Il saggio è del 1955, ed è stato tradotto in italiano da L. Amodio e F. Fortini, con il titolo *Il Dio nascosto. Studio sulla visione tragica nei "Pensieri" di Pascal e nel teatro di Racine*, Laterza, Roma – Bari 1971.

legge morale in me. Queste due cose io non ho bisogno di cercarle e semplicemente sopporle come se fossero avvolte nell'oscurità, o fossero nel trascendente fuori del mio orizzonte; io le vedo davanti a me e le connetto immediatamente con la coscienza della mia esistenza.⁴

Il tratto della coscienza morale qui descritta, che qui interessa evidenziare, è la sua presunta immediatezza: la legge è nota a priori; soltanto perché nota a priori, senza dipendere dai tratti incerti dell'esperienza effettiva, ha la consistenza di imperativo categorico. Come è stato ripetutamente contestato a Kant, l'imperativo categorico, proprio perché pensato come noto a priori, a prescindere dall'esperienza, si manifesta poi incapace di dar forma all'esperienza; come conforme a tale imperativo può essere rappresentato tutto, e anche il contrario di tutto.

Ad un'obiezione simile si espone anche la concezione di Dio come totalmente altro proposta da Barth, e rispettivamente la sua visione della Parola di Dio come parola pronunciata dal cielo, senza nulla chiedere alla coscienza umana, alla parola umana, alla cultura umana, in generale alla storia. A un'obiezione simile si espongono tutte le concezioni kerigmatiche del cristianesimo; esse perseguono l'obiettivo del "puro evangelo"; ma il vangelo non può mai essere annunciato in maniera "pura", quasi fosse parola che giunge già confezionata dal cielo.

Il modello teorico offerto dalla figura del sacro così come essa è descritta da Otto e dai fenomenologi della religione in genere si presta con tutta evidenza a divenire modello per pensare la stessa rivelazione del Dio totalmente altro come immaginata da Barth, nel senso che il modello garantisce l'esteriorità reciproca tra Parola e forme della coscienza umana.

Ma l'assoluta trascendenza di Dio non ha bisogno d'essere garantita ad un prezzo così alto come quello dell'esteriorità. Il prezzo è altro, nel senso che una fede così non può in alcun modo dar forma alla vita di credente, e anzi tutto all'agire del credente, mediante il quale la vita tutta prende forma e prende forma la coscienza stessa.

Il modello biblico

Il tratto qualificante della trascendenza di Dio secondo il modello biblico è il nesso stretto che esso prospetta tra sua rivelazione sorprendente e imperativo che ne consegue. Sarebbe riduttivo e precipitoso intendere l'imperativo come il riflesso della gratitudine per beneficio mediante il quale Dio si manifesta. Il

sacro che sorprende nella memoria biblica ha in effetti la forma tipica del beneficio. Ma occorre subito precisare che il beneficio ha la figura di una promessa, e della promessa di altro; e soltanto a condizione di riconoscere la promessa e sperare in altro è possibile che il beneficio non deluda. Il riconoscimento della promessa, d'altra parte, si può concretare unicamente a una condizione, l'obbedienza al comandamento che ne consegue.

Suggerisco un'illustrazione sommaria riferendomi al primo gesto mediante il quale Dio si manifesta al suo popolo, al suo *primogenito Israele* (cfr. Es 4, 22-23). L'evento mediante il quale Dio irrompe nel tempo è la liberazione del suo popolo dalla condizione di schiavitù, dunque il passaggio del mare. Il *mirum* è costituito dunque da un beneficio, e non da un gesto semplicemente meraviglioso, che abbia la fisionomia di mero spettacolo. Il beneficio è, di sua natura, rivolto a un interlocutore preciso; più precisamente, esso può essere qualificato come beneficio soltanto in quanto corrisponde ad un desiderio, ad un'attesa inconscia. Aspettavano i figli di Israele d'essere liberati? Certamente no. E tuttavia, quando annuncia quel gesto a Mosè presso il rovetto ardente, Dio si esprime così: *Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; conosco infatti le sue sofferenze* (Es 3, 7). In tal senso diciamo che Dio stupisce, ma non perché dica e faccia tutt'altro rispetto a ciò che noi desideriamo; ma nel senso che Egli con il suo beneficio dà forma ad un desiderio che certo è nostro, ma da soli neppure sapremmo esprimere, ed oseremmo esprimere. In tal senso Egli, nel momento in cui si manifesta come benefattore, anche rivela l'uomo a se stesso. Dio non può dire di sé all'uomo se non in questo modo, confessando la sua cura per coloro ai quali si rivolge.

La struttura drammatica e non spettacolare della rivelazione biblica di Dio corrisponde alla struttura drammatica e non naturalistica dell'uomo stesso. Più precisamente della coscienza, per riferimento alla quale l'uomo moderno si definisce. Il tratto tipico dell'uomo moderno è infatti la coscienza; pensiamo al famoso teorema cartesiano del *Cogito*. Il *Cogito* ha figura drammatica, che attende di essere concettualmente chiarita. Da una tale chiarimento dipende la possibilità di comprendere il Dio della rivelazione.

Diversamente da come pensato da Descartes, e in genere dalla filosofia del senso comune moderno, la coscienza non ha la figura di una presenza riflessiva del soggetto a se stesso. La coscienza ha invece la figura originaria della vocazione, e quindi - strettamente legata ad essa - della promessa. Il primo indicatore del sé che sono *Io* è il nome con il quale io sono chiamato. Io vengo a coscienza di me perché altri mi chiama; e

⁴ Trad. it. a cura di F. Capra, revisione di V. Mathieu, Laterza, Bari, 1974, p. 197.

l'evidenza che la chiamata davvero mi riguardi è garantita da beneficio che questo altro mi procura. La madre sorprende il figlio e si candida ad essere soggetto pertinente della mia chiamata nutrendomi.

Il nome, con il quale ella mi chiama, per se stesso certo non dice nulla di preciso a proposito di me, non informa. Dice di me chiamandomi, e non istruendo. Soltanto attraverso la risposta pratica alla sua chiamata io verrò a conoscere chi sono. Tra me e me sta il dramma del mio rapporto con altri.

La risposta al nome con il quale sono chiamato ha già la fisionomia della fede. ma di una fede solo incoativa, non consapevole né deliberata. Di una fede – così possiamo azzardare di definire – psicologica, raccomandata e sostenuta dalle forme del sentire, dalle forme dell'affetto. La prima forma del *cogito* è appunto l'affetto. Io sono perché affetto. E sono presente a me stesso appunto come affetto. Il participio passato rimanda ad un complemento di agente: se *affetto*, ovviamente affetto da altri. In tal senso, tra me e me sta l'alleanza con altri.

La mediazione drammatica della coscienza parla insieme della sua vulnerabilità: essa è a rischio, appunto perché dipendente da una vicenda, e da una vicenda che non è infallibile, non è al di sopra di ogni sospetto. La verità cristiana del peccato originale può essere compresa soltanto rendendo esplicita il teorema antropologico generale della mediazione storica e pratica della coscienza. Alla verità archeologica del peccato originale corrisponde quella della nativa illibertà, della nativa condizione servile dell'uomo. La libertà non è affatto – contrariamente a quanto supposto dall'antropologia corrente – una facoltà naturale; essa è certo una facoltà fin dall'origine promessa all'uomo; ma proprio perché promessa, e solo promessa, dalle esperienze archeologiche del soggetto, dipende per la sua effettiva realizzazione da una storia, e da una storia che giunga a compimento.

Così anche noi quando eravamo fanciulli, eravamo come schiavi degli elementi del mondo. Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevestimo l'adozione a figli. (Gal 4, 3-5)

Non a caso, anche la formula concisa, con la quale Marco sintetizza la prima predicazione di Gesù, fa riferimento alla pienezza del tempo:

Dopo che Giovanni fu arrestato, Gesù si recò nella Galilea predicando il vangelo di Dio e diceva: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo». (Mc, 1, 14-15)

La formula vale appunto come un codice sintetico per leggere la vicenda di Gesù. Egli

sorprende la gente di Israele con i suoi prodigi; suscita in tal modo un'ovvia attenzione, e un'ovvia attesa. Il senso dei prodigi è interpretato dalla sua predicazione, che contraddice e corregge la interpretazione delle folle; dà parola invece alla comprensione che dei segni hanno coloro per i quali essi sono compiuti. Citiamo a titolo di illustrazione paradigmatica il testo di Marco sulla guarigione del paralitico:

Gesù, vista la loro fede, disse al paralitico: «Figliolo, ti sono rimessi i tuoi peccati». Seduti là erano alcuni scribi che pensavano in cuor loro: «Perché costui parla così? Bestemmia! Chi può rimettere i peccati se non Dio solo?». Ma Gesù, avendo subito conosciuto nel suo spirito che così pensavano tra sé, disse loro: «Perché pensate così nei vostri cuori? Che cosa è più facile: dire al paralitico: Ti sono rimessi i peccati, o dire: Alzati, prendi il tuo lettuccio e cammina? Ora, perché sappiate che il Figlio dell'uomo ha il potere sulla terra di rimettere i peccati, ti ordino – disse al paralitico – alzati, prendi il tuo lettuccio e va a casa tua». (Mc 2, 3-11)

La pienezza del tempo che sola consente la decisione, la fede e la conversione, che sola consente insieme di comprendere il senso escatologico del beneficio della guarigione, che sta all'inizio del cammino, è quella realizzata dalla Pasqua del Signore.

In sintesi

In effetti l'esperienza che sta all'origine della relazione religiosa può essere descritta come esperienza del sacro, e cioè esperienza di un'istanza trascendente che affetta l'umano. Occorre però subito precisare che l'esperienza del sacro sta all'origine, non soltanto della relazione religiosa, ma della vita stessa. Essa anticipa la coscienza e sola la suscita; è all'origine della forma propriamente umana e spirituale del vivere. Rende possibile tale forma anzi tutto attraverso l'esperienza passiva dell'essere affetti; e quindi attraverso l'esperienza conseguente dell'attesa di altri nei propri confronti e rispettivamente dell'imperativo. Tra promessa e imperativo il nesso è stretto: proprio perché atteso da altri (affetto), e atteso per il mio bene (promessa), io anche mi riconosco in debito. Tra me e me c'è l'altro. E la legge non è tra un io già costituito ed altri, nel senso che essa istruisce a proposito dell'agire mediante il quale io posso giungere a quel me atteso da altri.

Rispetto alla forma originaria e più fondamentale dell'esperienza del sacro occorre distinguere l'altra, l'esperienza del sacro che interviene in seconda battuta; interviene più precisamente a correggere un abito di vita che ha di fatto cancellato la memoria dell'origine, della promessa originaria e quindi anche della corrispondente attesa di altri nei miei confronti. Appunto per riferimento a questa esperienza del

sacro in seconda battuta ha ragione di pertinenza la sua descrizione come esperienza del totalmente altro.

La forma originaria del sacro non ha i tratti del terrore, dell'atterrire, ma del promettere. La risposta ad essa non ha la forma dell'adorazione, ma dell'interrogazione; e di un'interrogazione che si esprime attraverso le forme dell'agire. Le prime forme dell'agire, tipicamente quelle infantili, hanno la consistenza obiettiva di un'esplorazione, o meglio ancora di un'interrogazione della realtà, volta a dare risposta a questa domanda fondamentale: chi mi cerca e che cosa vuole. In tal senso la risposta all'appello del sacro dà ad esso parola, confessa, e lega in tal modo la persona al sacro; legandosi insieme lo determina.

Appunto la differenza tra esplorazione distaccata e interrogazione che accetta il coinvolgimento impegna determina quale sia la figura del rispetto pratico del sacro, diversa dalla figura contemplativa. Il rispetto pratico è la fede, secondo il codice biblico. La critica profetica del culto soltanto rituale, e quindi la definizione della figura del cosiddetto sacrificio spirituale, segna il passaggio dal sacro vissuto ritualisticamente al sacro vissuto invece moralmente.

Giuseppe Angelini