

Bernhard Casper

SPAZIO E SPAZIO SACRO
PER UNA FENOMENOLOGIA DEL LUOGO SACRO^o

Per quanto le ricerche degli storici della religione ci lasciano intendere, a tutte le religioni appartengono determinati tratti fondamentali, i quali stabiliscono ciò che si chiama religione. A questi tratti fondamentali appartengono, anche se sempre diversi, gli atti della meditazione e della *preghiera*. Ad essi appartiene il festeggiamento dei *tempi sacri*, la celebrazione delle feste. E ad essi appartiene la formazione di *luoghi sacri*.

Se ci interroghiamoci sull'essenza di tali "luoghi sacri"¹, allora potremo con fatica iniziare da una comprensione matematica e fisica dello spazio. Poiché questo viene costituito certamente per il fatto che, per principio, tutti i luoghi all'interno dello spazio hanno la stessa importanza. Tutti i luoghi nello spazio geometrico sono ugualmente va-

^o Il presente lavoro è stato pubblicato la prima volta nel volume *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend – Festschrift für Hans Waldenfels*, a cura di G. Risse – H. Sonnemans – B. Thess, Paderborn, 1996, pp. 259-269.

¹ Oppure di tali "spazi sacri". Non distinguo, a quanto segue, tra luogo sacro (*heiliger Ort*), posto sacro (*Stätte*) da un lato, e spazio sacro (*Raum*) dall'altro. Nel corso delle nostre riflessioni verrà chiarito, in che senso lo spazio sacro si fonda già nell'evento del posto sacro e delle sue relazioni allo spazio quotidiano. Il termine spazio sacro può venire frainteso nel senso di uno spazio realizzante, già adesso, il definitivo "regno dei cieli sulla terra". Ciò non si può dare in questa storia. Il tentativo di crearlo potrebbe venire considerato solo nel contesto di riflessioni sulla religiosità patologica.

lidi. Piuttosto, per le nostre ricerche, dovremo partire dalla comprensione dell'umano spazio vissuto. Proprio la fenomenologia ermeneutica ci ha dischiuso tale comprensione dello spazio. Ciò significa, nell'opera la *Die Krisis* di Husserl, che è stata una "omissione fatale il fatto che Galilei non avesse ridiscusso l'originaria produzione donante senso", che nel "mondo della vita" esiste come "fondamento di senso dimenticato"² dello spazio compreso secondo le scienze naturali; Heidegger aveva già esposto, prima della *Krisis*, nei paragrafi 22-24 di *Sein und Zeit*, in che senso la spazialità, compresa nel senso moderno come pura *extensio*, diviene un fenomeno attraverso una dissolvenza.

Il fenomeno dello spazio come pura *extensio*, inteso geometricamente, si attua perciò attraverso la dissolvenza, perché la costituzione originaria dello spazio accade attraverso l'esserci che matura entro il tempo [*das sich zeitigende Dasein*]. Questo dispone per sé nel suo essere-nel-mondo in primo luogo la compagine di relazione dello spazio. Solo grazie a questo accadimento lo spazio ottiene il suo significato originario³. Infine, lo spazio non risulta, in nessun modo, solo come l'apriori di una forma di intuizione trascendentale. Originariamente si apre, piuttosto, solo attraverso il fatto che l'esserci matura entro il tempo come essere-nel-mondo. Lo spazio si apre nella cura come *esser-avanti-a-sé* dell'esserci, in cui esso, tuttavia, si trova contemporaneamente *già in* e solo così è *presso* l'essere del mondo⁴. Nella maturazione entro il tempo di tale commercio prendentesi cura (*dieses besorgenden Umgangs*), l'esserci dispone il qui e il là, costituisce vicinanze nell'accadere del dis-allontanamento (*Ent-fernung*). Nelle analisi dell'origine dello spazio umano Heidegger intende la parola dis-allontanamento esplicitamente attiva e transitiva: come un dis-allontanare la lontananza, ciò significa afferrarle il carattere della nuda lontananza⁵.

² E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg 1982, 52-53 (*La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1965). Agli inizi degli anni Trenta Husserl si occupava in maniera particolare del problema della costituzione dello spazio. Cfr. *Notizen zur Raumkonstitution* pubblicate da Alfred Schütz in *Philosophy and Phenomenological Research* 1 (1940-1941) 21 ss. e 217 ss..

³ Nel senso di Husserl, il significato di una "coscienza che si dà originaria" come le "ultime fonti di diritto di tutte le affermazioni ragionevoli" (*Ideen I*, Hua III, 1, 43, *Idee per una filosofia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1950).

⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1979¹⁵, p. 196 (*Essere e tempo*, trad. it. P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1976, p. 245).

⁵ Cfr. *ivi*, p. 105 (p. 137).

Possiamo comprendere tale significato di dis-allontanamento riflettendo sull'*accadere* dell'essere-nel-mondo, che Heidegger mostra anche con esempi. Attraverso il prendersi cura del mondo-ambiente (*Umwelt*), che viene fatto ad esempio da un operaio, mentre egli usa i suoi utensili, si erge il mondo, nel quale l'operaio è presente e tutte le cose hanno il loro posto – sono *qui* o *là* e così il mondo si apre come spaziale. Oppure: nell'*andare per le strade* verso il vicino o nella città lontana si forma il mondo, nel quale le cose hanno la loro distanza o vicinanza determinata: attraverso l'esserci prendentesi cura vi è lo spazio disposto. In tal modo vale che: "Lo spazio non è nel soggetto, né il mondo è nello spazio. Lo spazio è al contrario nel mondo, in quanto questo costitutivo essere-nel-mondo per l'esserci ha aperto lo spazio"⁶.

Queste analisi dell'originaria fenomenalità della spazialità o, come dirà il tardo Heidegger, di tempo-spazialità (*Zeit-Räumlichkeit*)⁷, sono ammissibili. Tuttavia ci si potrebbe chiedere se esse sono qualcosa da percepire, non dissolvere, e quindi atte ad un approfondimento. Heidegger ottiene l'apertura, con l'analitica dell'esserci, della spazialità originaria per lo più prendendo spunto dall'ente come mezzo, il quale "intramondanamente utilizzabile" è il *mio* mondo⁸. E quando, nel procedere di *Sein und Zeit*, l'esserci viene compreso proprio come esserci che è qui "anche e con" altri esserci⁹, in un primo momento tale esistenziale nelle analisi della spazialità non ha nessuna importanza.

La spazialità sembra consistere innanzi tutto solo nel disallontanante essere-separato delle cose di cui ci si prende cura da parte dell'esserci, che è nel mondo. La vicinanza si presenta come vicinanza alle cose¹⁰. Nel contesto di questa costituzione della spazialità vale che: "Questo dis-allontanamento, la lontananza dell'utilizzabile da esso stesso, l'esserci non può *mai incrociarla*"¹¹. A questa impossibilità chiaramente lo spazio, aperto secondo la fenomenologia ontologico-fondamentale, deve la sua *simultaneità*, la sua sincronia.

⁶ Ivi, p. 111 (145); cfr. anche dello stesso, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954, pp. 157-158 e 161 (*Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976).

⁷ Cfr. dello stesso, *Beiträge zur Philosophie*, nella *Gesamtausgabe*, vol. 65, Klostermann, Frankfurt a.M., 1976, pp. 383, 386, 388.

⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 102 (p. 134).

⁹ Cfr. ivi, p. 118 (p. 153).

¹⁰ Cfr. soprattutto *Bauen, Wohnen, Denken e Das Ding*, in *Vorträge und Aufsätze*, cit., pp. 145-186 (pp. 96-124).

¹¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 108 (p. 141).

Ma ora ci si chiede, se – forse in un altro senso rispetto a quello inteso in questo momento – una tale intersecazione del tempo-spazio aperto dall'esserci non si verifichi continuamente proprio sulla base della presa sul serio del *con-esserci* con *altri*: vale a dire nell'incontro diacronico con l'altro come l'altro, il quale, in quanto questo altro stesso, ha il proprio tempo e dispone il proprio spazio. E poi lo spazio non si mostra ancora più originariamente forse non solo come *mondo-spazio sincronico*, ma come *spazio diacronico incarnantesi* tra gli altri e me? La spazialità, quale io come l'ente, cui "nel suo essere ne va di questo essere", ordino come spazio-tempo del mio prendermi cura e nel quale io, in quanto sono a casa nella mia patria, sono continuamente disturbato – non diviene attraverso l'estraneo, attraverso l'ospite che sta alla mia porta? Per esempio non verrà disturbato anche lo spazio-tempo dei genitori ed intersecato dallo spazio-tempo dei bambini, che essi esigono come loro tempo e mondo infantile? E non si produce attraverso questo disturbo dia-cronico nel confronto con l'altro in quanto altro non solo lo spazio *umano originario* e una comprensione nuova e più originaria della lontananza e vicinanza? Non si mostra in un senso più originario e inaggirabile "lontano" l'altro, il quale, in quanto uno stesso, può iniziare qualcosa con se stesso e per me è inaccessibile; l'altro che ha il suo tempo e il suo mondo? E non si mostra la *vicinanza* originariamente come la vicinanza, che accade per il fatto che l'altro tuttavia mi riguarda e certamente mi riguarda infinitamente e assolutamente? Si mostra la vicinanza nel senso più originario, non come *proximité* della non-indifferenza¹², nella quale io mi trovo esposto all'ingiunzione dall'altro, la "passività dell'essere posseduto, in cui la coscienza non offusca più l'ingiunzione intollerabile, che a lui giunge dal prossimo"¹³? Non è per l'evento di essere-uomo *più fondante* dello spazio, che "l'esserci, cui ne va del proprio essere", non si dispone, lo spazio che "appartiene al senso della mia responsabilità *per gli Altri*"¹⁴? Non si situa *davanti* allo spazio, che viene rischiarato dal fatto che l'esserci, nel suo maturare entro il tempo, disvela il mez-

¹² Cfr. E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974, 103-104 (*Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983).

¹³ Ivi, p. 206: «La passivité de l'obsession où la conscience ne voile plus l'assignation inassumable qui vient du prochain, (...)».

¹⁴ Ivi, p. 152, nota 22; «... l'espace appartient au sens de ma responsabilité pour l'Autre. ...Ce qui veut dire – l'espace de l'univers se manifesterà comme demeure des autres» (p. 149).

zo del suo mondo, lo spazio che si eventualizza nella "intenzionalità transitiva dell'incarnazione"¹⁵ tra gli altri e me?

Ora ci si deve certamente chiedere, tanto in considerazione dello spazio umano, che l'esserci si dispone nel suo maturarsi entro il tempo essente-nel-mondo, come riguardo allo spazio interumano, che accade nella convocazione (*Vorladung*) da parte degli altri, se questi spazi, dove abitiamo come uomini e stabiliamo il nostro mondo, ricevono il loro senso come ciò che è stato inteso semplicemente a partire da una *produzione umana*, una mera messa in opera umana; così si potrebbe capire questo senso del mondo grazie a una puramente immanente capacità di senso finita; - come se fosse prodotto in uno studio di designer, che produce lo spazio-tempo a piacere.

Non è certamente questo il caso. Poiché l'esserci in quanto "essere-possibile affidato a lui stesso"¹⁶, che, curantesi del proprio essere, dispone il proprio mondo nella risolutezza anticipante (*in der vorlaufenden Entschlossenheit*) in quanto esserci per la morte, si esperisce come esserci *colpevole*. Tale essere-colpevole come *esistenziale* (cioè in un senso originario e premorale) vuol dire che l'esserci "non è mai in potere dell'essere più proprio a partire dal fondamento"¹⁷. È perciò "come progettare già nulla" (oppure: "come autoprogetto essenzialmente nullo")¹⁸. La risolutezza anticipante, progettante e disponente spazio si deve chiedere dove trovi il suo stesso fondamento.

Dunque Heidegger, dopo la svolta, amplia nel suo pensiero conseguentemente anche questo essere-colpevole dell'esserci mortale, attraverso il quale questo si trova tenuto come progettantesi nel nulla nei riguardi del di-fronte (*Gegenüber*) dei mortali e degli immortali; nei riguardi del di-fronte dell'umano esserci e dell'essere divino. Nell'evento si apre contemporaneamente allo schiudersi del mondo (terra e cielo) questo reciproco/di-fronte (*Einander-Gegenüber*) dei mortali e dei divini nella compagine della quadratura¹⁹.

¹⁵ E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1949, 2^e édition augmentée, Paris 1967, p. 143 (trad. parziale *La traccia dell'altro*, a cura e con postilla di F. Ciaramelli, Pironti, Napoli, 1979).

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 144 (183).

¹⁷ Ivi, p. 284 (345).

¹⁸ Ivi, p. 285 (346).

¹⁹ Per la relazione tra il pensare l'evento secondo Franz Rosenzweig e secondo Heidegger, cfr. B. CASPER, "La concezione dell'evento nella *Stella della redenzione* di Franz Rosenzweig e nel pensiero di Martin Heidegger", *Teoria*, XI/1991/2, pp. 47-64.

Ma solo attraverso l'evento di questo di-fronte accade che i mortali *possono abitare*, che il loro avere-spazio è fondato, come Heidegger ha esposto ciò, soprattutto nella conferenza "Costruire abitare pensare", nella quale veniva reso pubblico nel 1951 per la prima volta il pensiero dell'evento in una più ampia diffusione. "I mortali abitano", cioè hanno spazio, nel quale è *concesso* loro di essere nello schiudersi del mondo, "in quanto attendono i divini come i divini...nella disgrazia essi attendono ancora la salvezza che si è allontanata da loro"²⁰.

Secondo questa struttura fondamentale si sviluppa poi nel complesso anche il pensiero dell'evento, che in tutta la sua ampiezza viene conosciuto solo attraverso i *Beiträge zur Philosophie*²¹. L'umano essere-nello-spazio, *abitare*, diviene possibile solo nell'oltrepassantesi, vale a dire aspettante *di-fronte* verso dei divini.

Ciò che Heidegger dispiega dalla colpevolezza dell'esserci, ente nel mondo, come struttura formale, diviene ora chiaro in un modo ancor più originario, se non partiamo semplicemente da un mondo disposto, ma da uno spazio che si eventualizza incarnandosi tra l'altro e me. Poiché questo spazio incarnatesi si eventualizza fin dall'inizio in maniera *diacronica* – in un sempre nuovo essere scassinato del mio provvisorio essere sincronico, nella propria dimora²². Lo spazio si eventualizza nel fatto che l'altro diviene mio prossimo, mio vicino, - ed a me è dato di essere vicino del mio vicino. Esso si eventualizza nel fatto che lo straniero diventa mio ospite e io posso essere ospite dello straniero. Lo spazio interumano, nel quale possiamo abitare l'uno con l'altro, si apre attraverso il fatto che io ottengo "possibilità al di là della mia possibilità"²³.

²⁰ M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze, cit.*, p. 151 (100).

²¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie, cit.*.

²² Cfr. L. WENZLER, *Zeit als Nähe des Abwesenden. Diachronie der Ethik und Diachronie der Sinnlichkeit nach Emmanuel Levinas*, in E. LÉVINAS, *Die Zeit und der Andere*, traduzione e postilla di L. Wenzler, Hamburg 1984, 67-92. Anche in francese, *Temps et l'Autre: Le temps comme proximité de l'absent. Diachronie de l'éthique et diachronie de la sensibilité*, in *Les Cahiers de l'Herne: Emmanuel Levinas*, dirigé par Catherine Chalier et Miguel Abensour, Paris 1991, 185-198.

²³ Cfr. sull'argomento E. LEVINAS: «L'humain ne s'offre qu'à une relation qui n'est pas un pouvoir», in: *Entre nous. Essais sur la penser-à-l'autre* Paris 1991, p. 24 (*Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, a cura di E. Baccharini, Jaca Book, Milano, 1998). Dello stesso autore «(...) contact d'une réalité qui ne si coule en aucune idée a priori, qui les débordes toutes (...)» (*En découvrant...*, *op. cit.*, p. 177); Ancora dello stesso autore: «La relation avec l'infini, demeure comme une autre possibilité de l'être recueilli dans sa de-

L'intero lottare di Platone per la *Dikaiosyne*, che incontriamo nella *Repubblica*, si può capire infine come un lottare per questo poter-abitare-l'uno con l'altro, questo aver-spazio-l'uno con l'altro. Ma questo si dà proprio solo dal bene, quale si mostra come *epekeina tes ousias*²⁴.

L'aver-spazio-l'uno con l'altro si apre solo - così potremo dire, presupponendo le analisi levinasiane dell'*être ôtage pour autrui* - nell'*ascolto* della pretesa atopica, incondizionata e infinita, che mi colpisce nel volto dell'altro e anche al terzo e quarto altro. Ora si dà a me da una *patience* che conduce oltre le mie possibilità mortali di fronte alla "*glorie de l'Infini*", che mi esige nel volto dell'altro.

In tal modo si trova l'avere-spazio, che può essere visto innanzitutto come produzione della mia intenzionalità nel suo compimento di maturazione entro il tempo (*Zeitigungsvollzug*), fondata soltanto in ciò che non si dà intenzionalmente. Ma per questo io posso stare solo nel rapporto del *lasciare*, non dell'afferrare²⁵. A questo nostro avere-spazio primo fra tutti donante senso, io posso stare solo nel rapporto dell'atto contemplativo dell'attenzione, che si dimostra un non-atto, un *effort négatif*²⁶, - nel rapporto di passività antecedente tutte le attività intenzionali²⁷.

Certo questo essere rimandato, fondantesi chiaramente nel rapporto contemplativo, deve essere portato ad un linguaggio, ma nel linguaggio della spazialità; questo può accadere solo per mezzo del *simbolo indicante* un luogo, il quale non è affatto una parte della spazialità costituita dalla nostra intenzionalità: per mezzo del simbolo indicante il *posto sacro*. Ciò che dà senso al nostro avere-spazio si mostra, a partire dalla nostra spazialità, come un non-spazio; in senso morfologico:

meure» in: *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, La Haye 1961, p. 148 (*Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, a cura di A. Dell'Asta, con introduzione di S. Petrosino, Jaca Book, Milano, 1980).

²⁴ PLATONE, *Repubblica*, 509b.

²⁵ Cfr. anche K. HEMMERLE, *Das Heilige und das Denken, Zur philosophischen Phänomenologie des Heiligen*, in B. CASPER - K. HEMMERLE - P. HÜNERMANN, *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg 1966, 9-80; sull'evento dello spazio sacro vedi in modo particolare pag. 51.

²⁶ Cfr. in proposito le analisi sull'attenzione che S. WEIL ha offerto in *Réflexion sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu*. In S. WEIL, *Attente de Dieu*, Paris 1966, pp. 85-97.

²⁷ E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, cit., p. 18, 64, 91; *En découvrant l'existence*, op. cit., p. 223; E. Lévinas, "La substituzion", *Revue philosophique de Louvain*, 66 (1968), p. 500.

come lo spazio *delimitato*, il *temenon*, il *templum*. Si mostra come il posto, che a partire dalla nostra abituale spazialità, non è definibile come luogo del sistema di coordinate di questa spazialità, ma piuttosto, questo, trascendendo, dà incondizionatamente senso a tutta la nostra spazialità. Nella spazialità del nostro stesso mondo si dischiude un non-spazio, in rapporto al quale innanzitutto è fatto essere ogni nostro avere-spazio. Si è cercato di illustrare ciò con un verso famoso del tao-te-king:

“Trenta raggi si riuniscono in un centro vuoto:
ma la ruota non girerebbe senza quel vuoto”²⁸.

La genesi del luogo sacro può venire compresa in modo evidente solo nel ritorno fenomenologico all'esserci, che è debitore innanzitutto in tale maniera del suo disporre spazio e si trova in ciò lasciato essere. Dallo spazio caotico, apparentemente innanzitutto presente come fatto, ma insicuro nel suo essere, e come questo mero giacere l'uno accanto all'altro degli enti, viene *ritagliato* un luogo, come l'*indicazione rimandante* al suo infinito e incondizionato senso, il quale fa sì che ci sia soprattutto spazio. Questo *temenon* diviene anche punto centrale, l'*Omphalos*, come il tempio dei dodici dei in Atene, o come l'*Omphalos* di Delfi²⁹.

Per il vecchio testamento si potrebbe rimandare all'altare di Betel, l'altare della lotta di Giacobbe, che diviene punto centrale della patria di Giacobbe (cfr. Gen 35, 1) e più tardi sul significato cosmico

²⁸ Lao Tzu, *tao te ching*, a cura di B.B. Walker, trad. it di C. Lamparelli, Mondadori, Milano 1998, XI, p. 29.

²⁹ Cfr. M. ELIADE, *Das Heilige und das Profane. Von Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957, p. 14. «La rivelazione di uno spazio sacro offre all'uomo un "punto fisso" ed in tal modo la possibilità di orientarsi nella omogeneità caotica, di fondare il mondo e di vivere veramente. Al contrario l'esperienza profana resta nell'omogeneità e relatività dello spazio. Un autentico orientamento è impossibile, poiché il "punto fisso" non è più chiaramente fondato ontologicamente; esso appare e scompare secondo le circostanze del giorno. Non c'è più propriamente alcun mondo, bensì solo frammenti di un universo spezzato, un'amorfa moltitudine con un'infinità di molti luoghi più o meno naturali...» Per l'altare dei dodici dei cfr. H.A. THOMSON and R.E. WYCHERLEY (Hg.), *The Athenian Agora. Results of Excavations conducted by the American School of classical Studies at Athens. Volume XIV. The Agora of Athens. The History, Shape and Uses of an ancient City Center*, Princeton, New Jersey 1972, p. 133. Per Delfi cfr. G. WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969. In prospettiva generale cfr. anche L. BRUIT ZAIMAN – P. SCHMITT-PANTEL, *Die Religion der Griechen. Kult und Mythos*, München 1994, 57: «I santuari e gli edifici riservati al culto sono perciò gli elementi, che ordinano nelle loro origini il territorio rurale ed il centro cittadino della polis».

di Gerusalemme e di Sion³⁰.

Il cristianesimo conosce il simbolismo dell'*axis mundi* in cui "*stat crux dum volvitur orbis*"³¹. Che il posto sacro si eventualizza, letto a partire dall'intenzionalità dell'esserci che si apre allo spazio, accade attraverso il fatto che diviene manifesto l'*essere-limitato* dello spaziale a causa del venire interessati da qualcosa che è *più di uno spaziale*. Ciò può essere portato a linguaggio nell'esserci e nell'esserci l'uno con l'altro, spaziale attraverso il suo essere-nel-mondo, la sua corporeità e la sua mortalità, attraverso se stesso, solo grazie al fatto che un *delimitare* abbia luogo all'interno della stessa spazialità. Lo spazio delimitato nello spazio, o il posto delimitato dallo spazio, divengono simboli del trovar-si-coinvolti dallo spazio inteso come più che spaziale. Il posto sacro come il non-luogo diviene simbolo, in vista del quale il nostro esserci e esserci l'uno con l'altro, che trascende se stesso, può accadere come corpo vivente sul fondamento che ci lascia essere, ossia che ci dà spazio. Ciò accade in un movimento dell'oltrepassarsi, dell'andare oltre se stessi da ciò che è innanzitutto abituale, ma nella sua pura immanenza di spazialità senza ordine e senza senso. Per l'indicazione vitale di questo evento del nostro-superamento, reso possibile grazie all'avveniente appello del sacro, viene il *limite*, delimitante il luogo sacro dai luoghi restanti³².

A partire da questo evento costituente il posto sacro diviene comprensibile quindi anche il significato religioso, quale la soglia in molte religioni ha in connessione con l'esperienza del luogo sacro - ma già anche per esempio nel contesto dell'aver dimora dell'uomo in generale³³.

La soglia separa il male dal bene e così diviene con la sua stessa e-

³⁰ Cfr. G. WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, cit., 337.

³¹ Cfr. per il materiale di storia delle religioni anche M. ELIADE, *Die Religion und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Salzburg 1954, pp. 415-437: "Lo spazio sacro: tempio, palazzo, 'centro del mondo'". Sull'*axis mundi* cfr. M. ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, I, Freiburg 1978, pp. 56, 131, 208 così come III, 2, Freiburg 1991, 270 e ss. Ma a me sembra importante, ciò che qui viene presentato attraverso la storia delle religioni, attraverso una coscienza fenomenologica basata sulla maturazione entro il tempo dell'esserci dell'uomo e sul suo disporre dello spazio.

³² Essa divide il *fanum* (da *fas*) dal *pro-fanum*, se vogliamo dire questo con termini latini. C'è da chiedersi in che senso in greco c'è una precisa analogia con questo termine. Sul limite cfr. soprattutto B. WELTE, *Die Grenze als göttliches Geheimnis*, in, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg 1965, pp. 62-73

³³ Cfr. sul tema "Soglia" l'articolo "Door" in: *Encyclopaedia of Religion and Ethics* IV, a cura di J. Hastings, Edinburgh 1954³, p. 846e ss.

sistenza indicazione della separazione da ciò che deve essere, dal bene, dal *fanun* – e dal *pro-fanum*, ciò che nell'effettivo esserci l'uno con l'altro degli uomini giace *davanti*, e "fuori" di fronte la metà salva.

Ma chi vuole varcare il limite, quale il posto sacro delimita, si deve *purificare*. O piuttosto, pensato nella prospettiva di fondazione: lui si deve lasciare purificare³⁴.

In tal modo si comprende il posto sacro come l'indicazione che si eventualizza con l'avvenimento della delimitazione per l'orientamento fondante ogni umano avere-spazio; così diviene anche comprensibile, perché il posto sacro può diventare luogo d'asilo³⁵.

Per l'esserci del singolo come per l'esserci l'uno con l'altro di una comunità di uomini a tale "trovare esilio" diviene analogo lo spazio sacro con lo spazio *raccogliente* l'esserci dalla dispersione della quotidianità e del male. E solo grazie a tale raccolta diviene possibile l'orientamento nella quotidianità e la sua storia.

Lo spazio sacro raccoglie l'esserci storico, inteso come l'esserci esposto di volta in volta nella sua libertà all'ingiunzione da parte di altri esserci sul suo autentico in-vista-di-cui. Esso si mostra come rinvio alle "cose ultime"³⁶.

³⁴ Cfr. ZAIDMANN/PANTEL, *op. cit.*, A.Th. KHOURY, *Lexicon religiöser Grundbegriffe*, Graz 1987, pp. 910-914. Cfr. anche *Handbuch der Religionsgeschichte*, I-III, a cura di J.P. ASMUSSEN e J. LAESSØE, in collaborazione con C. COLPE, Göttingen 1971 ss.; p. es. I, p. 414ss.; II, p. 79ss.; III, p. 147ss. e p. 193ss. Nella costruzione di una chiesa cristiana deve essere visibile insieme il simbolo del vestibolo, del nartece ed il simbolo del portale della chiesa medievale, per la necessaria purificazione per la visita del luogo sacro. D'altronde il simbolo del limite delimitante può essere letto in tal modo non solo da un lato. Esso pone anche il problema del venire del luogo sacro nuovamente nel quotidiano. Cfr. su tale tema l'iscrizione presente sul portale della chiesa di S.Siro in Capo di Monte/Valcamonica: *Hinc Ds intrantes ad te Bndic properentes*. Secondo una tradizione giudaica di quattro uomini, che entravano in Paradiso, giunse solo uno "bene dentro e bene fuori". Cfr. anche *Lexicon der Religion*, a cura di H. WALDENFELS, Freiburg i.Br. 1987, pp. 523-525.

³⁵ Cfr. a tal proposito ZAIDMAN - PANTEL, *op. cit.*, pp. 55-56 e per l'altare dei dodici dei THOMSON - WICHERLEY, *op. cit.*, pp. 133 e 135; inoltre "Asyl", *Theologische Realenzyklopädie*, IV, Berlin 1979, pp. 315-327.

³⁶ In un momento molto precario della storia del nostro secolo, vale a dire l'11 novembre 1918, in cui la prima guerra mondiale era stata conclusa attraverso le circostanze relative all'armistizio del Presidente Wilson, ma anche l'ordinamento politico della vecchia Europa crollava, Franz Rosenzweig visitò con il suo amico Siegfried Kähler il Duomo di Freiburg e, a tal proposito, scrive: «Questa sera io ero un momento con Kähler nel Duomo, allorché vi erano le condizioni, là vedemmo con gli occhi, che cosa era prima, che cosa resterà dopo. Vennero degli uomini nella cantoria dietro la

Voglio chiudere le mie riflessioni con alcuni pensieri sulla questione, se da una fenomenologia dello spazio e dello spazio sacro, ottenuta a partire dalla maturazione entro il tempo dell'esserci e dell'esserci l'uno con l'altro, non sia possibile ottenere possibilmente anche uno sguardo comprensivo nella coappartenenza delle molteplici religioni storiche, contemporaneamente con uno sguardo comprensivo nelle rispettive differenze. La diastasi tra lo spazio quotidiano nell'abituale maturazione entro il tempo e lo spazio sacro che è debitore ad un incondizionato essere-coinvolti sembra essere comune a tutte le religioni. E poiché il posto sacro è debitore dell'evento dell'appello che supera l'uomo e tuttavia lo supera in modo incondizionato e infinito, esso è manifesto in tutte le religioni in un intimo rapporto con la *celebrazione* di questo evento. Questo evento viene celebrato nel festeggiamento della *festà*, nel compimento del *culto* e nell'accadere della *preghiera*. Il posto sacro, nato dalla delimitazione, può essere compreso nella sua nascita come espressione di una presa di corpo di questo evento del superarsi concesso all'uomo. Se questo appare in una determinata religione *solamente in senso storico*, allora deve essere chiarito il *proprio* dell'oltrepassarsi umano, che si deve all'appello infinito, ai posti e luoghi sacri di una religione di volta in volta determinata.

Mi chiedo se ciò non è analogo a una "teologia monumentale", che nel XIX secolo promuoveva Ferdinand Piper³⁷, cioè ad una teologia che si esprime non nell'esplicazione di documenti, ma in quella di monumenti (e che certamente fino ad oggi è agli inizi), dovrebbe esserci una "monumentale fenomenologia della religione", compientesi nel confronto ermeneutico. Nel confronto tra la religiosità dei greci e romani, per esempio riguardo alla rispettiva costruzione di templi, Karl Schefold ne ha presentata una, per me molto oculata³⁸.

grata, con delle candele, e si ebbe la sensazione che essi qui andassero protetti dal crollo del mondo verso un'occupazione eterna, secondo la loro occupazione. Che altro sono tali cattedrali se non la pietra diventata 'tuttavia' contro il mondo nel mondo». Cfr. B. CASPER, *Das Gebet stiftet die menschliche Weltordnung*, in G. FUCHS – H. H. HENRIX, *Zeitgewinn Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, Frankfurt 1987, p. 147.

³⁷ F. PIPER, *Einleitung in die Monumentale Theologie*, Gotha 1867.

³⁸ Cfr. entrambi i volumi di K. SCHEFOLD in *Rowohlts Deutscher Enzyklopädie. Griechische Kunst als religiöses Phänomen*, op. cit., vol. 98, Hamburg 1959 e *Römische Kunst als religiöses Phänomen*, vol. 200, Hamburg 1964. Come pure dello stesso autore, *Die Bedeutung der griechischen Kunst für das Verständnis des Evangeliums*, Mainz 1983. Prossima-

Mi sembra che sia molto importante per il *Cristianesimo*, il fatto che con il Vangelo viene rifiutato il vincolo assoluto della venerazione di Dio *in un luogo*. Alla domanda della Samaritana, *dove* si dovrebbe adorare, Gesù risponde: "Credimi, donna, che viene un'ora in cui né su questo monte né a Gerusalemme adorerete il padre...ma viene un'ora ed è adesso, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in Spirito e verità..."³⁹.

E da ciò, e non solo per la situazione di persecuzione, mi pare, dipende che il Cristianesimo nei secoli della sua nascita non conosceva attività di culto. Certo però si diede venerazione alle *tombe dei martiri* intese come un posto sacro; e questo già nelle primissime generazioni cristiane. La testimonianza con la carne per l'imitazione di Gesù diviene ciò che concede lo spazio per l'esserci e per l'esserci l'uno con l'altro dei credenti. Questo diventa chiaro a Roma alle tombe degli apostoli. A Napoli lo si può dedurre per la venerazione della tomba di S. Gennaro nelle catacombe di Capodimonte⁴⁰ e a questa collegate, nella sala sotterranea, le tombe dei primi vescovi di Napoli.

L'esistenza del testimone, nel cui "esser-ci per gli altri" in carne ed ossa si rivela il di-fronte dell'appello divino e della risposta umana, appare per il Cristianesimo al massimo grado il posto, quale rimanda a ciò che dà spazio ad ogni essere umano. Questo evento della testimonianza con la carne, quale rende possibile l'avere-spazio incarnantesi nella storia, ha, cristianamente compreso, la sua origine nell'evento di

mente deve essere pubblicato: *Der religiöse Gehalt der griechisch-römischen Kunst und das Evangelium*. Schefold distingue le *religioni naturali* dalle *religioni etiche*, una differenza in cui rientra in modo particolare la precedente distinzione tra religioni della natura e religioni della storia. Ci si chiede, tuttavia, se le religioni, che noi conosciamo storicamente, non debbano essere suddivise in modo più ricco in considerazione della loro rispettiva genesi nella maturazione temporale dell'esserci e del con-esserci. Per es. è pensabile una distinzione tra religioni della tribù, religioni della Polis, religioni del regno e religioni dello stato; e in più una distinzione in religioni che si fondano in una ideologia. O è pensabile ad una distinzione tra religioni cosmiche e religioni soteriologiche. Tali distinzioni forse dovrebbero acquistare un più chiaro collocazione nella vita mediante fenomenologie dei rispettivi luoghi sacri. Per avere un'idea della richiesta di ricerca, che qui affiora, è possibile confrontare, p. es., un tempio greco o un tempio romano con il tempio del *Borobudur* o con un *Bet-ha-midrash* ebraico. La storicità dello sviluppo umano iniziale del sacro balza chiaramente davanti agli occhi in tale confronto.

³⁹ Giovanni, 4, 21, per il significato fondante di questo punto per la preghiera cristiana cfr. O. CULLMAN, *Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen*, Tübingen 1994, p. 118 e ss.

⁴⁰ Cfr. U.M. FASOLA, *Le catacombe di S. Gennaro a Capodimonte*, Roma 1975.

Cristo stesso: la passione di Cristo “per i molti”, che accade sotto l’appello dello spirito. A questo punto per il Cristianesimo non è il *testimone* - un testimone per l’appello in carne del regno di Dio e nella sua imitazione i molti - l’originario posto sacro, il “*virborgen dink*”, come risuona una vecchia trascrizione tedesca per *mysterium* e *sacramentum*, il santuario (*hiligdom*)⁴¹, in rapporto al quale l’avere-spazio umano si dimostra come un infinitamente lasciato essere?

(traduzione di M.A. Colluto)

⁴¹ Cfr. J. e W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Vol.14, 1671.