

Pietro de Vitiis

IL SACRO E IL DIVINO

Possiamo considerare il sacro come una categoria in senso generico, che involge sia la sfera soggettiva che quella oggettiva, senza però fare riferimento a un preciso concetto di *a priori* di tipo kantiano e/o di altro tipo: piuttosto questa designazione va intesa soprattutto come un riferimento storico, in quanto una categoria il sacro, *das Heilige*, fu considerato da Rudolf Otto, che per primo ne diede una compiuta descrizione fenomenologica, in un'opera la cui prima edizione uscì in Germania nel 1917.

Se si vogliono però rinvenire i presupposti storici che condizionano il delinearsi di tale concetto del sacro bisogna risalire ancora più indietro fino a Schleiermacher, che per primo teorizzò l'esperienza religiosa in termini di intuizione e sentimento, cioè come rapporto *immediato* con l'Universo, con l'Infinito, cioè con una dimensione che non necessariamente è da definire come Dio.

Ora, il presupposto filosofico della svolta schleiermacheriana in filosofia della religione è da ricercare, a nostro avviso, nella crisi della tradizionale metafisica teistica, che nella prima critica kantiana era stata sottoposta ad una radicale problematizzazione. E' vero che poi Kant cercava di fondare la religione sulla ragion pratica e sui suoi postulati, argomentando il passaggio alla religione sulla base dell'incondizionatezza del comando etico, che proprio in quanto incondizionato era, per così dire, predisposto ad essere assunto come comando divino; però in Kant la religione tendeva a perdere la sua auto-

nomia rispetto all'etica, la quale ultima finiva per occupare quasi l'intero campo di essa, come appare dalla svalutazione cui Kant sottoponeva il culto e la preghiera, che sono invece, almeno dal punto di vista fenomenologico, aspetti centrali e determinanti dell'esperienza religiosa. Non è un caso, quindi, che Schleiermacher sostenga nei *Reden* che la moralità non ha nulla a che spartire con la religione e che questa deve essere apprezzata per se stessa¹.

Già nei *Reden* di Schleiermacher comincia però a delinearsi una tensione fra quello che, con la terminologia di R. Otto, potremmo chiamare il *sacro* e il divino, una tensione che si ritrova in genere nelle filosofie della religione di impostazione fenomenologica, e che non è nemmeno estraneo, se vogliamo guardare ad un altro contesto, alla grandiosa costruzione filosofica dell'ultimo Schelling concernente la filosofia della mitologia e della rivelazione.

Per Schleiermacher non è ammissibile la convinzione che senza Dio non possa esserci religione, e questa non dipende quindi dall'idea di un essere supremo che governa l'Universo con libertà e intelligenza; anzi egli arriva addirittura ad affermare che Dio come individuo è subordinato all'Universo che è più di Dio². Religione è quindi in primo luogo sforzarsi di vivere nell'Uno-Tutto, e solo la coscienza della nostra libertà ci consente di personificare l'Universo in un essere attivo e libero, dando così origine alla credenza in Dio. Ciò significa soprattutto, per Schleiermacher, lasciare libero spazio alla pluralità delle visioni religiose, ed affermare quindi la universalità del sentimento religioso, mentre risulta troppo ristretto il punto di vista di chi intende attribuire religione soltanto a colui che personifica l'universo: nella religione i mistici e i fisici, i teisti e i panteisti sono uniti da un unico legame. Questa apertura quasi illimitata alla ricchezza dell'esperienza religiosa, che del resto è constatabile anche fenomenologicamente, pone una forte tensione fra la sacralità dell'Universo, dell'Infinito e il divino, anche se poi successivamente, nella *Glaubenslehre*, Schleiermacher finirà per stabilire una sorta di gerarchia fra le religioni, attribuendo il primato alle religioni teleologiche che hanno una forte connotazione etica.

¹ Per Schleiermacher le leggi morali sono indipendenti, mentre la religione possiede una propria e peculiare regione nell'animo umano (cfr. F. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hamburg 1970, pp. 19-20).

² Per Schleiermacher la divinità è solo un singolo modo di intuizione religiosa (cfr. *ivi*, pp. 69-72).

Anche R. Otto, pone una distinzione che implica una tensione fra il sacro e il divino, poiché nella sacralità è presente l'aspetto del *numinoso*, che è il sacro privato dei suoi aspetti morali e razionali. Solo progressivamente il numinoso si carica di elementi di razionalizzazione e di moralizzazione, giungendo quindi a configurarsi come una sfera, in senso stretto, *religiosa*³. Inizialmente, il numinoso appare anche nel terrore demonico, che solo in una fase più tarda si trasforma in devozione verso lo *theion*, il divino. Insomma, non esclusivamente e non necessariamente il *numen* appare nella forma del Dio o della divinità, bensì esso deve diventare Dio mediante un processo di razionalizzazione che consiste principalmente nell'eticizzazione.

E poi ci sono, secondo Otto, esperienze religiose in cui l'oggetto trascendente appare così irrazionale da sottrarsi quasi alla possibilità di essere designato come Dio. E infatti il numinoso, per quanto possa essere razionalizzato, rimane sempre una componente essenziale del sacro, cosicché la religione può essere definita come un sentimento irrazionale, o almeno non mai pienamente razionalizzabile.

Più recentemente si è manifestata la tendenza, in filosofia della religione, non solo a porre in tensione il sacro e il divino, ma addirittura a contrapporli. Possiamo fare, a questo proposito, l'esempio di Lévinas per il quale il sacro è apparentato alla magia che crea soltanto una vuota apparenza, un nulla delle cose, e che si configura in diversi modi che vanno da una emozionalità intrisa di risonanze sessuali fino ad una falsa interiorizzazione e spiritualizzazione del religioso, che non lo purifica ma lo svuota. Al sacro Lévinas contrappone il Santo, che è purezza e separazione⁴.

Ora, dobbiamo dire, anche al di là di ciò che concerne Lévinas che abbiamo indicato solo come esempio di una tendenza, che mentre la *distinzione* fra il sacro e il divino ci sembra fondamentale e indispensabile - così come anche la tensione -, la *scissione* fra di essi ci suscita, invece, qualche perplessità e qualche problema. In primo luogo. Il Santo è connotato soprattutto in termini etici: la contrapposizione di esso al sacro non finirà per implicare un'accentuazione unilaterale degli

³ Secondo Otto, il sentimento religioso è soggetto ad una evoluzione nel corso della quale, partendo dai livelli inferiori del *numen*, emergono manifestazioni sempre più alte del "Dio" (cfr. R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1979, pp. 93-95).

⁴ Cfr. E. LÉVINAS, *Dal Sacro al Santo. Cinque nuove letture talmudiche*, trad. it. di O.M. Nobile Ventura; Cfr. soprattutto il capitolo *Desacralizzazione e liberazione dalla magia*.

aspetti etici della religione, e quindi una perdita della specificità di essa rispetto all'etica, specificità rilevabile anche fenomenologicamente? Converrà qui ricordare che una filosofia della religione fondata sull'etica, come quella kantiana, può avere come esito l'identificazione di Dio con l'ordinamento morale del mondo, come sosteneva Fichte al tempo dell'*Atheismusstreit*⁵. Inoltre, il numinoso, che Otto considera come componente del sacro, può anche essere arcaico e quindi senz'altro obsoleto, tanto più in una società evoluta che ha raggiunto il livello dell'organizzazione tecnico-scientifica. Ciò potrebbe anche far pensare ad un sacro senza il numinoso, senza gli aspetti più accentuatamente irrazionali. Rimane però il carattere *irrazionale* dell'esperienza religiosa, una irrazionalità che, come ha chiarito Scheler portando ad una più alta consapevolezza gnoseologica le indagini di Schleiermacher e di Otto sul sentimento religioso, potrebbe anche essere una forma di conoscenza, un'intuizione di tipo prelogico e precategoriale⁶. In ogni caso, l'esperienza religiosa assomiglia molto più di più all'accoglimento di una manifestazione - intesa non nel senso della rivelazione della teologia cristiana ma nel senso fenomenologico in cui, per esempio, M. Eliade ha parlato di *ierofanie* e *teofanie* - in cui il soggetto è, almeno relativamente, passivo e recettivo, che non ad una indagine riflessa di tipo critico e argomentativo su di un oggetto.

Anche Heidegger, che non ha elaborato, a differenza di Scheler, una filosofia della religione di tipo sistematico, ma tratta del sacro attraverso l'interpretazione della poesia di Hölderlin, ritiene che il sacro venga colto in un'esperienza che è diversa dal pensiero logico-concettuale: esso viene raggiunto in uno stato di *ebbrezza* caratterizzato dall'elevatezza dello stato d'animo, che però non è in contrasto con la lucidità del pensiero e che proprio per questo si differenzia dall'ebbrezza, dal *Rausch* dionisiaco di Nietzsche, che un abisso separa da Hölderlin. L'ebbrezza nel senso di Hölderlin non appartiene

⁵ Per gli scritti di Fichte riguardanti la polemica sull'ateismo (1798-1800) si veda: J.G. FICHTE, *La dottrina della religione*, a cura di G. Moretto, Napoli 1989.

⁶ L'atto religioso non appartiene per Scheler alla sfera delle operazioni logiche, non è cioè né deduzione né spiegazione né comprensione di un significato concettuale, bensì un atto di intuizione simbolica, in cui nel finito viene colto il diventar manifesto dell'essere assoluto (cfr. M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Bern 1968, p. 161).

Scheler parla anche di «una intuizione che fornisce l'oggetto materiale della religione», di «una ragione immediatamente intuente», che non procede mediante l'inferenza causale dall'esistenza del mondo a Dio (cfr. *ivi*, p. 284).

alla sfera dell'irrazionale, dell'istintivo, dell'inconscio; essa è invece affine a quello stato d'animo di disponibilità per lo straordinario e l'inconsueto che caratterizza lo spirito della festa come accadimento del sacro, come incontro degli uomini e degli dei⁷.

Per Heidegger il sacro è l'immediato nel senso dell'originario, ed esso sembra configurarsi come una dimensione che è più vasta di Dio o *del* Dio, che Heidegger designa a volte come un ente. Si profila qui non una contrapposizione del divino al sacro, bensì una *subordinazione* del primo al secondo, una subordinazione che del resto già traspariva in alcuni passi dei *Reden* di Schleiermacher.

Heidegger afferma anche, cercando in questo modo di pensare la secolarizzazione, che la nostra epoca è caratterizzata dall'assenza di Dio: nella situazione storica in cui mancano i sacri nomi, il Dio non appare. «Il sacro si appare - egli scrive, citando Hölderlin nelle *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Ma il Dio rimane lontano. Il tempo del ritrovamento tenuto in serbo è l'epoca in cui il Dio manca»⁸. Ma allora, se Dio rimane ineffabile mentre il sacro appare, non costituirà il divino un mistero ancor più profondo di quanto giunge a trasparire nel sacro? A nostro avviso, il rapporto fra Dio e il sacro rimane in Heidegger problematico, e quindi è forse un po' sbrigativo parlare senz'altro di subordinazione del divino al sacro, tanto più che nei *Beiträge* egli sostiene che se Dio non può essere identificato con l'essere non è però nemmeno un ente.

Anche il caso di Heidegger ci conferma dunque nella convinzione che la questione del rapporto fra il divino e il sacro sia ancora oggi uno dei temi fondamentali della riflessione filosofica sul religioso, e che non si può risolverla facendo semplicemente appello al carattere obsoleto del sacro⁹.

Il problema se il sacro sia obsoleto può essere affrontato anche dal punto di vista antropologico-empirico, come è intento di A. Gehlen nel saggio *Religion und Umweltstabilisierung*: in tal caso vengono prese in esame le funzioni che la religione esplicita, essa, cioè, viene messa in

⁷ Sul sacro in Heidegger ci permettiamo di rinviare al nostro scritto *Heidegger e la filosofia della religione*, in «Archivio di Filosofia», LVII (1989), N. 1-3, pp. 181-202.

⁸ M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main 1981, pp. 27-28.

⁹ Per una discussione sul rapporto fra sacro e divino sono sempre di grande interesse i dati storici e le definizioni concettuali forniti da Bouillard nel saggio *La categoria del sacro nella scienza delle religioni*, in «Archivio di Filosofia», 1974, N. 2-3, per il quale il sacro è un ambito che media fra il profano e il divino (p. 47).

rapporto ad altri fenomeni, mentre se si rimane nel punto di vista teologico o di filosofia della religione l'argomentazione procede all'interno del fenomeno religioso stesso. «La scienza - afferma Gehlen - può trattare un fenomeno sempre e soltanto in rapporto ad un altro, il che vale anche per la matematica, in cui lo "spazio" è una moltitudine di cose che vengono chiamati "punti". Fenomeni che bastino a se stessi, non ce ne sono nemmeno nell'arte, che presuppone sempre un osservatore. Noi chiederemo dunque in quali rapporti la religione sia stata o stia nei confronti di altri contesti, e in questo modo viene definito anche il nostro tema: religione e stabilizzazione del mondo ambiente (*Umweltstabilisierung*)»¹⁰.

La base su cui Gehlen fonda la sua tesi sulla funzione della religione è di carattere antropologico: a differenza dell'animale, l'uomo è privo di un adattamento al mondo ambiente che si attui in modo inconscio e con la fidatezza dell'istinto, e quindi si trova in una situazione di insicurezza che lo espone ad eventi imprevedibili, i quali devono essere inseriti in un ordine che soddisfi il bisogno umano di spiegazione e di risposta. Affermando «l'esistenza e la presenza di una realtà sovrasensibile in questo mondo»¹¹, la religione esplica la funzione dei fornire un senso agli eventi e di creare un contesto ordinato che corrisponde a quell'adattamento al mondo ambiente che l'uomo, a differenza dell'animale, non possiede. Senza la religione l'uomo si troverebbe di fronte al vuoto privo di senso di una realtà meramente fattuale: «E' stata la religione che ha evitato agli uomini di star sospesi nel nulla»¹².

Certo, nella religione è all'opera la *fantasia* mitopoietica dell'uomo arcaico, che non avendo ancora il concetto di soggettività, proietta all'esterno i mondi interiori. Tuttavia, non si tratta per Gehlen di una fantasia irrazionale: «Manifestamente - egli scrive - la fantasia fu vissuta dall'esterno. "Phantasia certissima facultas", diceva Vico - la fantasia è la facoltà della certezza. Se si considera l'infinita ricchezza dei mondi mitologici degli dei greci, romani e indiani, non si può dubitare del loro significato: essi predispongono il mondo per i bisogni umani»¹³.

¹⁰ A. GEHLEN, *Religion und Umweltstabilisierung*, in *Hat die Religion Zukunft?* hrsg. von O. Schatz, Graz-Wien-Köln 1971, p. 84.

¹¹ *Ivi*, p. 86.

¹² *Ivi*.

¹³ *Ivi*, p. 88.

Non è però che per Gehlen la religione si riduca ad una fantasia mitopoietica che vive passivamente dall'esterno le proprie proiezioni: ad essa appartiene invece un momento di attività, che ne fa «un'interpretazione agente della realtà nel suo complesso»¹⁴, e la forma specifica di prassi religiosa è il *rito*, che esplica un ruolo tanto importante nella vita religiosa da essere all'origine anche del *mito*. «Su questa base cresce la mitologia, fondamentalmente i miti sono riti tradotti in parole, narrazioni di storie di creazione e di metamorfosi, di cui essi spiegano le origini nascoste...»¹⁵.

Nel complesso, dunque, i diversi aspetti della religione - il mito, il rito, e in parte anche la magia, i cui confini rispetto al rito non sono nettamente delimitati - contribuiscono ad esplicitare la funzione di stabilizzazione di un popolo con la sua cultura rispetto al mondo ambientale in cui si trova a vivere. «La magia come strumento, i riti che raffigurano e conferiscono stabilità, e i miti che da essi scaturiscono, hanno evidentemente una funzione comune: essi aumentano, anche se in modo immaginario, il *grado di ordine* della realtà, che con il loro aiuto diventa più stabile, più coerente, più sensata e più plausibile per il cuore umano di quanto effettivamente non sia»¹⁶.

Sembrerebbe che qui Gehlen si riferisca a forme di vita religiosa arcaiche, che possono avere oggi, al più, un interesse di tipo etnologico. Però egli prende in esame anche forme più evolute e quindi più interiorizzate di religiosità, allorché delinea i caratteri di una religione di tipo monoteistico, che - volendo usare il linguaggio della fenomenologia della religione - viene a configurarsi come una sfera del *divino*, rispetto al più generico e indifferenziato *sacro*. Il Dio del monoteismo è un Dio invisibile, poiché la sua presenza non è legata ad un determinato luogo o ad un tempo che occupa una determinata posizione nello spazio; per questo il rapporto che si può avere con tale Dio si interiorizza e si spiritualizza, non è più esperienza ma *fede*. La conseguenza di ciò sta soprattutto nell'emergere della dimensione interiore della vita religiosa. «La religione si spostò verso l'interno, i riti e i culti ora non stabilizzavano più il rapporto di un popolo al mondo, bensì dapprima l'interiorità collettiva, poi quella individuale»¹⁷.

¹⁴ *Ivi*, p. 86.

¹⁵ *Ivi*, p. 89.

¹⁶ *Ivi*, p. 90.

¹⁷ *Ivi*, p. 94.

Una conseguenza di importanza storica fondamentale del monoteismo è poi la «secolarizzazione del mondo esterno»¹⁸. Il sovrasensibile non risiede più nel mondo, si ritira da esso, e diventa quindi l'*aldilà* rispetto alla realtà immanente del mondo. In questo modo la natura diventa però realtà puramente materiale, che è disponibile per la manipolazione tecnico-scientifica secondo le finalità di autoaffermazione dell'uomo.

A questo punto dell'evoluzione culturale la funzione di stabilizzazione della religione dovrebbe essere assunta dalla scienza, secondo la tesi del positivismo del secolo scorso. Gehlen, però, che pur intende procedere in modo *empirico* e non filosofico-metafisico o teologico, rifiuta decisamente tale tesi, e ritiene che di fronte alle domande sull'origine e sul senso della nostra vita gli antichissimi riti di fondazione e di creazione offrissero molto di più delle sintesi scientifiche. «Finora la scienza - egli afferma - ha complicato la vita, ha reso le guerre spaventose, e non ha dato risposta a nessuna delle domande ultime»¹⁹. Nonostante questi limiti della scienza, perdura il processo di secolarizzazione, inteso come «l'indebolirsi di un rapporto al sovrasensibile praticamente efficace, capace di influenzare la vita concreta»²⁰. Infatti, le strutture della coscienza, da cui sono scaturiti i miti e i riti, non possono essere rivitalizzate e rimangono solo una sopravvivenza.

Il discorso di Gehlen sul futuro della religione raggiunge toni di radicale problematicità, allorché egli mette in rilievo come il processo di secolarizzazione releghi sempre più la certezza di fede in una sfera *soggettiva* che manca di riscontri nella realtà oggettiva del mondo.

Proprio trattando della secolarizzazione, Gehlen, che del resto ha elaborato un concetto di *post-histoire* che anticipa quello corrente di *post-modernità*²¹, fornisce un'interpretazione della dinamica di essa che può gettar luce sulla situazione attuale.

La secolarizzazione produce una sorta di *scissione* nella vita religiosa. Da una parte riemergono forme quasi primitive di sacro, all'insegna dell'irrazionalità e della superstizione. E' questo un feno-

¹⁸ *Ivi.*

¹⁹ *Ivi*, p. 96.

²⁰ *Ivi*, p. 95.

²¹ Sul concetto di *post-histoire* in Gehlen ci permettiamo di rinviare al nostro saggio *Post-modernità e cristallizzazione culturale*, in *Scritti offerti a Raffaele Laporta*, Chieti 1990, pp. 41-52.

meno che indubbiamente può essere osservato nella post-modernità, e che consiste nel rifiorire di culti e sette di orientamento esoterico. «Una secolarizzazione - scrive Gehlen - può aver luogo anche seguendo altre strade, cioè attraverso una primitivizzazione della mentalità. Allora emergono, come stazione finale, forme grossolane di confusione irrazionale»²².

All'estremo opposto si colloca, invece, la tendenza ad accentuare gli aspetti etici della religione, a tradurre «esigenze riguardanti il sovrasensibile in pretese morali immanenti»²³. Anche questa tendenza è un aspetto della secolarizzazione. «Sussiste anche una seconda variante della secolarizzazione. Essa non segue, come la prima, la via del progresso, e nemmeno, come la seconda, la via della perdita culturale o dell'imbarbarimento, bensì la via della morale. Se infatti la funzione di stabilizzazione della religione perde di vigore, allora la religione stessa, inversamente, ha bisogno di una stabilizzazione, il che accade in diverse forme»²⁴. Per Gehlen la religione è strutturalmente un fenomeno nettamente distinto dall'etica: «In prima istanza non può esserci alcun dubbio che la religione, in quanto tale e nel suo nucleo non ha senz'altro qualcosa a che fare con la morale»²⁵. Solo con la secolarizzazione i confini fra etica e religione tendono a diventare incerti.

In conclusione, potremmo dire, dunque, seguendo anche le suggestioni che vengono da Gehlen, che il futuro della religione dipende dalla possibilità di trovare un equilibrio fra il sacro irrazionale e la risoluzione della religione nell'etica.

²² A GEHLEN, *Religion und Umweltstabilisierung*, cit., p. 96.

²³ *Ivi*, p. 97.

²⁴ *Ivi*.

²⁵ *Ivi*, p. 85.