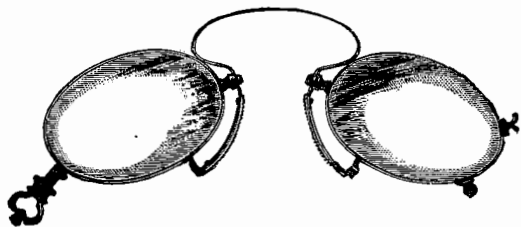

IL SACRO E L'ALTERITÀ

Un problema di filosofia della religione

Adriano Fabris

Nella riflessione sulle problematiche che concernono la sfera del divino — una riflessione che si è ampiamente sviluppata, nel nostro secolo, ad esempio entro i contesti della fenomenologia e della filosofia della religione — la nozione di sacro si è imposta, fra altri concetti, come una cifra particolarmente atta a indicare le diverse modalità della dimensione religiosa e volta a qualificarla nella sua specifica autonomia. Se si leggono ad esempio le pagine della *Fenomenologia della religione* (1933, 1956) di Gerardus van der Leeuw si può notare come questa categoria venga ad assolvere una duplice funzione, che il fenomenologo semplicemente registra nella sua elaborazione comparata del materiale proveniente dai diversi ambiti religiosi. Da un lato, essa contribuisce a definire ciò che per la «fenomenologia» è l'«oggetto» della religione, vale a dire il manifestarsi di quella «potenza» che si sviluppa secondo differenti aspetti e variamente si articola nelle molteplici confessioni esaminate. Tale potenza, più precisamente, è il modo in cui la sfera del divino entra in rapporto con l'ambito umano, un rapporto in cui l'uomo è chiamato a svolgere la funzione non solo di recettore passivo della meravigliosa e possente epifania del religioso, ma anche di attivo soggetto in un'interazione che lo vede impegnato, come fedele, nella prassi liturgica. Dall'altro lato, però, l'efficacia del sacro sotto forma di potenza (una potenza

che, nei diversi contesti storici e culturali, può essere personale o impersonale, arbitraria o guidata da giustizia) presuppone, in queste stesse pagine dell'opera di van der Leeuw, un'ulteriore concezione di questo fenomeno: l'idea del sacro come di qualcosa che primariamente risulta separato, che si sottrae ad ogni relazione e che, per essere avvicinato, richiede procedure e riti particolari. Il legame che si può istituire fra sacro e tabù, la necessità cioè che nel sacro trovino espressione una differenza e una distanza che nella sfera del profano risultano già sempre superate, viene perciò ad indicare quella particolare delimitazione che, come ha osservato Mircea Eliade riferendosi al recinto del tempio, è costitutiva ad esempio delle varie conformazioni dello spazio religioso.



Già quindi dalla semplice descrizione delle diverse figurazioni dell'«oggetto» religioso, quale ci viene proposta da van der Leeuw attraverso l'esibizione di un abbondante materiale documentario, emerge il carattere duplice dell'elemento sacrale. Per un verso, infatti, esso rimanda a una relazione che non dall'uomo viene istituita, ma dalla quale questi viene per dir così investito; per altro verso, è il segno di una distinzione preliminare la quale soltanto è in grado di salvaguardare la dignità e l'altezza dell'ambito divino. È proprio questo carattere ambiguo del sacro che

ha sollecitato, ad esempio, l'interesse anche della psicologia della religione e che soprattutto costituisce, per la filosofia della religione, uno stimolante problema.

Alla nozione di sacro, infatti, anche la filosofia della religione si è in vario modo riallacciata. Giacché una tale dimensione può, in generale, fornire l'ambito d'indagine privilegiato e permettere di tentare una risposta a quella domanda: «che cos'è religione?» che la filosofia annovera fra le questioni che costantemente hanno caratterizzato la sua storia. Rispondere a una tale domanda sostenendo che religione, nella sua essenza, è il complesso dei rapporti compresi nella sfera del sacro, inteso nella sua ambigua struttura, può essere certo un modo filosoficamente adeguato per definire la questione, a patto che vengano anzitutto chiariti il senso in cui questo termine è assunto e le modalità della sua interna articolazione. Ed inoltre è necessario che, fra le relazioni che sono proprie dell'ambito sacrale, non rientrino solamente gli atteggiamenti teorici della conoscenza e della contemplazione — ad esempio quella che si volge al divino ed ai suoi attributi — ma si comprendano anche tutte le azioni rituali e liturgiche che sono in grado di consentire un corretto avvicinamento ad esso. La religione è strutturalmente costituita, infatti, anche da una dimensione pratica, ed è attraverso l'agire ordinato e codificato in un rituale che soprattutto si realizza e trova espressione la vicinanza dell'uomo religioso alla sfera del sacro. Si delinea così una sostanziale differenza fra l'atteggiamento del filosofo, orientato al sapere, ed il comportamento del fedele, il quale sperimenta, accanto al sapere, forme diverse di azione, in vario modo finalizzate ad instaurare un adeguato rapporto col divino.

Una conseguenza di tale distacco fra l'impostazione filosofica e l'atteggiamento religioso si riscon-

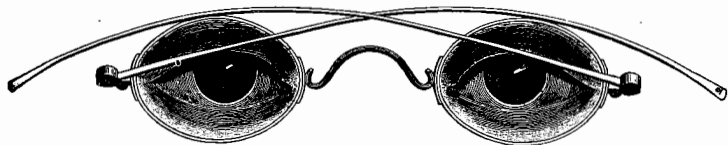
tra nel modo stesso in cui la filosofia della religione ha concepito il proprio tema e, più precisamente, ha cercato di determinare, attraverso la sua specifica concettualità, la sfera del sacro. Nello sviluppo storico di questa disciplina (che, per quanto riguarda l'epoca moderna, vien fatto iniziare con Spinoza) possiamo notare una vera e propria oscillazione fra il tentativo di ricondurre l'intera dimensione religiosa all'interno delle categorie filosofiche e la conseguente riaffermazione, nell'alveo stesso della filosofia, di un'irriducibile alterità che proprio il riferimento alla religione è in grado di esprimere e di salvaguardare. Nel primo caso si è tentato o, per un verso, di identificare all'interno della sfera religiosa un nucleo razionalmente giustificabile — sacrificando in tal modo altri aspetti del fenomeno, per esempio quelli legati alla contingenza storica, che trovano giustificazione solamente in forza della tradizione o dell'autorità —, oppure, per altro verso, di ridurre la religione, come per esempio accade in Hegel, ad una tappa intermedia nello sviluppo di un sapere che solo ad un livello superiore diviene trasparente a se stesso. Nel secondo caso, invece, è venuto emergendo con sempre maggior vigore, in teologia e in filosofia della religione, il problema insito nel nesso, che proprio in ambito religioso s'impone, fra sacro ed alterità: il problema, cioè, del modo in cui, nella struttura e nel vocabolario connessi alla sfera del sacro, possa essere articolata una relazione col divino che risulti irriducibile alla concettualità ed al mero soddisfacimento di bisogni umani, e così consenta di parlare di Dio senza concepirlo a completa immagine e somiglianza dell'uomo. All'indagine sul «Dio dei filosofi» — giustificato per vie razionali e nel contempo, utilizzando gli stessi strumenti della ragione, sottoposto ad accurato vaglio critico — si affianca insomma il compito di pensare in maniera adeguata, anche con categorie filosofiche oppor-

tunamente elaborate, il «Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe» di pascaliana memoria, un Dio che manifesta la propria alterità presentandosi anzitutto, ad esempio nella tradizione ebraico-cristiana, come scandalo per il sapere.

Nel nostro secolo — all'interno di una riflessione sul fenomeno religioso condotta sia da un punto di vista più propriamente teologico, sia da una prospettiva che ritiene di non poter prescindere dall'impostazione stessa della filosofia — si sono moltiplicati i tentativi volti a sviluppare un tale problematico pensiero dell'alterità. Avvolta dalle reminiscenze e suggestioni risalenti ai moduli della teologia negativa, e nel contempo atta a manifestare il rigetto di ogni pensiero astratto e onniavvolgente, la definizione di Dio come il «totalmente Altro» si è ad esempio rappresentata come espressione in grado di riaffermare la divinità di Dio salvaguardandola contro ogni umana volontà di comprensione e di appropriazione. E parallelamente, da un punto di vista più propriamente morale, si è sviluppato, in una produttiva assunzione teologica della proclamazione nietzscheana della morte di Dio, un sempre più deciso distacco da ogni immagine di Dio quale sommo garante metafisico di un ordine di senso o di una particolare gerarchia di valori, riconoscendo in questa figura del «Dio tappabuchi» — come direbbe Bonhoeffer — la proiezione di istanze certamente comprensibili, ma ancora troppo umane.

Vale la pena di soffermarsi brevemente su due pensatori che, nei primi decenni del nostro secolo, hanno in modi diversi polemizzato con la pretesa, espressa da una certa tradizione filosofica, di ricondurre la differenza, della quale l'ambito del sacro è cifra, a identità, e che hanno inteso salvaguardare, nella loro riflessione, i diritti dell'alterità. Si tratta di Karl Barth, il grande teologo evangelico autore del Com-

mento alla paolina *Epistola ai Romani* (la cui seconda edizione è del 1922), e di Franz Rosenzweig, il filosofo ebreo — sia pur consapevole di quell'acuta tensione fra ebraismo e filosofia che può essere risolta solamente attraverso una profonda trasformazione di quest'ultima — al quale dobbiamo l'importante volume dal titolo *La stella della redenzione* (pubblicato nel 1921). Ambedue intendono porre e pensare la separazione fra Dio e uomo prima del loro rapporto, anteponendo la sacralità eccedente dell'oggetto religioso a quel legame fra divino e umano, a quel *religamen*, che è alluso in una delle possibili etimologie del termine «religione». Ambedue si trovano a doversi esprimere in un linguaggio che tenta di dire l'alterità senza ricondurla entro gli schemi di un pensiero in grado di rapportarsi solamente a se stesso.



Nel commentare il passo 1, 16-17 dell'*Epistola ai Romani* Barth parla di Dio come del «Dio sconosciuto», la potenza del quale «non è una forza naturale, né una forza dell'anima [...], ma la crisi di tutte le forze, il totalmente Altro, commisurate al quale esse sono qualche cosa e nulla, nulla e qualche cosa». La potenza di Dio, in quanto «potenza per la salvezza», è anche l'indicazione del nostro limite e della nostra lontananza da lui: «la resurrezione, che è la nostra via d'uscita, è anche il nostro limite. Ma il limite è la via

d'uscita». Così, «il "No" che si oppone a noi è il "No" di Dio [...] Appunto perché il "No" di Dio è totale, esso è anche il suo "Sì". In tal modo noi abbiamo nella potenza di Dio la prospettiva, la porta, la speranza». La via d'uscita all'impotenza umana nei confronti dell'alterità di Dio è per Barth, dunque, «dialettica». Il segno della separazione, il "No" di Dio, è nel contempo, in quanto proveniente da lui, anche il suo "Sì". La differenza è, come tale, anche rapporto, sebbene un rapporto nel quale Dio, pur istituendolo, già sempre si sottrae. All'uomo resta, per Barth, la possibilità di richiamarsi alla luterana «disperazione fiduciosa», a quella fede che, solamente, è in grado di sostenere il paradosso della vicinanza e lontananza divine. Così, nel discorso teologico barthiano, l'infinita differenza qualitativa fra uomo e Dio non è soppressa: non vi è alcuna deificazione o «cristificazione» dell'uomo, né un risolversi di Dio nella sua rivelazione, ma il rapporto si determina invece all'interno di una «contrapposizione» insuperabile — insuperabile perché da Dio è posta — fra di essi.

Nella prima parte de *La Stella della redenzione* Rosenzweig a sua volta intende rompere nelle sue componenti essenziali l'unità di quel «Tutto» che la filosofia pretende di poter conoscere, nei suoi interni nessi, in maniera adeguata. Il complesso dei reciproci rimandi che sussistono fra Dio, mondo e uomo (gli elementi che vengono a comporre la totalità sistematica della filosofia) non può essere posseduto e governato dalla speculazione, la quale finisce per annullare — instaurando fra questi tre «fenomeni originari» un rapporto che conduce alla loro reciproca omologazione — la specificità che li distingue l'uno dall'altro. Contro tale appiattimento filosofico, che è il prezzo da pagare per raggiungere il sapere universale, è necessario anzitutto ribadire, nell'ottica di Rosenzweig, che «Dio è Dio», «il mondo è mondo» e «l'uomo è uomo»,

recuperando attraverso queste espressioni tautologiche la rispettiva chiusura e trascendenza dei tre «elementi» e, con ciò, la possibilità parimenti di coglierli nella loro intrinseca natura.

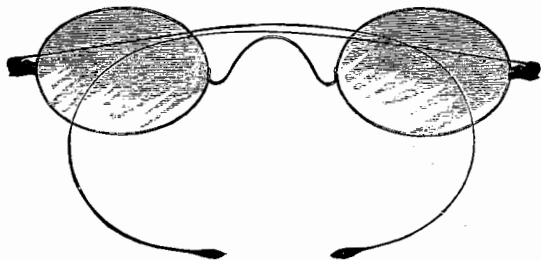
Il pensiero filosofico, d'altronde, non è in grado per Rosenzweig di andare oltre l'interna articolazione di Dio, mondo e uomo considerati nella loro reciproca e preliminare differenza: è necessario recuperare allora per altra via la possibilità d'istituire fra questi ambiti un legame vitale. Ciò può avvenire trasferendosi sul terreno della religione e introducendo una serie di termini (le nozioni di creazione, di rivelazione e di redenzione) appartenenti al linguaggio della tradizione ebraico-cristiana. Solo infatti con un richiamo alla creazione si può comprendere il nesso tra Dio e il mondo senza che il primo termine venga a dissolversi nell'altro; solo in un riferimento alla rivelazione si può cogliere il rapporto tra Dio e uomo rispettando l'autonoma libertà dei due interlocutori; solo facendo ricorso alla redenzione si può prospettare una relazione autentica fra uomo e mondo, nella quale questo può venir trasformato anticipando in tal modo la venuta del Regno di Dio. Così, mediante un tale ricorso al linguaggio religioso, il legame che s'instaura fra i tre «fenomeni originari» non si trasforma in un atto d'identificazione operato dal pensiero, ma si configura come un processo nel quale vengono «gettati dei ponti» tra fattualità che rimangono fra loro irriducibili e separate.

I riferimenti, sia pur solo brevemente accennati, ad un teologo evangelico, Barth, e ad un pensatore ebreo, Rosenzweig, hanno mostrato come il richiamo alla sfera religiosa ed il ricorso al suo specifico linguaggio siano ritenuti in grado di salvaguardare, di contro alle omologazioni frutto del sapere concettuale, il carattere di alterità del divino e del sacro: di ciò che solo entro quella sfera acquista il suo senso e che

in quel linguaggio viene ad espressione. Il linguaggio religioso, a differenza di quello filosofico, sembra l'unico in grado di dar voce al «totalmente Altro» rispettandolo in quanto tale: in Barth, perché il linguaggio religioso autentico è la Parola di Dio, intesa in senso proprio, e quindi in esso è Dio stesso che parla; in Rosenzweig, perché nella sfera religiosa la parola — la parola con cui Dio crea il mondo o si rivela all'uomo, la parola con cui l'uomo invoca Dio — è sempre istituzione di un rapporto che va al di là del sapere e che pertanto non identifica i dissimili. Mentre in Barth, nel Barth del commento all'*Epistola ai Romani*, la possibilità di mantenere insieme il nesso e la differenza nel rapporto fra Dio e uomo è garantita per una via «dialettica», che rimanda all'iniziativa ed alla potenza del «Dio sconosciuto», in Rosenzweig, nel Rosenzweig della *Stella della redenzione*, lo stesso esito è raggiunto approfondendo i processi della creazione, della rivelazione e della redenzione.

In queste posizioni, e più precisamente nel modo in cui l'ambito religioso viene da esse considerato e utilizzato, si delinea dunque lo stesso carattere ambiguo che abbiamo visto emergere nella nozione di sacro esaminata da un punto di vista fenomenologico-religioso. Volendo trovare ulteriori indicazioni a conferma di una tale tesi, si potrebbe anzi segnalare come l'ambiguità del sacro, il suo rinviare tanto ad una preliminare differenza quanto ad una relazione che accade in meraviglia e timore, si riscontri anche (in un'ottica maggiormente sensibile a considerazioni attinenti il linguaggio religioso) analizzando semplicemente il modo in cui questa nozione viene espressa nelle varie lingue di matrice indoeuropea e semitica. Ad esempio, i termini presenti nel vocabolario ittita — come ha notato già Benveniste nel suo *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee* —, ma anche quelli, molteplici e fra loro differenziati, che ricorrono nelle

lingue greca e romana per indicare il carattere sacro di luoghi, persone, comportamenti e della stessa sfera divina, possono essere raggruppati sotto le categorie generali di «sacro di separazione» e di «sacro di relazione». E analogamente accade sui versanti linguistico e religioso rappresentati dall'ebraico e dall'arabo.



Come ha mostrato Julien Ries, il «sacro di separazione» è quello grazie a cui s'istituiscono le distinzioni presenti nella sfera religiosa, ad esempio quelle tra sacro e profano, tra puro e impuro. Tali distinzioni sono legate al riconoscimento della presenza attiva di una potenza esterna, che produce eventi inaspettati e meravigliosi. Essa mette in opera altresì una specifica serie di divieti che regolamentano con un linguaggio prescrittivo (attraverso cioè proibizioni e comandi) la possibilità e le modalità di accesso all'ambito del sacro. L'avvicinamento ad esso è subordinato, pertanto, al rispetto di determinate condizioni (per esempio, al possesso di requisiti di purezza fisica o morale). E tuttavia, proprio nel raggiungimento e nella conservazione di una tale vicinanza viene ad istituirsi lo specifico ambito religioso. Nella manifestazione del sacro, cioè nel sacro inteso come attiva consacrazione che sancisce le differenti pratiche volte a stabilire il legame privilegiato che modifica e trasforma la vita dell'uomo, si realizza così quel rapporto dinami-

co ad altro che dall'uomo non dipende, ma nel quale egli si trova inserito. La relazione che la potenza del sacro rende possibile è quindi certamente una relazione di coinvolgimento che trasporta in una dimensione inaspettata, ma nel contempo essa si configura come la richiesta, rivolta all'uomo, di una risposta adeguata alla vocazione che proviene dall'alterità.

Sono molteplici dunque, stando alle brevi riflessioni che abbiamo fin qui elaborato, i punti di contatto e i luoghi in cui si sperimenta l'intreccio fra la nozione di sacro ed il concetto di alterità. L'ambito della religione apre infatti uno spazio nel quale ciò che si distanzia e si sottrae viene tuttavia a manifestarsi, a farsi vicino, senza però che in tal modo, nelle intenzioni dell'uomo religioso, l'alterità che qui s'annuncia venga assorbita e compresa da un'iniziativa e da un pensiero puramente umani. Le diverse figure del sacro, lo stesso suo vocabolario sono testimonianza di un rapporto vitale tra umano e divino che si viene ad instaurare salvaguardando una separazione fra i due termini pur sempre collegati. Lo stesso linguaggio religioso si configura intenzionalmente come luogo in cui ciò che vien detto racchiude in sé un'eccedenza, una sporgenza verso quell'alterità cui costantemente, in quanto cifra, indica.

Inoltre, come s'è visto, da questa prospettiva si misura altresì la differenza fra l'atteggiamento filosofico e lo spirito religioso, una differenza che proprio nell'esercizio della filosofia della religione s'impone in tutta la sua sintomatica problematicità sperimentando del pari la necessità di una relazione diversa. La filosofia sperimenta infatti, da un lato, il carattere di alterità, rispetto alle categorie che ad essa sono proprie, della sfera religiosa. E, dall'altro lato, essa è in grado, mediante una ricognizione concettuale del proprio oggetto che può anche assumere la forma di un'analisi del linguaggio specificamente religioso,

di riflettere sulle condizioni di possibilità di questo linguaggio, al fine di meglio elaborarne la specifica struttura. Nel caso particolare del vocabolario del sacro, ad esempio, il compito della filosofia della religione può essere espletato introducendo, così come appunto abbiamo fatto, i tradizionali concetti di differenza e di relazione. Allo sguardo della filosofia l'ambiguità del sacro, sperimentata entro la sfera religiosa, si configura non solamente nei termini di una mera compresenza di differenza e relazione, ma soprattutto come un loro reciproco rimando, la cui «logica» rimane tuttavia da approfondire. Un tale nesso, di certo, può difficilmente essere pensato all'interno di quella tradizione filosofica che privilegia, quale assoluto criterio di significanza, il principio di non contraddizione. Ma non è pertanto necessario considerare il fenomeno del sacro, come fa Rudolf Otto, quale indice di un «elemento irrazionale nell'idea del divino»: bisogna invece approfondire — in un'analisi filosofica che tenta di comprendere il diverso contesto rispettandone l'autonomia — la specifica struttura sottesa alla sfera della religione ed il particolare nesso con l'alterità che in essa si delinea. Solo così la filosofia della religione non risulta costretta a ricondurre il proprio oggetto all'interno dei suoi schemi, non viene a intendere la relazione tra umano e divino solamente entro i limiti di una concettualità ormai fissata, ma è tuttavia in grado di sperimentare, nel suo rapporto con la religione, la sua costitutiva eccedenza verso l'altro. Un'eccedenza che caratterizza, a ben vedere, anche altri aspetti e modalità del suo procedere.

Filosofia, infatti, non è solamente assimilazione concettuale, attività che per tradizione è soggetta inevitabilmente ad una sorta di «malia dell'identità». Essa è al tempo stesso, costitutivamente, filosofia «di» altro, mira cioè ad elaborare l'esperienza articolata nei diversi ambiti e nelle particolari discipline alle quali

si rivolge. Per questo può esserci una filosofia della scienza, dell'arte, della politica; per questo può esserci anche una filosofia della religione. Nell'approfondimento del nesso fra sacro e alterità, nell'elaborazione di quel «discorso della differenza» che è documentato dal linguaggio religioso, viene a delinearsi, come abbiamo visto, il carattere dinamico di tutta una serie di vocaboli e di nozioni con i quali s'intende istituire una relazione fra termini reciprocamente eccedenti. È questo il terreno su cui può prospettarsi, insieme alla segnalazione della loro strutturale diversità, un adeguato rapporto tra religione e filosofia. Su di un tale terreno, in cui atteggiamento filosofico e dimensione religiosa non si fronteggiano più come «nemici mortali», è possibile forse elaborare quel discorso mediante il quale la stessa filosofia, come filosofia di altro, può a suo modo realizzare il compito di istituire rapporti nella differenza.

BIBLIOGRAFIA

- K. BARTH, *Der Römerbrief*, Evangelischer Verlag, Zollikon, Zürich 1954, tr. it. a cura di G. Miegge, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1962.
- K. BARTH, *Antologia*, a cura di E. Rivero, Bompiani, Milano 1964.
- E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indo-europee*, Einaudi, Torino 1976.
- M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, tr. it. di E. Fadini, Boringhieri, Torino 1973.
- R. GIRARD, *La Violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972, tr. it. di O. Fatica e E. Czerkl, *La Violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1992.
- S. GIVONE, *Il sacro*, in "aut aut", n. 251, settembre-ottobre 1992, pp. 67-73.
- G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Mohr, Tübingen 1956, tr. it. di V. Vacca, *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino 1975.
- R. OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, a cura di E. Buonaiuti, Feltrinelli, Milano 1989.
- J. RIES, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, tr. it. di F. Marano e L. Saibene, Jaca Book, Milano 1990.
- F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, in F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, II, Nijhoff, The Hague 1976, tr. it. di G. Bonola, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1985.