

DOMENICO BURZO

HAGNÒS. IL SACRO E LA SUA MANIFESTAZIONE

«Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», anno 19 (2017), 30 dicembre 2017,
ISSN 1128-5478, <https://mondodomani.org/dialegesthai/dbu03.htm>

1. La ricettività dell'*homo religiosus* e l'esperienza

In un nostro precedente contributo apparso nei mesi scorsi sulle pagine di *Dialegesthai*¹ si è tentato di individuare e far emergere il carattere di fondo dell'esperienza religiosa, il suo nucleo originario e primordiale, comune alle sue diverse modalità. Si è rintracciato tale nucleo nel *deinòn*, intendendo con questo termine la potenza della realtà che appare (*phàinesthai*) palesandosi all'uomo come *cratofania*, cioè come manifestazione di forza. Riconoscendo la sacralità di tale forza si è al contempo riconosciuto nel *deinòn* il sacro nel suo primo aprirsi all'uomo. Ciò ha di conseguenza illuminato una serie di effetti che tale manifestazione stimola nell'individuo, dallo stupore primordiale al timore reverenziale, dalla paura piena di fascino all'*aidòs*. Rispetto a questa esperienza originaria del sacro come *deinòn*, e tenuto fermo il fatto che si tratta di un'oggettività che si rivela in tutta la sua potenza in un'esperienza concreta del Tutto, se n'è voluta cogliere la sfumatura originaria e dunque l'effetto sull'uomo soprattutto in termini di disposizione e tonalità emotiva (*Stimmung*). Ne è emersa una percezione ambivalente e sfaccettata da parte dell'uomo in cui timore e fascino sono inestricabilmente collegati in quanto in essi si rispecchia la strutturale ambivalenza, ambiguità e *bi-unità* proprie del sacro stesso esperito come *deinòn*.

Ciò che ha reso possibile questa esperienza, in cui trova fondamento il sentimento dell'esistenza dell'uomo arcaico, è una *ricettività religiosa* particolarmente sviluppata, al punto che possiamo quasi arrivare a dire, con W.F. Otto, che «vi furono un'epoca e una stirpe umana alle quali il divino andò incontro in una vicinanza immediata, senza il bisogno di protezione»². Questa «vicinanza che afferrò»³, in cui abbiamo visto consistere il *deinòn*, portava l'uomo preistorico – particolarmente ricettivo – a porsi nell'atteggiamento più corretto per incontrare il sacro e mettersi in dialogo con esso. Questa disposizione si è, nel tempo, sempre più affievolita, fin quasi a scomparire lungo il corso dell'epoca moderna. Se parliamo di una *quasi scomparsa* è solo perché, per quanto ci si possa sforzare di eliminarlo consapevolmente e in maniera programmatica, si tratta in realtà di un elemento della natura umana tanto consustanziale ad essa da risultarne inestirpabile. Lo si potrà, come in effetti si è fatto, ridurre, censurare, banalizzare, ma

¹ Cfr. D. Burzo, *Deinòn, la percezione originaria del sacro*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», anno 19 (2017), 30 giugno 2017, www.mondodomani.org/dialegesthai.

² W.F. Otto, *Gesetz, Urbild und Mythos*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1955, trad. it. di A. Stavru, *Il volto degli dèi. Legge, archetipo e mito*, Fazi, Roma 1996, p. 73.

³ *Ivi*, p. 74.

non potremo mai metterlo del tutto a tacere. Così, la mentalità antica appare, rispetto alla nostra, in un certo senso più economica perché non spingeva l'uomo a spendere e consumare se stesso in una impresa impossibile, inutile e faticosa; è, infatti, molto più conveniente tenere nella giusta considerazione un aspetto così fondamentale della nostra natura piuttosto che tentare di eliminarlo o ridurlo solo perché in qualche modo scomodo o di difficile comprensione. In questo senso l'uomo antico si mostra molto più *realista* del moderno – rivolto solitamente solo a se stesso e alle proprie capacità – perché è in grado di tenere conto di tutti gli aspetti che compongono la sfera della propria esperienza, anche quelli che non è in grado di controllare e dominare. Oggi, invece,

la natura viene studiata in modo sempre più sperimentale e razionale; la politica viene sempre più concepita come un puro gioco di forze e di interessi; la tecnica viene adoperata come un grande meccanismo che può essere utilizzato per qualsiasi fine; l'arte viene considerata come una creazione di forme ispirata a criteri estetici e la pedagogia come educazione di un individuo capace di sorreggere questo stato e questa cultura. Nella proporzione in cui ciò avviene, declina la recettività religiosa. Recettività che intendo [...] come contatto diretto con il contenuto religioso delle cose; quel lasciarsi afferrare dal flusso di mistero che promana dal mondo e che si ritrova presso tutti i popoli ed in tutti i tempi.⁴

L'uomo rimane naturalmente stupito di fronte al manifestarsi del sacro, ma lo stupore ha perso per noi oggi il suo carattere religioso. Lo riduciamo infatti alla reazione di fronte all'insolito, all'inaspettato o, nel migliore dei casi, all'effetto superficiale che su di noi fa la bellezza nel senso più banale dell'estetica moderna. Eppure, già solo portando l'attenzione alle nostre radici elleniche scopriamo come «il sentimento che il greco prova davanti al bello è sempre accompagnato da una sorta di brivido religioso; l'ammirazione conserverà sempre, per lui, qualcosa del suo carattere di orrore sublimato. È questo un sentimento molto diffuso, per cui i Greci dei primi secoli avevano una particolare recettività»⁵. Se poi allarghiamo lo sguardo agli altri popoli antichi e all'uomo primitivo in genere non possiamo che trovare al riguardo numerose conferme.

Ora, se a ragione possiamo e dobbiamo parlare di ricettività è solo in riferimento a *qualcosa* che si riceve, ad un dono, e dunque ad una *rivelazione*. Un dono è sempre una rivelazione e, viceversa, la rivelazione è sempre un dono ricevuto. In ciò scopriamo l'essenza della *relazione* tra sé e *altro da sé* che costituisce il cuore dell'esperienza dell'*homo religiosus*.

Se attraverso la riflessione sul *deinòn*, oltre all'aspetto oggettivo di ambiguità e bi-unità ontologica, è emerso con un certo peso anche l'aspetto soggettivo dell'esperienza umana di fronte alla rivelazione divina in termini di tonalità emotiva, ora vogliamo porci con maggiore attenzione di fronte alla realtà oggettiva del *sacro*, di cui il *deinòn* esprime un aspetto che per quanto peculiare e fondamentale non ne esaurisce però il significato. Ne verrà un approfondimento del concetto di *rivelazione*, quella categoria profondamente

⁴ R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Hess Verlag, Basel 1950, trad. it. di M. Paronetto Valier, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1993, p. 95. È ciò che Nathan Söderblom ha definito come «sensibilità al divino»; cfr. N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion*, Hinrichs, Leipzig 1916, p. 211, cit. in J. Ries, *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità*, Opera Omnia vol. II, Jaca Book, Milano 2007, p. 631.

⁵ B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Claassen, Hamburg 1963, trad. it. di V. Degli Aberti e A. Marietti Solmi, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 2002, pp. 59-60.

sottovalutata dalla nostra mentalità quando non ne sia addirittura del tutto esclusa, e del *contenuto* che concretamente si offre. Tutto ciò senza mai, ovviamente, eliminare il soggetto a cui il sacro si rivela manifestandosi nella sua oggettività.

Già il concetto di *deinòn* esprime, in effetti, la struttura oggettiva del sacro che appare e per questo lo abbiamo individuato come «la principale e fondamentale caratteristica del *phàinesthai*»⁶, che come tale si rispecchia poi nello stato emotivo di chi contempla. Non avrebbe alcun senso infatti separare il piano soggettivo da quello oggettivo dal momento che l'esperienza religiosa è determinata da un equilibrio del rapporto tra soggetto e oggetto, sempre distinguibili ma mai separabili. È un dato fondamentale che nell'esperienza in generale e nell'esperienza religiosa in particolare, si abbia sempre a che fare con un *incontro* e dunque con un rapporto/dialogo tra il soggetto – che nella sua individualità e interiorità vive l'esperienza – e l'oggetto dell'esperienza, che si fa incontro al soggetto il quale risponde aprendosi nell'offerta della propria attenzione e ricettività⁷. Non si dà esperienza se uno di questi suoi poli viene meno, come pure non si dà autentica ermeneutica del fenomeno se ognuno di essi non è tenuto in debita considerazione evitando in tal modo i pericoli del soggettivismo da un lato e dell'oggettivismo metafisico e dogmatico dall'altro. Colui che vive l'esperienza religiosa esperisce sempre *qualcosa*, così come ciò di cui si fa esperienza è sempre l'oggetto che si rivela a *qualcuno*. Già a partire dalla ricerca di Rudolf Otto, la grande novità rispetto alla visione tradizionale della religione, novità che si impose in seguito in maniera definitiva, fu la riaffermazione dell'esperienza religiosa appunto come *incontro* tra il sé, ricco della propria interiorità, e la presenza reale dell'oggetto religioso (*das Numinöse*) che irrompe con forza nel corso normale dell'esistenza. «Il movimento emotivo [...] fa senza dubbio riferimento anzitutto e immediatamente a un oggetto fuori di me. Ma proprio questo è l'oggetto numinoso. Soltanto là dove il *numen* viene vissuto come *praesens* [...] può sorgere nell'animo il sentimento creaturale come suo riflesso»⁸. Nonostante il retroterra kantiano del pensiero di R. Otto, l'equilibrio nuovamente guadagnato tra soggetto e oggetto divenne il punto di partenza delle ricerche successive che, pur con le dovute differenze, si attestarono così all'interno di un approccio fenomenologico ed ermeneutico. È il caso di Eliade⁹, e ancor prima di van der Leeuw¹⁰ per il quale il fenomeno religioso «non è considerato né come un fatto puramente soggettivo, come lo intende la psicologia empirica, né come un fatto oggettivo da cui trae il suo fondamento una metafisica realista»¹¹. Pertanto in ogni fenomeno, compreso quello religioso, «un oggetto si presenta, si mostra a un soggetto e allo stesso tempo un soggetto è predisposto a ricevere, ad accogliere un oggetto

⁶ D. Burzo, *Deinòn*, cit., p. 7.

⁷ Cfr. P. Stagi, *La nascita del sacro. Teorie della religione*, Studium, Roma 2015, pp. 16-18, 21ss.

⁸ R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917, trad. it. di A.N. Terrin, *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, Morcelliana, Brescia 2010, p. 37.

⁹ Cfr. M. Eliade, *Puissance et sacralité dans l'histoire des religions* (1952), in «Eranos-Jahrbücher», vol. XI, 1953, ora in *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris 1957, trad. it. di G. Cantoni, *Potenza e sacralità nella storia delle religioni*, in *Miti, sogni, misteri*, Lindau, Torino 2007, pp. 161-162; Id., *Das Heilige und das Profane*, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Hamburg 1957, trad. it. di E. Fadini, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, pp. 13-14.

¹⁰ Cfr. G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Mohr Siebeck, Tübingen 1956, trad. it. di V. Vacca, *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino 2017.

¹¹ P. Stagi, *La nascita del sacro*, cit., p. 115. Cfr. G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, cit., p. 529 ss.

religioso»¹². Il *significato* che l'uomo coglie nell'atto di comprensione della propria esperienza

appartiene in parte alla realtà stessa, in parte al qualcuno che cerca di capirla. [...] Non si può mai dire con certezza quanto è comprensione mia e quanto è comprensibilità della cosa compresa. [...] Il dominio del significato è un terzo dominio, sito oltre la pura soggettività come oltre la pura oggettività. La porta che immette nella realtà dell'esperienza vissuta originaria [...] è il significato, il senso, il mio e il suo diventati irrevocabilmente uno nell'atto della comprensione.¹³

Sono parole che hanno una particolare assonanza con quelle di Romano Guardini il quale, sempre in riferimento al fondamentale evento dell'*incontro* e al particolare atteggiamento gnoseologico che ne può sorgere, definito dal filosofo italo-tedesco come *modalità creativa*, afferma:

In esso, colui che conosce si sperimenta non come posto "di fronte" all'oggetto, ma come uno che sente l'oggetto, o meglio che sente l'equivalente soggettivo dell'oggetto, la rappresentazione, il render presente l'oggetto nella coscienza al modo della presentificazione: presentificazione dell'oggetto "in se stessi" e di se stessi "nell'oggetto". Più chiaramente: nel corso dell'atto conoscitivo egli sente come se dentro di sé "affiorasse" l'equivalente soggettivo dell'oggetto. Egli vive una "attività creativa" tutta particolare. L'oggetto – interno! – non sta "là" per lui, pronto per essere osservato; non è sentito come "fatto entrare da fuori", ma come generato nel processo conoscitivo dall'interno.¹⁴

Fuori da ogni possibile ricaduta nell'idealismo speculativo, si tratta semplicemente di una «modalità psicologica» attiva in un determinato atteggiamento conoscitivo che si contrappone a quello scientifico. Esso infatti, risulta centrale nell'autentica esperienza artistica partendo dalla quale è altresì possibile rintracciarlo come dominante nell'esperienza religiosa e nella mentalità propria dell'*homo religiosus* arcaico che vive concretamente all'interno del mito¹⁵. Rintracciamo una concezione analoga in W.F. Otto per il quale nel vissuto religioso come in quello artistico siamo sempre posti all'interno del «pulsare di una vita scossa fin nel profondo da un'esperienza d'eccezione, dal prodigio dell'incontro che non ammette contraddizione alcuna»¹⁶. Per conseguenza in esso l'uomo «non è solamente soggetto, non è solo un uomo che pensa, che sente, che agisce: è, innanzitutto, un'esistenza, un essere; e come tale il mondo è per lui non soltanto oggetto del pensiero»¹⁷. Anche per W. Otto, allora, l'*homo religioso* è tale perché vive al cospetto di un potere che si manifesta e a cui «egli non può sottrarsi, comunque si atteggi. Questo

¹² *Ibidem*. Cfr. J. Ries, *L'uomo e il sacro*, cit., pp. 291-294.

¹³ G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, cit., p. 531.

¹⁴ R. Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, M. Grünewald Verlag, Mainz 1985, trad. it. di A. Anelli, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, in *Scritti di metodologia filosofica*, Opera Omnia vol. I, Morcelliana, Brescia 2007, p. 201. La nozione di *incontro* risulta fondamentale nel pensiero di Guardini occupando una posizione centrale in tutta la sua produzione, dagli scritti giovanili fino alle opere della maturità. Tra i vari luoghi cfr. R. Guardini, *Die Begegnung*, in *Begegnung und Bildung*, Weltbild und Erziehung 12, 1955, trad. it. di C. Fedeli, *L'incontro*, in *Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*, La Scuola, Brescia 1987, pp. 27-47.

¹⁵ Cfr. D. Burzo, (in stampa), *L'opera d'arte e le immagini nel pensiero di Romano Guardini*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica».

¹⁶ W.F. Otto, *Der Dichter und die alten Götter*, Klostermann, Frankfurt 1942, trad. it. di M. Ferrando, G. Moretti, *Il poeta e gli antichi dèi*, Zandonai, Rovereto 2008, p. 40.

¹⁷ *Ivi*, p. 42.

essere lo circonda con la potenza degli elementi e il mondo delle forme corporee dalla terra fin su alle stelle; egli lo incontra come situazione del mondo ed evento temporale»¹⁸.

Quanto detto sia sufficiente per meglio comprendere come la riflessione sul concetto di *deinòn* ci abbia condotti al cuore dell'esperienza umana del *sacro*, esperienza dell'incontro originario con il divino, reale ed oggettivo, in cui l'uomo scopre e riconosce la propria soggettività di *homo religiosus*. Questa espressione, affermatasi a partire dagli studi di M. Eliade¹⁹ e ripresa in seguito da J. Ries²⁰, ci colloca in uno spazio culturale ed ermeneutico ben più ampio di quello aperto da ogni singola religione in quanto la nozione di *homo religiosus* si riferisce ad un fattore strutturale della natura umana e ad una esperienza universale che vanno ben al di là delle diverse espressioni temporali attraversandole tutte trasversalmente. Il fulcro di ognuna di esse è proprio il rivelarsi del sacro nell'esperienza umana, il che porta ad affermare che «il sacro è un elemento strutturale della coscienza, e non uno stadio della sua storia»²¹, perché è la coscienza che si genera e si struttura a partire da questa rivelazione e non viceversa. Infatti, fin «dal periodo paleolitico, l'*Homo sapiens* dimostra di essere un *homo religiosus* che vive un'esperienza esistenziale del sacro»²². Intendendo il *sacro* come la manifestazione di una *potenza* che genera, attraversa e impregna di sé tutta la realtà – come ci ha mostrato il concetto di *deinòn* – ed essendo l'uomo il soggetto che si accorge di questa potenza nella propria esistenza, allora l'*homo religiosus* è colui che in forza di questa esperienza «crede nella presenza di una forza, il sacro, e adatta il suo comportamento a questa credenza»²³. Pertanto l'*homo religiosus*, in ogni tempo, è quel tipo di uomo che è in grado di scoprire il sacro perché sa leggerne la manifestazione e ne diviene interprete. Questa scoperta, lettura ed interpretazione si trasformano in una *decisione umana*²⁴. Infatti, entrando in contatto con il sacro, l'uomo può scegliere di assumere consapevolmente una modalità di esistenza peculiare, una dimensione esistenziale differente e nuova.

2. La ierofania e il manifestarsi del Reale

Se l'*homo religiosus* può scoprire e vivere nella propria esistenza il sacro è solo perché esso si *manifesta*. «L'uomo prende coscienza del sacro perché esso si manifesta, si manifesta come qualcosa del tutto diverso dal profano»²⁵.

¹⁸ *Ibidem*. Interessante ancora il paragone con R. Guardini, *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit*, J. Hegner Verlag, Lipsia 1939, trad. it. di G. Moretti, *Hölderlin*, Opera Omnia vol. XXI, Morcelliana, Brescia 2014, p. 389: «[...] l'uomo incontra il mistero che ovunque stende la sua trama apprendendo come esso si renda particolare nelle cose della natura, nelle forme fondamentali della vita umana e negli eventi della storia».

¹⁹ Cfr. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot & Rivages, Paris 1948, trad. it. di V. Vacca e G. Riccardo, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 4 ss.

²⁰ Cfr. J. Ries, *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, Opera Omnia vol. III, Morcelliana, Brescia 2007, *passim*.

²¹ M. Eliade, *The Quest - History and Meaning in Religion*, The University of Chicago Press, Chicago 1969, trad. it. di A. Crespi Bortolini, *La nostalgia delle origini. Storia e significato nella religione*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 7; cfr. Id., *Fragments d'un journal*, Gallimard, Paris 1973, trad. it. di L. Aurigemma, *Giornale*, Bollati Boringhieri, Torino 1976, p. 420: «[...] "il sacro" è un elemento della *struttura* della coscienza, e non un momento della *storia* della coscienza».

²² J. Ries, *L'uomo e il sacro*, cit., p. 33.

²³ *Ivi*, p. 14.

²⁴ M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 8.

²⁵ *Ivi*, p. 14.

Il sacro si manifesta sempre come una potenza di ordine assolutamente diverso dalle forze naturali. [...] Per indicare l'atto della manifestazione del sacro abbiamo proposto il termine *ierofania*. Questo termine è comodo perché non implica nessuna precisazione supplementare: esprime solamente quanto è implicito nel suo contenuto etimologico, cioè che qualche cosa di sacro ci si mostra, si manifesta. [...] la manifestazione di qualche cosa di "assolutamente altro" – di una realtà che non appartiene al nostro mondo – in oggetti che fanno parte integrante del nostro mondo "naturale", "profano".²⁶

Il termine *ierofania* scelto da Eliade viene così individuato come «l'asse centrale»²⁷ tanto dell'esperienza umana quanto di ogni tentativo ermeneutico finalizzato alla sua comprensione²⁸. Con esso si indica sempre una *modalità del sacro*²⁹, cioè il suo accadere e realizzarsi come fenomeno religioso, e se ne vuole ricostruire la fenomenologia. Infatti, attraverso la fenomenologia della sua manifestazione, che avviene secondo una pluralità di forme ma sempre esprimendo una omogeneità di struttura, si può comprendere la natura del sacro. La *ierofania* quindi è la modalità reale del sacro che si manifesta e che viene percepito dall'uomo ponendosi al cuore stesso della sua esperienza religiosa, fondamento di ogni altra forma esperienziale. Di fronte all'eccezionalità di questa manifestazione, che va decisamente oltre il solito e l'usuale, l'uomo si sente *interpellato* e comincia così quel percorso religioso particolare che si realizza nel tentativo di dialogo dell'uomo con la realtà che trascende questo mondo ma che in esso si manifesta.

Ogni fenomeno religioso è una ierofania, vale a dire un atto di manifestazione del sacro. [...] Alla storia delle religioni si assegna una missione insostituibile e unica: identificare la presenza del trascendente nell'esperienza umana. Il sacro, in effetti, si mostra come una realtà che dipende da un ordine diverso dall'ordine della natura.³⁰

Non presentandosi mai in quanto tale allo stato puro, interamente e in maniera immediata, ma solo veicolato attraverso qualcosa che da esso si distingue, il sacro ha bisogno della *ierofania* di cui, però, occorre avere ben presente la struttura fenomenologica. Infatti, come Eliade ha ampiamente mostrato, la *ierofania* presenta una struttura costante nel corso dell'evoluzione storica; senza soluzione di continuità, il medesimo atto realizza sempre il medesimo *mistero*. Certamente, è facile riscontrare una notevole molteplicità ed eterogeneità di forme e di categorie ierofaniche che, pur nella omogeneità della struttura dialettica, rimandano al sacro in maniera differente. In ognuna di esse l'elemento profondamente misterioso consiste innanzitutto nel fatto stesso che il sacro si manifesta e, in secondo luogo, nella modalità con cui si manifesta. Questa natura *sui generis* della *ierofania* non viene mitigata dall'omogeneità, nello spazio e nel tempo, della struttura ierofanica e della sua dialettica. A predominare è il fatto che «il sacro si manifesta per mezzo di oggetti o di esseri che divengono tutt'altro senza tuttavia cessar di partecipare al loro ambiente naturale»³¹. Così il cielo, la terra, la radura, l'albero,

²⁶ Id., *Potenza e sacralità*, cit., pp. 162-163. Cfr. Id., *Il sacro e il profano*, cit., pp. 14-15.

²⁷ J. Ries, *Simbolo. Le costanti del sacro*, Opera omnia vol. IV/1, Jaca Book, Milano 2008, p. 39: «[...] Eliade ha elaborato una vera e propria ermeneutica dell'esperienza del sacro: in lui è la ierofania a diventare l'asse centrale. Questo nuovo punto di vista sembra decisivo, perché mette in evidenza il comportamento, le strutture di pensiero, la logica simbolica e l'universo mentale dell'*homo religiosus*».

²⁸ Cfr. M. Eliade, *Trattato*, cit., p. 3 ss.

²⁹ Cfr. *Ivi*, p. 8 ss.

³⁰ J. Ries, *L'uomo e il sacro*, cit., p. 300.

³¹ *Ivi*, p. 304.

la montagna o l'acqua rimangono ciò che naturalmente sono ma se hanno potuto fare sull'uomo l'effetto di qualcosa di terribile e meraviglioso è perché nello stesso tempo sono portatori di *qualcosa* di completamente diverso: il fenomeno naturale rimane tale ma il suo significato profondo sta in qualcosa di natura differente, in una realtà superiore. L'oggetto naturale e profano, a cui l'uomo è avvezzo per via della quotidianità, viene rivestito di una energia completamente differente, viene cioè *consacrato*, rivestito di *sacralità*, e immediatamente comincia a fungere da *mediatore*. Tuttavia, l'eccezionalità misteriosa comunicata dalla *ierofania* è pur sempre contenuta in una modalità che, per quanto possa essere particolare, presenta sempre la medesima struttura. Eliade vi distingue tre elementi caratterizzanti: l'oggetto naturale, la realtà trascendente e invisibile, l'oggetto mediatore cioè l'oggetto naturale rivestito di sacralità e dunque completamente rinnovato nel suo valore.

L'oggetto naturale è l'oggetto quale viene esperito nella normalità della nostra esperienza, in quell'ambito che Eliade indica come *profano*, dunque l'oggetto prima di ogni manifestazione e rivelazione.

La realtà trascendente e invisibile è *il Sacro assoluto*, il *tutt'altro*, la realtà suprema, declinabile in termini di spazio come il mondo degli dèi o il mondo sovraterreno da cui il nostro mondo naturale deriva, e in termini di tempo come il tempo primordiale, il tempo delle origini in cui tutto si è posto per la prima volta. È, in poche parole, ciò che da sempre gli uomini hanno indicato come Dio. *In sé* e dal punto di vista ontologico è l'elemento primo per importanza.

Inevitabilmente, *quoad nos* e al livello dell'esperienza religiosa in cui si pone il culto, l'attenzione si sposta sul terzo elemento perché è in esso che si realizza concretamente la *ierofania* e il rapporto con il divino può diventare concreto pur rimanendo indiretto³². Da questo punto di vista l'elemento mediatore è il cuore di ogni *ierofania*. Nell'oggetto naturale, rivestito per mezzo di una consacrazione – atto divino o rituale – di una dimensione nuova, il sacro si incarna divenendo realtà manifestata e contenuto rivelato dell'oggetto attraverso cui si esprime. A porsi in primo piano è, in tal modo, la *dimensione sacrale* dell'oggetto naturale trasformato in mediatore. Questa nuova dimensione è resa possibile e viene realizzata solo dalla *ierofania* cioè dall'*irruzione del sacro*. Grazie a questo *atto* divino o di origine divina un oggetto, uno spazio, o un periodo di tempo, vengono separati dagli altri ed elevati al livello della *sacralità*.

L'uomo occidentale moderno prova un certo disagio di fronte a talune forme di manifestazione del sacro: gli è difficile accettare il fatto che, per certi esseri umani, il sacro possa manifestarsi nelle pietre o negli alberi. Ma non si tratta di venerare la pietra o l'albero *in sé stessi*. La pietra sacra, l'albero sacro non sono adorati in quanto tali; lo sono, invece, proprio per il fatto che sono *ierofanie*, perché “mostrano” qualcosa che non è più né pietra né albero, ma il *sacro*, il *ganz andere*.³³

Eliade sottolinea il carattere paradossale di ogni ierofania dal momento che un oggetto diventa *un'altra cosa* eppure, nello stesso tempo, rimane sé stessa³⁴. Ma questa situazione

³² *Ivi*, p. 507: «Agli occhi dell'uomo, il primo elemento è l'oggetto o l'essere per mezzo del quale il sacro si manifesta».

³³ M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 15.

³⁴ Cfr. *Id.*, *Trattato*, cit., p. 31: «[...] il sacro si manifesta in un oggetto *profano*. [...] questa paradossale coincidenza del sacro e del profano, dell'essere e del non-essere, dell'assoluto e del relativo, dell'eterno e del divenire, è quanto rivela ogni ierofania, anche la più elementare. [...] Questa coincidenza fra sacro e profano produce, di fatto, una rottura di

per noi paradossale è l'unica in cui è possibile che si realizzi l'*irruzione del sacro*. Ciò ha come conseguenza diretta l'apertura del nostro spazio profano che viene messo in contatto con un mondo trascendente e sacro e la rottura del flusso normale del tempo per essere ricondotti al tempo sacro dei primordi. «L'irruzione del sacro [...] dà luogo a una rottura di livello, apre la via di comunicazione tra i livelli cosmici (Terra e Cielo) e facilita il passaggio, ontologicamente, da un modo di essere all'altro»³⁵. In questo modo l'esperienza umana si apre verso l'alto, lo spazio trova un suo *centro* e il tempo è riconnesso alla sua *origine* sempre riattuantesi; l'esistenza trova il proprio ordine e l'uomo si sente immerso nella pienezza ontologica della *realtà*.

Tenendo conto di quanto appena detto e volendo provare a comprendere in maniera più approfondita l'esperienza religiosa tentando anche di scandagliare le radici etimologiche del termine *sacro*, veniamo ricondotti fino all'antico termine latino *sakros*. Esso, però, si riallaccia ad un'eredità indoeuropea ancora più antica in cui, in merito a tutto ciò che riguarda la sfera del sacro, si riscontra costantemente la radice *sak-*³⁶. Presso tutti i popoli di origine indoeuropea il vocabolario del sacro si è venuto a formare a partire da questa radice e, man mano che si andava arricchendo nel corso del tempo, ha espresso «un insieme di idee e di concezioni di cui questi popoli si sono serviti per comprendere l'universo, il cosmo e per situare la condizione umana nel cosmo»³⁷. In tal modo la semantica storica ci aiuta a comprendere che a questo radicale indoeuropeo si ricollega originariamente un profondo senso di *realtà*: *sak-* significa innanzitutto *esistere, essere reale*. Il verbo latino *sancire*, da cui derivano *sacer* e *sanctus*, significa proprio *conferire validità, realtà, far sì che qualcosa esista*. Torna, allora, in evidenza il fenomeno primordiale, il *phàinesthai*: il sacro riguarda innanzitutto l'apparire delle cose, «equivale a *potenza* e, in fin dei conti, alla *realtà* per eccellenza. Il sacro è saturo d'essere. Potenza sacra significa *realtà, perennità ed efficacia insieme*»³⁸. «Il sacro è forte, potente perché è *reale, efficace e duraturo*. L'opposizione sacro-profano si traduce spesso in una opposizione fra il *reale* e l'*irreale* o lo *pseudoreale*»³⁹ Per questo motivo il sacro esperito nelle cose che appaiono ha da sempre spinto l'uomo alla ricerca del fondamento della *realtà* perché è stato perennemente percepito come quella qualità profondamente misteriosa che rende la *realtà reale*, che conferisce l'essere e la *realtà* alle cose. È corretto, allora, dire con Eliade che «*il sacro è il reale per eccellenza*» in quanto viene vissuto e percepito come origine, fonte e sostegno di tutte le cose che appaiono.

Il sacro è il *reale* per eccellenza, potenza ed efficienza insieme, sorgente di vita e fecondità. Il desiderio dell'uomo religioso di vivere *nel sacro* equivale infatti al desiderio di sistemarsi in una *realtà*

livello ontologico. Qualsiasi ierofania la implica, perché ogni *ierofania* manifesta la coesistenza delle due essenze opposte: sacro e profano, spirito e materia, eterno e non-eterno».

³⁵ Id., *Il sacro e il profano*, cit., p. 45.

³⁶ Cfr. J. Ries, *L'uomo e il sacro*, cit., pp. 4, 343 ss., 384 ss., 613.

³⁷ *Ivi*, p. 384.

³⁸ M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 15. È stata questa intuizione a spingere Eliade a prendere posizione contro l'eccessiva importanza data al concetto di *mana* come forza impersonale. Cfr. Id., *Potenza e sacralità*, cit., p. 168: «Il problema deve porsi in termini ontologici: quanto *esiste*, quanto *reale* da una parte, e quanto *non esiste* dall'altra – non in termini *personale-impersonale, corporeo-incorporeo*, concetti che nella coscienza dei “primitivi” non hanno la precisione acquisita nelle culture più evolute. Quanto è provvisto di *mana* esiste sul piano ontologico, quindi è efficace, fecondo, fertile».

³⁹ Id., *Potenza e sacralità*, cit., p. 169.

oggettiva, di non venire paralizzato dal relativismo senza fine delle esperienze puramente soggettive, di vivere in un mondo reale ed efficiente, non nell'illusione.⁴⁰

In tal senso non si sbaglia sostenendo che per l'*homo religiosus* «essere e *sacrum* coincidono: l'uomo esiste perché [e fintantoché] rimane nell'orizzonte di ciò che è sacro», e ciò è vero al punto che «il sacro non rappresenta una convinzione che si può avere o no, ma una modalità di esistenza tanto individuale quanto collettiva: è una *modalità ontologica* che prescinde dalle convinzioni personali»⁴¹. Le differenze portate dalle molteplici religioni affermatesi nella storia «esprimono in forme differenti un *unico radicamento* in una realtà considerata vera sopra ogni altra cosa», e questo perché «è la Realtà, e il *sensus realitatis*, a dare [...] a ogni religione il suo orizzonte ultimo di senso»⁴².

Ogni *ierofania* ci dà conferma che ciò che essa lascia intravedere riguarda, allora, il reale e il suo fondamento. Tramite la radice *sak-* viene lentamente alla luce un linguaggio con cui l'uomo tenta di esprimere la struttura fondamentale del reale esperita nelle cose: «attraverso il vocabolario del sacro, i popoli indoeuropei d'Asia e d'Europa hanno cercato di capire e di esprimere le strutture della realtà, l'ordine fondamentale delle cose e degli esseri»⁴³. L'uomo, a partire da un certo momento del suo sviluppo storico, ha cercato con forza di esprimere e raccontare la propria esperienza del sacro perché riconosceva in essa il centro di tutta la sua esistenza. Non è questo il luogo per descrivere dettagliatamente l'evoluzione dall'*Homo habilis* all'*Homo sapiens* come una evoluzione culturale in cui l'uomo dimostra chiaramente di essere un *homo religiosus*⁴⁴. È sufficiente sottolineare come da prestissimo, da molto prima di quanto si possa presumere, l'uomo vive una esperienza esistenziale del sacro, anzi possiamo dire che ha cominciato a vivere questa esperienza nello stesso momento in cui ha cominciato ad essere uomo. Non si tratta, cioè, di qualcosa di sopraggiunto in un dato momento storico e a partire da condizioni particolari, magari esclusivamente di ordine economico-sociale come una sorta di sovrastruttura, ma di un fatto connaturato all'uomo e al suo rapporto con il mondo e dunque di una «*esperienza religiosa fondamentale*»⁴⁵. Ciò ci porta a comprendere che non può trattarsi affatto di un prodotto umano, di una sua invenzione, tutt'altro. E poiché «l'*homo religiosus* è l'*homo realitatis* perché considera la propria vita religiosa [...] quanto di più reale c'è nella realtà»⁴⁶, non appena è stato capace di lasciare tracce durature del proprio vissuto fino poi ad esprimersi con la parola, egli ha descritto la propria esperienza

⁴⁰ Id., *Il sacro e il profano*, cit., pp. 23-24. Cfr. Id., *La nostalgia delle origini*, cit., p. 7: «È difficile immaginare come la mente umana possa funzionare senza la convinzione che esista qualcosa di irriducibilmente *reale* nel mondo, ed è impossibile immaginare come potrebbe sorgere la consapevolezza o coscienza, se non conferendo un *significato* alle tendenze e alle esperienze dell'uomo. La consapevolezza di un mondo reale e significativo è intimamente connessa alla scoperta del sacro ed attraverso tale esperienza lo spirito umano ha afferrato la differenza tra ciò che si rivela reale, potente, significativo e ciò che non lo è [...]».

⁴¹ P. Stagi, *La nascita del sacro*, cit., p. 62. Cfr. anche *ivi*, pp. 22-23, 39, 50-51, 59 ss.

⁴² *Ivi*, p. 9.

⁴³ J. Ries, *L'uomo e il sacro*, cit., p. 385.

⁴⁴ Cfr. J. Ries (a cura di), *Trattato di antropologia del sacro*, vol. I, *Le origini e il problema dell'Homo religiosus*, Jaca Book, Milano 1989; E. Anati, *Le radici della cultura*, Jaca Book, Milano 1992; F. Facchini, P. Magnani (a cura di), *Miti e riti della preistoria. Un secolo di studi sull'origine del senso del sacro*, Jaca Book, Milano 2000; F. Facchini, *Origini dell'uomo ed evoluzione culturale. Profili scientifici, filosofici, religiosi*, con una prefazione di Y. Coppens, Jaca Book, Milano 2004.

⁴⁵ J. Ries, *L'uomo e il sacro*, cit., p. 26.

⁴⁶ P. Stagi, *La nascita del sacro*, cit., p. 122.

della *ierofania*, e quindi anche del rapporto e del dialogo con il divino, per mezzo di termini che possiamo far risalire alla radice *sak-*.

3. La volta celeste

Nei suoi studi Eliade ha sempre sottolineato che oltre al dominante senso di realtà, un ulteriore tratto distintivo dell'esperienza del sacro è la percezione della *trascendenza*: «Qualunque sia il contesto storico nel quale è immerso, l'*homo religiosus*, crede sempre che esista una realtà assoluta, il *sacro*, che trascende questo mondo, in questo mondo si manifesta e perciò stesso lo santifica e lo rende reale»⁴⁷. In seguito Ries ha ripreso questa idea che ha così assunto una posizione centrale anche nel suo pensiero: «L'*homo religiosus* scopre il sacro perché esso si manifesta. Con questa scoperta l'uomo raggiunge la certezza dell'esistenza di una realtà che trascende questo mondo»⁴⁸. Solo grazie alla manifestazione di questa *Trascendenza* il nostro mondo trova la propria dimensione reale, il proprio orientamento e il proprio compimento. Perciò il *phàinesthai*, l'apparire delle cose, mostra all'uomo la realtà piena del proprio valore intrinseco, ma questa realtà si presenta immediatamente anche come portatrice di un valore *altro*, apre una porta su un'altra dimensione, originaria e fondante. «All'uomo, nella misura in cui non è puro soggetto del conoscere e dell'agire, bensì un essere vivente, non solo si rivela il reale come reale, ma ancora qualcosa che ne è al di là, una realtà più profonda»⁴⁹.

Non un enorme sforzo razionale, ma la semplice contemplazione della volta celeste ha fatto sorgere, in origine, l'esperienza religiosa della trascendenza come dimensione e significato dell'altezza infinita del cielo.

Tutto questo si deduce dalla semplice contemplazione del Cielo; sarebbe però un grave errore considerarla una deduzione logica, razionale. La categoria trascendente dell' "altezza", dell'ultraterreno, dell'infinito, si rivela all'uomo tutto, alla sua intelligenza non meno che alla sua anima. Il simbolismo è un dato immediato della coscienza totale, vale a dire dell'uomo che scopre di essere uomo, che prende coscienza della propria posizione nell'Universo; queste scoperte primordiali sono legate al suo dramma in modo tanto organico che lo stesso simbolismo determina sia l'attività del subconscio, sia le più nobili espressioni della sua vita spirituale. Insistiamo dunque su queste distinzioni: se il simbolismo e il valore religioso del Cielo non sono dedotti, in modo logico, dall'osservazione calma, obiettiva della volta celeste, non sono tuttavia prodotto esclusivo dell'affabulazione mistica e delle esperienze irrazionali religiose. Ripetiamolo: il Cielo rivelò la propria trascendenza prima di venir valorizzato religiosamente. Il Cielo "simboleggia" la trascendenza, la forza, l'immutabilità, semplicemente con la sua esistenza. *Esiste perché è alto, infinito, immutabile, potente.*⁵⁰

⁴⁷ M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 128.

⁴⁸ J. Ries, *L'uomo e il sacro*, cit., p. 16.

⁴⁹ W.F. Otto, *Il poeta e gli antichi dèi*, cit., p. 44. Cfr. P. Stagi, *La nascita del sacro*, cit., pp. 121-122: «L'uomo non è più caratterizzato dalla conoscenza di se stesso e del mondo circostante, ma riesce a leggere in ciò che vede concretamente ciò che non si vede, ciò che gli sfugge. In questa condizione "transfisica" l'umanità persiste ancora oggi [...] nonostante l'apparente cultura materialista. [...] l'*homo religiosus* [...] è colui che legge dietro al mondo degli oggetti un mondo ancora più reale, il mondo del sacro».

⁵⁰ M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, cit., pp. 38-39. Cfr. Id., *Il sacro e il profano*, cit., p. 76: «Non si tratta di un'operazione logica, razionale. La categoria trascendente di "altezza", di "ultraterreno", di infinito si rivela all'uomo nella sua interezza, sia alla sua intelligenza che alla sua anima. È una totale presa di coscienza dell'uomo: di fronte al Cielo scopre insieme alla incommensurabilità divina la sua situazione nel Cosmo. Il Cielo, *per il suo stesso modo d'essere*, rivela la trascendenza, la forza, l'eternità. *Esiste in maniera assoluta*, perché è *alto, infinito, eterno, potente*». Cfr. J. Ries, *L'uomo e il sacro*, cit., p. 388.

La scoperta della Trascendenza attraverso la contemplazione del Cielo è stata la prima esperienza del Sacro alle origini della vita umana e la volta celeste, con le sue manifestazioni, è divenuta quindi un simbolo primordiale e universale, strettamente legato a questa esperienza. Ciò fa dire a Ries che «questa esperienza rudimentale del sacro sembra essere l'esperienza fondante della coscienza religiosa dell'uomo»⁵¹. La stessa struttura della volta celeste, che dalla sua altezza infinita abbraccia tutto con il suo movimento rotatorio, ospitando il sole fonte di vita e di luce, illuminando la notte con la luna e il suo manto di stelle e generando ogni altro fenomeno celeste in una miriade di forme e colori, stimola nell'uomo stupito l'esperienza religiosa e suggerisce l'idea della trascendenza che lo storico delle religioni può documentare presso svariati popoli. In particolare, alla *ierofania* della volta celeste è legata l'affermazione di una Divinità Suprema, di un Essere Supremo, ciò in cui risiede la sfera dell'*essenziale* da cui procede e deriva l'esistenza del tutto⁵². Il simbolo primordiale uranico, dato immediato della coscienza, è veicolo di un significato ulteriore e costituisce una vera *rivelazione* che porta con sé «un'esperienza naturale di credenza che il cielo fisico articola, senza rumore di parole, intorno a noi, per ognuno»⁵³.

Esiste un elemento invisibile percepito dall'uomo: il divino, il numinoso, dalla parola latina *numen*, divinità, il Trascendente, una Realtà, una Forza. Per parlare di questo elemento invisibile e trascendente, l'uomo ha inventato molti nomi. Il più corrente è Dio, Divinità, dalla radice indoeuropea *diu-* che designa un essere luminoso celeste.⁵⁴

In particolare, l'attributo dell'onnipotenza della Realtà trascendente ci chiarisce il contenuto dell'intuizione primitiva dell'Essere Supremo come *creatore, eterno, fondatore e custode di norme e istituzioni*⁵⁵. «Tutti gli Dèi Celesti dei "primitivi" possiedono attributi e prerogative che ne denotano la loro intelligenza, la loro scienza, la loro "saggezza". Il Dio Celeste *vede* tutto e, di conseguenza, sa tutto – questa scienza di ordine soprannaturale è in se stessa una *forza*»⁵⁶. Sarebbe questo, secondo gli studi condotti da Eliade, il significato ultimo di ogni esperienza religiosa autentica: l'intuizione di un Dio creatore, trascendente, onnisciente e onnipotente, sovrano universale e garante dell'ordine del cosmo⁵⁷.

⁵¹ J. Ries, *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, cit., p. 65. Cfr. M. Eliade, *Trattato*, cit., p. 37 ss; G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, cit., p. 44 ss; J. Vidal, *Sacré, symbole, créativité*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1990, trad. it. di G. Cicanti, *Sacro, simbolo, creatività*, Jaca Book, Milano 1992, p. 217: «Tutto avviene come se l'esperienza del sacro fosse da principio fondata su un'esperienza del cielo fisico, della sua maestà, dalla sua ampiezza, della sua apertura. Questo dato immediato, che è un simbolismo del cielo, mette in opera degli spazi infiniti dietro una qualità infinita di presenza, una forza, un'autorità, una superiorità. È un "al di sopra"».

⁵² Cfr. M. Eliade, *Aspects di mythe*, Gallimard, Paris 1963, trad. it. di G. Cantoni, *Mito e realtà*, Borla, Roma 1993, pp. 123-124.

⁵³ J. Vidal, *Sacro, simbolo, creatività*, cit., p. 216.

⁵⁴ M. Eliade, *Trattato*, cit., p. 387.

⁵⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 37-40. Circa la scoperta dell'idea di un *Essere Supremo* e la vicenda della conseguente controversia tra W. Schmidt e R. Pettazzoni, dibattito poi ripreso da M. Eliade, cfr. J. Ries, *Simbolo*, cit., pp. 91-99.

⁵⁶ *Id.*, *Potenza e sacralità*, cit., p. 173.

⁵⁷ Cfr. *Id.*, *Trattato*, cit., pp. 55 ss.; *Id.*, *Il sacro e il profano*, cit., p. 77: «Il Dio supremo indoeuropeo *Diēus* indica sia l'epifania celeste che il sacro (vedi il sanscrito *div*, "brillare", "giorno"; *dyaus*, "cielo, "giorno"; *Dyaus*, dio indiano del cielo), Zeus, Giove conservano tuttora nei loro nomi il ricordo della sacralità celeste». A conferma di ciò nel *Trattato*, cit., p. 65, Eliade scrive: «Certo è che l'indiano *Dyaus*, l'italico *Juppiter*, l'ellenico *Zeus*, come il dio germanico *Tyr-Zio*, sono forme storiche, evolute, di questa divinità celeste primordiale e rivelano perfino nei loro nomi il binomio originario "luce (giorno)", "sacro"».

Nel dato primordiale della ierofania della trascendenza, l'uomo arcaico scopre l'Essere Supremo, creatore, buono, eterno, fondatore di istituzioni e custode delle norme. Così grazie ai suoi rapporti con il cielo, l'uomo delle origini ha avuto la rivelazione della trascendenza e della potenza del sacro: l'Essere Supremo, personaggio divino primordiale e creatore.⁵⁸

È tanto imponente tutto ciò nell'esperienza dell'*homo religiosus*, a tutte le latitudini, che alcuni storici delle religioni si sono spinti a parlare di un «monoteismo primordiale», conseguenza di una rivelazione primordiale veicolata dalla visione del cielo. Una sorta di «anelito monoteista» sotteso e implicito anche in tutte le religioni sviluppatasi in seguito secondo una configurazione politeistica.

Questa forma, del Tutto elementare, semplice, fragile, difficile da mettere in opera, di una concezione implicita del Dio finalmente unico, è legata alla messa in opera del cielo, all'attuazione simbolica del cielo fisico. Se vi è un monoteismo primordiale, esso è legato alla verità di quel simbolo.⁵⁹

È da notare però che, stando così le cose, il *Sacro*, la realtà suprema trascendente, per manifestarsi deve necessariamente limitarsi. Ogni *ierofania* è determinata da questa limitazione che le è strutturale. Al fine di manifestarsi, il Trascendente – realtà infinita – accetta di essere contenuto da un essere naturale che, per quanto ampio possa essere, è pur sempre realtà finita e contingente.

Le forme e i mezzi della manifestazione del sacro variano da un popolo all'altro, da una civiltà all'altra, ma resta sempre il fatto paradossale – cioè inintelligibile – che il *sacro* si manifesta e, di conseguenza, si *limita* e cessa così di essere *assoluto*. [...] se ammettiamo che tutte le manifestazioni del sacro si equivalgono, che la più umile ierofania e la più terrificante teofania presentano la medesima struttura e si spiegano con la medesima dialettica del sacro, comprendiamo allora che non esiste rottura essenziale nella vita religiosa dell'umanità. [...] Il grande mistero consiste nel *fatto stesso che il sacro si manifesta*; poiché [...] manifestandosi, il sacro si *limita* e si “storicizza”. Realizziamo fino a che punto il sacro si limiti manifestandosi in una pietra. Ma siamo inclini a dimenticare che Dio stesso accetta di limitarsi e di storicizzarsi incarnandosi in Gesù Cristo. Questo è, lo ripetiamo, il grande mistero, il *mysterium tremendum*: il fatto che il sacro accetta di limitarsi.⁶⁰

L'uomo, pieno di stupore, si accorge di questa drammatica sproporzione tra contenitore e contenuto, tra il significato infinito che si manifesta e il segno finito in cui si manifesta e che, nonostante la sua finitezza, viene tuttavia rivestito di sacralità. Non è il divino in quanto tale ad essere misterioso; non è misterioso *in sé*, ma solo *per noi* che non siamo in grado di abbracciare totalmente la sua infinitezza né di esaurirla⁶¹. È la limitatezza e la contingenza della nostra situazione esistenziale e dei nostri mezzi conoscitivi che, permettendo solo una esperienza mediata del soprannaturale, ci pone di fronte al divino che per manifestarsi deve nascondersi nelle fattezze dell'oggetto

⁵⁸ J. Ries, *L'uomo e il sacro*, cit., p. 645.

⁵⁹ J. Vidal, *Sacro, simbolo, creatività*, cit., pp. 217-218.

⁶⁰ M. Eliade, *Potenza e sacralità*, cit., pp. 163-164; cfr. Id., *Trattato*, cit., pp. 28-29: «[...] il sacro si manifesta sempre per mezzo di qualche cosa; che questo *qualche cosa* (da noi chiamato “ierofania”) sia un oggetto del mondo immediato o un oggetto dell'immensità cosmica, una figura divina, un simbolo, una legge morale, o perfino un'idea, non ha importanza. L'atto dialettico rimane lo stesso: la manifestazione del sacro per mezzo di qualche cosa diversa da esso; il sacro appare in oggetti, miti o simboli, però mai tutto intero, mai in modo immediato e nella sua totalità. [...] in tutti questi casi, il sacro, nel manifestarsi, si è limitato e incorporato».

⁶¹ Cfr. R. Guardini, *Hölderlin*, cit., pp. 380-381.

mediatore e quindi sacro. Oltre che mediata, la nostra esperienza del Sacro non può che essere anche discontinua. La «discontinuità della sperimentazione del sacro»⁶² è una costante drammatica dell'esperienza umana riscontrabile in tutta la storia delle religioni. Tra le nostre limitate possibilità non c'è evidentemente quella di permanere senza interruzioni nella sacralità. Dal momento che si riferisce al sacro come Assoluto, questa esperienza può essere realizzabile umanamente solo per un breve periodo. Si comprende allora il ruolo e il valore dei tempi liturgici e delle festività che scandiscono il ciclo del tempo profano nella cui normalità non è possibile vivere il Sacro. Infatti, il tempo consacrato dal rito permette, in un certo senso, l'amplificarsi, seppur momentaneo, delle forze umane perché «la realtà assoluta è impossibile da sopportare nell'attuale condizione umana»⁶³.

Perfino il sacerdote si crea una condizione spirituale del tutto particolare, quando compie un rituale o un mistero – e poi ritorna al suo stato di tutti i giorni, profano. Il “sacro”, essendo totalmente diverso dal profano, non può essere sopportato dall'uomo in continuità. In alcuni testi indiani si dice che il brahmano che “non discende per tempo dallo stato sovrumano che gli crea il sacrificio”, è ucciso sul posto – è ucciso proprio dalla forza sacra, che la sua povera natura creata, limitata, non può sopportare.⁶⁴

In realtà, è lo stesso Sacro Trascendente che permette e realizza l'esperienza eccezionale di un'apertura verso l'alto altrimenti per l'uomo impossibile. Però, pur aprendo a una dimensione infinita, questa esperienza nello stesso tempo nasconde perché nessuno oggetto consacrato né alcun rito può pretendere di esaurire il significato infinito e quindi sempre trascendente del Sacro Divino.

4. Livelli e dimensioni del sacro

Questo ci conduce al cuore della nostra questione facendoci comprendere come un'ulteriore e fondamentale caratteristica del sacro – potenza reale e indice di trascendenza – sia proprio il suo manifestarsi in molteplici modi e a livelli differenti. Eliade non ha mancato di sottolinearlo: «presso i “primitivi”, come presso i moderni, il sacro si manifesta sotto una molteplicità di forme e di varianti», pertanto «è necessario tenere sempre conto del fatto che il sacro si manifesta sotto modalità molteplici, a livelli diversi»⁶⁵. Così, ciò che in precedenza abbiamo indicato con il concetto di *deinòn* viene ad essere ricompreso in una concezione del sacro più ampia. Dietro la forza di impatto del *deinòn* si nasconde una più complessa sfaccettatura dell'esperienza religiosa o, a dir meglio, il *deinòn* – dal momento che essere e sacro coincidono – apre a modalità esperienziali differenti a seconda del livello ontologico in cui l'*homo religiosus* è posto dalla sua stessa esperienza. «Certamente, il sacro si manifesta sempre come una *forza*, ma vi sono grandi differenze di livello e di frequenza fra queste manifestazioni»⁶⁶ che riguardano e sono livelli dell'essere e dunque ordini differenti di realtà.

⁶² M. Eliade, *Mitul Reintegrării*, Editura Vremea, București 1942, trad. it. di R. Scagno, *Il mito della reintegrazione*, Jaca Book, Milano 2002, p. 88.

⁶³ *Ivi*, p. 89.

⁶⁴ *Ivi*, p. 88.

⁶⁵ Id., *Potenza e sacralità*, cit., p. 169.

⁶⁶ *Ivi*, p. 172.

Tenendo conto di questa notazione fondamentale è possibile procedere ulteriormente nella riflessione per cercare di chiarire meglio il senso di *sacro* dal momento che, in forza di quanto detto, si può cogliere in questo termine una sfumatura di significati diversi che, descrivendo vari livelli o dimensioni di esperienza, pongono una differenza tra il concetto di *sacro*, inteso in un senso più ampio, e il concetto più preciso di *divino/divinità*. Se si guarda al vocabolario del sacro elaborato dalla cultura ellenica, il termine a cui dobbiamo far riferimento è *hagnòs*. Ora però, questo termine, pur restando sempre nella sfera di esperienza del sacro, presenta significati diversi. In un primo senso, che è sicuramente il suo senso più elevato, con *hagnòs* si vuole intendere il sacro quale caratteristica propria della divinità. Siamo così di fronte al *Sacro di maestà*, al *Sacro divino*. L'uomo che ne ha la percezione è consapevole di trovarsi di fronte alla presenza di una divinità, di quella *maiestas* che si afferma con una potenza dalla superiorità schiacciante⁶⁷. Questo è un concetto per noi abbastanza ovvio. Cosa può esserci di più sacro, di più elevato e intoccabile, del divino stesso, della *Realtà* per eccellenza? Sempre a partire dalla stessa radice *hag* e sempre per indicare il sacro come elevatezza della *maestà divina*, oltre al termine *hagnòs* si registra anche il termine *hàgios* che insiste sulla grandezza soprannaturale di Dio. In questo senso il suo utilizzo godrà di una sempre maggiore preferenza, nella commedia attica, in Platone e, successivamente, in epoca ellenistica, divenendo il principale aggettivo per esprimere la trascendenza divina⁶⁸.

Nello stesso tempo, però, sempre con l'aggettivo *hagnòs* vengono indicati anche tutta una serie di fenomeni, di luoghi e di oggetti concreti che appartengono alla comune esperienza umana ma che, per una serie di motivi, divengono *eccezionali* e rientrano, pertanto, nella sfera del rituale e del culto e quindi del sacro vissuto. Alcuni luoghi, boschi o fiumi o alcuni monti, l'olio utilizzato per i sacrifici o l'incenso, gli oggetti offerti come *ex voto* oltre che, ovviamente, gli altari e i santuari, vengono tutti indicati in Grecia con l'aggettivo *hagnòs*. È evidente che ci troviamo però di fronte a delle realtà differenti rispetto alla *maiestas* suprema. Il sacro presenta, quindi, due livelli differenti eppure connessi e, per l'esperienza che l'uomo ne può fare, interdipendenti. Se per il primo e superiore livello si è utilizzata, seguendo Ries, l'espressione *Sacro divino*, per il secondo livello può essere utilizzata l'espressione *sacro di consacrazione*⁶⁹, perché tutti i luoghi e i fenomeni cui si faceva cenno sono direttamente dipendenti dal divino: si riferiscono ad esso perché da esso vengono consacrati e tale consacrazione costituisce e fonda la loro particolare realtà. Si afferma, così, un doppio carattere del sacro: *Sacro divino* o di maestà e *sacro di consacrazione* o rituale⁷⁰.

Ovviamente tutto ciò riguarda principalmente il punto di vista dell'essere umano perché l'esperienza di incontro con il divino di cui l'uomo è capace non è mai una

⁶⁷ Il termine, infatti, che risale alla radice indoeuropea *hag*, è un aggettivo verbale di *hàzesthai* che rimanda alla percezione del soprannaturale. Cfr. J. Ries, *L'uomo e il sacro*, cit., p. 4 e 112; D. Burzo, *Deinòn*, cit., p. 8.

⁶⁸ Cfr. J. Ries, *L'uomo e il sacro*, cit., pp. 116, 123, 428-429.

⁶⁹ Cfr. *Ivi*, p. 113 e 359.

⁷⁰ Cfr. *Ivi*, p. 428: «L'aggettivo verbale greco *hagnos*, che troviamo già nell'*Odissea* di Omero, sta ad indicare innanzitutto il sacro di maestà o sacro divino, in presenza del quale l'uomo prova un rispetto frammisto a timore religioso. Nel culto e nel rituale, l'aggettivo si applica agli oggetti e ai luoghi divenuti proprietà degli dèi: l'olio dei sacrifici, le acque lustrali, i santuari, gli altari, i boschi e i campi. È il sacro di consacrazione. Il fedele prova il bisogno di rendersi degno di avvicinarsi ai luoghi sacri e agli dèi. Deve dunque tenersi lontano da ciò che lo potrebbe insozzare. La nozione di *hagneia*, che deriva dal sacro di maestà e dal sacro rituale, designa una purezza religiosa che non è soltanto purezza morale, ma una purezza ottenuta grazie all'azione della divinità. Il sacro di maestà e il sacro di consacrazione portano l'uomo a uno stato di purezza che si rivela come sacro di separazione».

esperienza diretta. Come già si diceva, il Sacro divino, non si manifesta mai allo stato puro ma sempre attraverso una differenziazione di livelli e quindi attraverso qualcosa di diverso da se stesso; si pone come una realtà che dipende da un ordine diverso da quello naturale in cui si rende concreto per l'uomo il quale non ha e non può avere un contatto immediato con il divino. Si tratterà sempre di una *esperienza mediata* che colloca l'individuo proprio nel punto in cui questi due livelli, il naturale e il trascendente, si intersecano. All'uomo è possibile entrare in rapporto con la causa suprema che santifica e rende reale il mondo partecipando a tale santificazione. Da ciò deriva il proprio senso il *culto* in cui l'oggetto e lo spazio naturali, e l'uomo insieme ad essi, divengono il punto in cui si realizza la dialettica e la polarità tra *Sacro divino* e *sacro di consacrazione*. Possiamo indicare questo particolare livello del sacro anche con il concetto di *sacralità* che, per una maggiore genericità, si distingue dal sacro come realtà suprema, cioè come Dio. «Potenza e sacralità si implicano a vicenda»⁷¹. Ciò vuol dire che la potenza colta dall'uomo, la quale riveste di una dimensione e di un valore nuovi la realtà dell'oggetto, «appartiene a un ordine diverso da quello naturale»⁷², l'ordine appunto del Sacro divino. Infatti, «la potenza si situa sempre all'interno dell'ordine ontologico e trova la sua origine nella trascendenza»⁷³. In altre parole, per la *sacralità* da cui è avvolto, l'oggetto consacrato trova un posto particolare nella gerarchia dell'essere che contraddistingue il reale e al vertice della quale si coglie la Trascendenza di Dio. L'uomo è posto di fronte alla *dimensione sacrale* dell'oggetto naturale prodotta dalla consacrazione quale atto di Dio, realtà suprema che si manifesta limitandosi in una esperienza naturale; egli esperisce innanzitutto la sacralità di oggetti, luoghi o gesti del tutto naturali e solo attraverso di essi può arrivare ad esperire Dio.

Hagnòs ha un senso fondamentale di consacrazione: l'uomo ha colto il carattere *sui generis* e inviolabile dei luoghi in cui accadono gli avvenimenti soprannaturali e, nel suo timore sacro, ha messo questi luoghi in rapporto con la divinità. Il sacro di maestà si situerebbe storicamente al termine di una riflessione sul sacro di consacrazione. Così [...] per gli antichi Greci, il sacro è posto in relazione con gli dèi, sia in ordine alla maestà divina, sia per relazione alla consacrazione, ovvero [...] per il timore degli uomini in presenza di avvenimenti soprannaturali.⁷⁴

L'oggetto, che al di là della propria apparente normalità e naturalezza – o, meglio, proprio attraverso di esse – viene rivestito di *sacralità*, è sacro senza mai rischiare di coincidere e confondersi con *il Sacro* che rimane una realtà trascendente, *il tutt'altro*. In questo senso, attribuendo ad oggetti e luoghi diversi lo stesso aggettivo – *hagnòs* – che si usa anche per il divino trascendente, si vuole indicare che essi sono rivestiti del carattere divino soprannaturale. Ma se tali oggetti divengono eccezionali è solo perché sono portatori di un carattere e di un valore soprannaturale che li mette in relazione con il divino da cui ricevono la loro *consacrazione*. Si tratta di una parte più o meno ampia della realtà concreta che viene segnata dal carattere di soprannaturalità a causa della sua appartenenza al divino. In questa parte di realtà il *Sacro divino* ha scelto di rendersi visibile e per tale motivo essa viene riservata a Dio e quindi diviene inaccessibile e intoccabile per l'uomo nella sua dimensione profana.

⁷¹ Id., *Mito e rito. Le costanti del sacro*, Opera omnia vol. IV/2, Jaca Book, Milano 2008, p. 307.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ivi*, p. 318.

⁷⁴ J. Ries, *L'uomo e il sacro*, cit., pp. 115-116.

L'aggettivo *hagnòs*, nel suo senso derivato di sacro di consacrazione, si avvicina e si ricollega ad un altro aggettivo: *hieròs*. Questo termine non viene mai utilizzato per indicare le divinità in quanto tali, ma solo per la *potenza* che si concretizza e manifesta nelle loro azioni. Un oggetto, un luogo o i gesti rituali del culto, sono resi sacri, *consacrati*, per la partecipazione alla potenza della divinità. L'aggettivo indica, così, una partecipazione all'azione divina che è proprio ciò che, attraverso il rivelarsi divino, rende eccezionale qualcosa che rientra per sua natura nella sfera normale dell'esistenza. Ciò che viene definito *hieròs* è tale in quanto in esso si manifesta una *potenza* che ha la propria scaturigine in un atto divino. Quindi, tutto ciò che viene qualificato da questo aggettivo rientra nella sfera del divino perché la sua esistenza si realizza nella dimensione della relazione con gli dèi. Possiamo allora dire che *hieròs*, a differenza di *hagnòs* e del suo doppio significato, esprime propriamente e in maniera univoca la *sacralità* delle cose di cui l'uomo fa esperienza.

L'epiteto qualifica anche la natura sotto il suo aspetto di consacrazione alla divinità, o come partecipe alla sfera dell'azione divina. In Esiodo, la luce irradiante e la terra carica di frutti e di messi sono *hiera*. Il greco le pone in relazione con l'azione creatrice degli dèi. Egli considera alla stessa maniera certe città, certe isole, terre e fiumi. Vi vede un rapporto con la potenza degli dèi. È in questo rapporto con la potenza divina che bisogna cercare la nozione di consacrazione [...].⁷⁵

L'ovvia conseguenza è che nell'uso *hieròs* «diventa il significante preferito del sacro culturale»⁷⁶ e ne è la prova il fatto che, nel tempo, il suo utilizzo si estende sempre più per riferirsi ai templi, ai santuari o ai giochi dedicati agli dèi e in seguito, in epoca ellenistica, viene sempre più utilizzato nel culto offerto ai sovrani⁷⁷. A tal proposito è rilevante notare il fatto che i traduttori greci della Bibbia abbiano scelto *hàgios* come termine per designare il sacro proprio per il suo chiaro riferimento ad una dimensione trascendente, rifiutando di conseguenza *hieròs*⁷⁸. Viene a realizzarsi così quel passaggio che – per riprendere il titolo di un'opera di Levinas che fa riferimento all'esperienza religiosa ebraica – può essere definito passaggio *dal sacro al santo* e dunque dalla ierofania naturale alla teofania ebraico-cristiana⁷⁹. In questo modo la nozione di *hagnòs* viene a trovarsi a metà strada tra ciò che è *hieròs* e il livello soprannaturale di ciò che è *hàgios*, capace di

⁷⁵ *Ivi*, p. 118. Cfr. *ivi*, p. 359: «Le *hiera* sono delle potenze in relazione con l'azione divina: i fiori sono *hiera*; lo sono la luce irradiante e la terra carica di frutti e messi. È in rapporto alla potenza divina che degli esseri e degli oggetti sono *hieroi*».

⁷⁶ *Ivi*, p. 503.

⁷⁷ Cfr. *Ivi*, pp. 429-430.

⁷⁸ Cfr. *Ivi*, pp. 359-360: «Così la Bibbia greca rifiuta *hieròs*: è il culto pagano».

⁷⁹ Cfr. E. Levinas, *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, Paris 1977, trad. it. di O.M. Nobile Ventura, *Dal Sacro al Santo. Cinque nuove letture talmudiche*, Città Nuova, Roma 1985. Lo stesso Eliade non manca di rimarcare la novità apportata dall'esperienza religiosa ebraica in termini di vera e propria teofania nella storia e di «scoperta della fede». Cfr. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour – Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris 1949, trad. it. di G. Cantoni, *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizione*, Borla, Bologna 1968, pp. 136-143, 166-167, 176, 188, 202 ss; Id., *Potenza e sacralità*, cit., pp. 175-176, 181-184, 193-195. Tale novità si pone però per certi versi il linea di continuità con le religioni arcaiche, soprattutto se si fa riferimento alla struttura di fondo di ogni modalità ierofanica. In ciò Eliade si allontana dalla posizione di Levinas che è critico nei confronti della concezione arcaica del sacro e del numinoso e quindi del mito, concezione che verrebbe a suo avviso rifiutata dalla religione ebraica in quanto spersonalizzante e violenta nei confronti dell'uomo e quindi completamente superata dall'ebraismo. La trascendenza sarebbe allora la «santità» epurata dalla «violenza del sacro». Cfr. E. Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, 3^a ed., «Le Livre de Poche», Albin Michel, Paris 2003, trad. it. di S. Facioni, *Difficile libertà*, Jaca Book, Milano 2003, pp. 30-31; Id., *Totalité et infini*, M. Nijhoff, The Hague 1971, trad. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 2006, pp. 75-77.

riferirsi in modo diverso ad entrambi. Così, se *hagnòs* conserva la polarità intrinseca al sacro, rispecchiando la dualità che attraversa ogni livello del reale, *hàgios* indica soprattutto la trascendenza del divino, mentre *hieròs* esprime la forza divina che plasma il concreto consacrandolo e, di conseguenza, la natura in quanto consacrata e resa reale dagli dèi.

Ad ogni modo, tenendo conto del significato di questi tre termini e della gradazione ontologica che descrivono, è possibile cogliere l'esperienza religiosa elementare dell'*homo religiosus* e possiamo di conseguenza tentare di comprendere l'importanza rivestita in essa dal simbolo, dal rito e dal mito. Il *Sacro divino*, in quanto realtà trascendente, è la fonte del *sacro di consacrazione*, cioè della natura avvolta dalla *sacralità*. Ciò implica che tra questi due livelli è possibile un interscambio e dunque una mediazione per la quale l'uomo è posto al centro di due piani ontologici in rapporto polare e dialettico tra loro, tutto pervaso dalla percezione della propria piccolezza⁸⁰ insieme alla percezione del *tremendum et fascinans*, del *deinòn*. Al cuore di questa mediazione, fulcro dell'esperienza religiosa, simbolo, mito e rito s'inseriscono come catalizzatori in forza dei quali è possibile quella *riflessione* capace di condurre dal *sacro di consacrazione* alla *Maestà divina*. Se, infatti, c'è una via per giungere ad una qualunque forma di conoscenza del *Sacro divino*, essa può passare solo attraverso la *sacralità* della nostra esperienza concreta quotidiana, ponte tra l'uomo e il divino che si manifesta. Grazie alla dinamica della sacralizzazione, la natura non rimane qualcosa di generalmente universale, quasi fosse un concetto astratto, ma si condensa in un *ambiente* in cui l'uomo è generato come tale e che in un modo o nell'altro lo accompagnerà per tutta l'esistenza: quel preciso territorio, quei monti, quei fiumi, quel ritmo costante del tempo che si ripete nella circolarità delle feste sacre della comunità a cui si appartiene. Uno spazio – cielo, terra, acqua, piante e animali – vissuto attraverso un tempo – l'anno con i suoi ritmi stagionali. PREGNO DI *sacralità*, l'ambiente si pone come *mediatore* tra l'uomo e la potenza soprannaturale divina, al pari del mito che ne raccontano l'origine sacra e dei simboli e riti che contribuiscono a consacrarlo. Diviene così la prima via attraverso cui entrare in rapporto e rendere possibile una comunicazione con il Sacro svolgendo un ruolo *simbolico*. Ciò implica una concezione dello spazio e del tempo che sono ormai per noi lontanissime e a cui Eliade ha dedicato pagine davvero eloquenti⁸¹. Per questo, fin dalle origini della sua storia millenaria, l'uomo

ha mobilitato l'ambiente: il cielo e la terra, le montagne e i laghi, la luna e le acque, la luce e le tenebre, gli alberi e le piante. Senza posa si è messo in cerca della realtà ultima del senso del cosmo e della vita. Partendo dall'ambiente ha scoperto al di là degli esseri e delle cose visibili il senso dell'invisibile. Il simbolo gli ha permesso di aprire la sua coscienza al mistero della creazione e della vita e di fare l'esperienza del sacro.⁸²

Il simbolo è sempre il linguaggio della *ierofania*, perciò l'ambiente risulta simbolico e, illuminato dal mito e dal culto, mette in contatto l'uomo religioso con il divino.

Ma sempre, sul piano della mediazione, si impone il *mistero*: il Sacro divino comunica se stesso e la propria potenza, ma la sua trascendenza e assolutezza lo nascondono proprio nel momento in cui esso si rivela. L'uomo ne viene atterrito e irresistibilmente affascinato

⁸⁰ Ciò che R. Otto definiva senso di creaturalità, *Kreaturgefühl*. Cfr. J. Ries, *L'uomo e il sacro*, cit., pp. 506-507.

⁸¹ M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit.; Id., *Il sacro e il profano*, cit.

⁸² J. Ries, *L'uomo e il sacro*, cit., p. 397.

e questa eccezionale esperienza religiosa, la *ierofania*, dominata dal porsi di una *differenza ontologica*, diviene il centro della sua esistenza di *homo religiosus*.

5. Trascendenza, natura e naturalismo

L'esperienza dell'*homo religiosus*, come fin qui illustrata, ci permette di considerare in maniera più appropriata l'importanza religiosa data alla natura dai popoli che vivono nel mito e di poter aggiungere ancora qualcosa circa la questione del *naturalismo* religioso, emersa in precedenza⁸³ e registrata ad esempio presso i Greci. Abbiamo visto come la *ierofania*, in quanto manifestazione del Sacro divino, della suprema realtà ontologica, ne sveli però solo una parte coprendone di sacro mistero il resto. Essa non esaurisce il divino nel momento in cui lo manifesta perché l'oggetto naturale consacrato per mezzo del quale si realizza rimanda sempre a qualcosa di totalmente diverso da sé. È tutta quanta la *natura* a trovarsi allora nella posizione dell'oggetto mediatore perché qualsiasi oggetto naturale può essere rivestito, in determinate circostanze spazio-temporali, dal prestigio della sacralità⁸⁴. La misteriosità del *Sacro divino* si trasmette così, per analogia, alla natura nel suo complesso che viene dunque a trovarsi in una situazione di penombra: illuminata quanto basta per rimandare con evidenza ad una fonte della luce senza però rivelarne il punto sorgivo; luminosità sufficiente per non lasciare l'uomo in un tragico buio esistenziale, ma incapace di illuminare pienamente la fonte da cui tutto proviene. In tutto ciò la natura rimane natura e non possiamo né dobbiamo confonderla con il divino, così come il *Sacro divino*, causa ed origine del *sacro di consacrazione*, non va confuso con la sacralità. La natura rimane tale e l'oggetto posto al centro di una ierofania non perde i suoi attributi naturali. Certamente è vero che l'ordine naturale e le sue leggi non vengono mai stravolte dal sacro che si rivela e, concordando con W.F. Otto⁸⁵, possiamo registrare presso i Greci un particolare rispetto da parte del *divino* che si manifesta attraverso l'oggetto senza sconvolgere il corso naturale delle cose, ma al contrario realizzandosi in esso. In questo senso – ma in questo soltanto – si può parlare di *naturalismo* e di realismo. Non bisogna, però, spingersi più oltre perché occorre sempre salvaguardare il livello della *trascendenza* del sacro la cui percezione fa parte della elementare esperienza religiosa e di ogni ierofania. Il divino, che non si manifesta stravolgendo la natura e le sue regole è però sempre ad essa trascendente. Non si può allora parlare di *naturalismo* religioso se s'intende un appiattimento del divino sulla natura perché sebbene l'uomo incontri Dio solo nella sacralità del cosmo teofanico,

⁸³ Cfr. D. Burzo, *Deinòn*, cit., pp. 13 ss.

⁸⁴ Cfr. M. Eliade, *Trattato*, cit., pp. 13-14: «Dobbiamo abituarci ad accettare le ierofanie in qualsiasi luogo, in qualsiasi settore della vita fisiologica, economica, spirituale e sociale. In conclusione, non sappiamo se esista *qualche cosa* – oggetto, gesto, funzione fisiologica, essere, gioco ecc. – che non sia stata mai trasfigurata in ierofania, in qualche parte del mondo e nel corso della storia umana. [...] Ma è sicuro che tutto quanto l'uomo ha adoperato, sentito, incontrato o amato, poté diventare ierofania. [...] Si può supporre che non esista animale o pianta importante che, nel corso della storia, non abbia partecipato alla sacralità. [...] La lista potrebbe allungarsi passando ai gesti consueti [...], alle varie occupazioni [...], a tutti gli atti fisiologici [...], probabilmente anche alle parole essenziali della lingua, e così via. [...] in qualche luogo, in un dato momento storico, ciascun gruppo umano ha trasfigurato per proprio conto un certo numero di oggetti, animali, piante, gesti, trasformandoli in ierofanie, ed è assai probabile, in fin dei conti, che nessuna cosa sia sfuggita a tale trasfigurazione [...]».

⁸⁵ Cfr. W.F. Otto, *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Klostermann, Frankfurt 1987, trad.it. di G. Federici Airoldi, *Gli dèi della Grecia. L'immagine del divino nello specchio dello spirito greco*, Adelphi, Milano 2016, pp. 21, 165, 196 e *passim*.

quest'ultimo rimarrà solo uno strumento investito da una forza – *krèitton* – la cui origine è soprannaturale. È necessario abbandonare l'ormai superato pregiudizio secondo cui la religiosità dell'uomo e delle religioni mitiche e primitive si riduce all'adorazione di elementi naturali fine a se stessa.

Non bisogna dimenticare che, per l'uomo religioso, il “soprannaturale” è indissolubilmente legato al “naturale” e che la Natura esprime sempre qualcosa che la trascende. Ripetiamo: se una pietra è venerata, ciò accade per il fatto che essa è *sacra* non per il fatto che essa è *pietra*; è la sacralità *manifestata attraverso il modo di essere della pietra* che ha rivelato la sua vera essenza. Così come non si può parlare di “naturismo” o di “religione naturale” nel senso che questa parola ha acquisito nel ventesimo secolo, poiché il “soprannaturale” è afferrato dall'uomo religioso attraverso gli aspetti “naturali” del Mondo.⁸⁶

Proprio perché *naturale* e *soprannaturale* sono indissolubilmente legati senza tuttavia confondersi, ciò che si adora è l'oggetto naturale in quanto *segno* di una realtà superiore più profonda. Ovviamente, il fatto che tutto ciò accada secondo un linguaggio simbolico differente dal nostro linguaggio riflessivo e concettuale non fa che accrescere le nostre difficoltà di comprensione. Dei tre elementi che compongono ogni *ierofania*, il *Sacro di maestà*, il *Divino*, è sicuramente quello meno immediatamente vicino all'uomo. Abbiamo visto come l'intuizione primordiale della Trascendenza derivi dalla visione del cielo, questo non significa che si debba identificare *ciò* che in tal modo viene intuito con il cielo fisico che, invece, assurge al livello di simbolo.

Ciò non vuol dire che si debba concludere per un “naturismo”. Il dio celeste non è identificato con il Cielo, poiché Dio stesso, creatore del cosmo intero, ha creato anche il Cielo, e per tale ragione è chiamato “Creatore”, “Onnipotente”, “Signore”, “Capo”, “Padre”, ecc. Il Dio celeste è una persona e non una epifania uranica. Ma egli sta in Cielo e quindi si manifesta attraverso i fenomeni meteorologici: tuono, folgore, tempesta, meteore, ecc. vale a dire che certe strutture privilegiate del Cosmo [...] costituiscono le epifanie predilette dell'Essere Supremo; rivela la sua presenza per ciò che gli è proprio: la *maiestas* dell'immensità celeste; il *tremendum* dell'uragano.⁸⁷

Ciò vale per il cielo quanto per la natura nel suo complesso e quindi per tutte le forme naturali implicate nelle possibili ierofanie. In effetti è facile riscontrare che «l'adorazione di un oggetto cosmico o tellurico di per sé non si incontra mai nella storia delle religioni», ed è dimostrato dalla struttura stessa della ierofania che «un oggetto sacro, quali che siano la sua forma e la sua sostanza, è sacro perché rivela la *realtà* ultima, o perché vi partecipa»⁸⁸. Ma se ciò appare evidente, come si concilia con l'altrettanto evidente assenza in Grecia, nell'epoca arcaica e classica, dell'idea di un al di là del mondo e di un punto esterno ad esso? Come mai nella cultura ellenica e quindi anche nel pensiero filosofico sembra assente una chiara ed evoluta idea di trascendenza rispetto al cosmo? Il mondo viene concepito come un tutto assoluto, finito e conchiuso, senza un esterno, senza

⁸⁶ M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., pp. 75-76.

⁸⁷ *Ivi*, p. 78. Cfr. J. Ries, *Simbolo*, cit., p. 94: «Non si tratta di identificare il Dio del cielo con la volta celeste, poiché questo significherebbe creare una religione naturalista. [...] Mircea Eliade mette in guardia conto la confusione tra questo Dio del cielo e una religione naturalista, giacché gli Esseri Supremi di natura celeste portano l'impronta della Trascendenza uranica. [...] bisogna interrogare la coscienza dell'*homo religiosus*, che scopre una ierofania uranica e diviene così beneficiario della rivelazione di una Trascendenza. Da questa rivelazione scaturisce la credenza nell'Essere Supremo. [...] È un dato fondamentale della religiosità».

⁸⁸ *Id.*, *Trattato*, cit. p. 142. Cfr. anche *ivi* p. 353 dove Eliade ribadisce «il carattere non “naturalistico” della religiosità arcaica: le sue feste infatti non si rivolgono al fenomeno naturale in sé, bensì alla sua portata religiosa».

un al di sopra o un al di fuori del mondo, e tutto ciò che esiste, compreso il divino, si pone al suo interno come una sua parte o, al massimo – nel caso del divino – come la sua fonte interna⁸⁹. Tutto ciò che esiste ed è concepibile rimane chiuso nella sfera della *physis*. Infatti, se si segue il percorso del pensiero filosofico greco, l'idea di una forma di trascendenza chiaramente espressa non compare molto presto, e la concezione di una dualità di livelli all'interno della *physis*, di cui uno trascendente e metafisico, non viene affermata esplicitamente fino a Platone, sebbene l'impostazione metafisica del filosofare ellenico sia chiara fin dai Presocratici⁹⁰. Ma se questa idea è parte costitutiva e fondante dell'esperienza elementare dell'*homo religiosus*, è allora possibile ipotizzare una evoluzione che ha portato la cultura greca a smarrire o a collocare in secondo piano l'intuizione primordiale originaria. In effetti, anche se questa idea non ha mai trovato una chiara esplicazione concettuale, non ne mancano numerose tracce che ne attestano comunque la presenza sebbene in epoche molto arcaiche. Lo stesso fenomeno viene rintracciato da Eliade presso molti popoli primitivi e nulla ci vieta di pensare che con molta probabilità si sia verificato anche presso i Greci. Presso svariati popoli il Dio Supremo, creatore e onnipotente, oggetto di una intuizione originaria primordiale, si *allontana* dagli uomini trasformandosi in un *deus otiosus*⁹¹. La figura dell'Essere Supremo, oggetto dell'intuizione originaria ricevuta tramite la *ierofania* uranica, si eclissa fino a scomparire anche dal culto. Le diverse tradizioni mitiche parlano di Divinità Supreme celesti che si ritirano in cielo lasciando sulla terra divinità minori in loro sostituzione a cui viene affidato il compito di portare a termine l'opera della generazione del cosmo e del suo ordinamento. Queste figure divine inferiori si moltiplicano e il fenomeno dell'*allontanamento* del Dio diventa il vero e proprio *mistero* della trascendenza assoluta di un Dio isolato dagli uomini e passivo, indifferente alle cose del mondo. «Un Dio creatore che si allontana dal culto finisce per essere dimenticato. L'oblio di Dio, come la sua assoluta trascendenza, è una espressione plastica della sua inattualità religiosa oppure, cosa che conduce alla stessa conseguenza, della sua “morte”»⁹².

Tutto questo, però, non ha segnato la fine della religiosità umana, ma lo spostamento della ricettività religiosa su un altro piano del reale. «La scomparsa dell'Essere Supremo non si è tradotta in un impoverimento della vita religiosa. Al contrario si potrebbe dire che le vere “religioni” compaiono dopo la sua scomparsa»⁹³. Infatti, se da un certo punto di vista questo allontanamento ha significato uno strappo e una rottura nel rapporto tra il cielo e la terra, dall'altro le varie divinità minori che hanno preso il posto del *deus otiosus* risultano più vicine all'uomo, nel bene e nel male, esprimendo una forma di religiosità più vicina alla vita. Questa evoluzione si inserisce nel fondamentale passaggio dal Paleolitico al Neolitico, profondamente caratterizzato dalla scoperta dell'agricoltura, e ne esprime l'effetto al livello della coscienza umana e la conseguente portata culturale.

Non si tratta tuttavia di due forme religiose in antitesi, ma di due declinazioni differenti della medesima intuizione di fondo che fa però i conti con le differenti condizioni storiche senza tuttavia mai dipendere, nella sua essenza, da esse. A partire da

⁸⁹ Cfr. R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, cit., pp. 11-13.

⁹⁰ Cfr. W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1953, trad. it. di E. Pocar, *La teologia dei primi pensatori greci*, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 32-33.

⁹¹ Cfr. M. Eliade, *Trattato*, cit., p. 45 ss.; Id., *Potenza e sacralità*, cit., p. 173 ss.; Id., *Mito e realtà*, cit., p. 124 ss.; Id., *Il sacro e il profano*, cit., p. 78 ss.

⁹² Id., *Mito e realtà*, cit., p. 126.

⁹³ *Ibidem*.

un certo momento storico, è stato più facile declinare la propria esperienza religiosa secondo forme più concrete legate alla fecondità della terra, alla sessualità e alla fecondità della donna. Gli Esseri Supremi hanno abbandonato la terra e al loro posto sono così comparse le Dee-Madri, gli Dèi fecondatori e demiurgici e hanno assunto maggiore importanza gli antenati mitici che si collocano alle origini delle diverse attività⁹⁴; tutte figure percepite come molto più accessibili e vicine all'esistenza umana nella sua concretezza.

Le divinità che, presso i popoli primitivi, sostituiscono gli dèi di struttura celeste, erano dèi della fecondità, dell'abbondanza, della pienezza vitale, [...] erano divinità che esaltavano e riempivano la Vita, sia quella cosmica – vegetazione, agricoltura, pastorizia – che quella umana. Erano divinità apparentemente forti, *potenti*. La loro attualità religiosa si spiegava proprio per la loro forza, [...] la loro fecondità.⁹⁵

Le forme storiche degli dèi venerati dai diversi popoli, forme sostitutive in cui in certo senso si trasformano le varie divinità supreme e celesti, presentano personalità molto più ricche e funzioni decisamente più complesse rispetto alla *passività* dell'Essere Supremo. A tal proposito Eliade parla di una «*specializzazione naturalistica*»⁹⁶ in cui la *sovranità* delle nuove divinità risulta più concreta e funzionale. *Naturalizzandosi*, il Dio Supremo cessa di essere tale e vede smarrirsi anche la sua unicità. Lo Zeus della religione ellenica è già, come si può ben vedere dai racconti del mito, una forma succedanea dell'Essere Supremo che, pur conservando alcuni tratti che rimandano alla ierofania uranica primordiale, diventa un *fecondatore* e risulta, così, più vicino alla vitalità naturale. Il *deus otiosus* diventa così fecondatore, ma in conseguenza di questo non è più *creatore*, dà semplicemente impulso e diffonde la vita nel cosmo attraverso la propria esuberante forza vitale. In quanto fecondatore procrea al livello biologico per mezzo della ierogamia con la Dea Madre ma *non fa* più la vita, e la capacità e la funzione creatrice, propria di ogni divinità suprema uranica si *specializza* – ma nello stesso tempo si riduce – in azione generatrice che vivifica⁹⁷. Ne nasce una religiosità che sottolinea maggiormente la vita nel suo riprodursi e crescere e che quindi mette al centro la potenza sacra della procreazione, della fecondazione, della vita come *potenza*. In questo modo la natura – la *physis* – viene venerata in tutto il suo splendore. Il sacro non viene eliminato, ma diviene molto vicino alla natura che esprime in forme meravigliose tutta la sua sacralità. La *fonte* di questa sacralità, più che scomparire, passa su un piano secondario e più velato. Così,

⁹⁴ Cfr. Id., *Potenza e sacralità*, cit., p. 174: «[...] questi Esseri Supremi e creatori hanno abbandonato la terra per ritirarsi nel cielo più alto. Al loro posto hanno lasciato i loro figli o i loro messaggeri, o un'altra divinità che è loro subordinata e che continua in qualche modo a occuparsi della creazione, a perfezionarla o a conservarla».

⁹⁵ Id., *Il sacro e il profano*, cit., p. 82.

⁹⁶ *Ivi*, p. 66. Cfr. *Ivi*, p. 81: «La “specializzazione” delle divinità celesti [...], come l'accentuazione dei loro poteri fecondatori, si spiega in gran parte con la struttura passiva delle divinità uraniche, e con la loro tendenza a cedere il posto ad altre ierofanie più “concrete”, più nettamente personificate, implicate in modo più diretto nella vita quotidiana degli uomini. È questo un destino che deriva innanzitutto dalla trascendenza del cielo e dalla progressiva “sete di concreto” dell'uomo».

⁹⁷ A riprova di ciò si noti come questo tipo di divinità fecondatrici, simili allo Zeus greco, vengono spesso rappresentate dal toro, simbolo della potenza procreatrice maschile. Eliade, in *Trattato*, cit., p. 86, parla di «*specializzazione genitale*». Cfr. *Ivi*, p. 90: «La “specializzazione” delle divinità celesti finì col modificare radicalmente il loro profilo; abbandonando la trascendenza, diventando “accessibili” e, in quanto tali, indispensabili alla vita umana, trasformandosi da *deus otiosus* in *deus pluviosus* taurino e generatore, questi dèi assimilano continuamente funzioni, attributi e prestigii che erano loro estranei, e dei quali, nella loro superba trascendenza celeste non si curavano».

molteplici e diverse divinità si sono sostituite all'Essere Supremo accumulando una *potenza più concreta* da cui dipende la miracolosità della vita.

Ma proprio per questo si sono “specializzate” nella *procreazione*, e hanno perduto le forze più sottili, più “nobili”, più “spirituali” degli *Dèi creatori*. Scoprendo la sacralità della Vita, l'uomo si è lasciato progressivamente trascinare dalla sua scoperta; si è abbandonato alle ierofanie vitali e si è allontanato dalla sacralità che trascendeva i suoi bisogni quotidiani e immediati.⁹⁸

L'uomo viene a trovarsi in un atteggiamento religioso differente rispetto a quello che aveva nei confronti dell'Essere Supremo. Ma come poteva essere altrimenti? La *ierofania* primordiale illumina la *physis*, ma solo quel tanto che basta per strapparla dal buio; non più frutto di un oscuro ignoto essa è rivestita di misteriosa sacralità. Nello stesso tempo il Sacro divino, pur rimanendo in sé celato, irrompe potentemente nel mondo svelandosi in tutta la sua elevatezza come la fonte di quella illuminazione che è la *sacralità* della natura: chi avrà la forza e la capacità di fissare i propri occhi in esso? La natura viene illuminata ma la luce è in sé invisibile. Dio accetta di limitarsi per potersi rendere accessibile, ma questa sua forma di rivelazione – indiretta, mediata e per noi discontinua – lo allontana nello stesso momento in cui lo manifesta. La *ierofania* rende possibile una apertura verso una *altezza* per l'uomo intuibile ma in quanto tale irraggiungibile e questa verticalità è causa di vertigini se non addirittura pericolosa. A rischio di dimenticare la fonte trascendente, l'Essere Supremo, è molto più facile per l'uomo legarsi alla *sacralità* della vita dal momento che si vive in essa costantemente e in maniera immediata.

In ultima analisi, si è verificato uno slittamento dal Sacro supremo alla sacralità della vita e a prendere il posto del Dio che si allontana è stata la sacralità della *physis* espressa secondo molteplici forme mitologiche. Si tratta, d'altra parte, di un processo ben noto agli storici delle religioni in cui si afferma la tendenza al concreto e la trasformazione della difficile idea di *creazione*⁹⁹ in quella di fecondità e dunque di *generazione*¹⁰⁰. In effetti, ciò che poi è stato definito *naturalismo* o *religione naturalistica* emerge e si impone per il peso della trascendenza assoluta della Realtà Suprema che potremmo dire quasi eccessivo per l'uomo che vi si trova esposto. «La “trascendenza” dell'Essere Supremo è sempre servita come scusa per l'indifferenza dell'uomo nei suoi confronti. Anche quando ci si ricorda ancora di lui, il fatto che Dio sia *così lontano* giustifica ogni sorta di negligenze, se non l'indifferenza totale»¹⁰¹. Nonostante questo essa rimane comunque la causa prima ed ineliminabile della *ierofania* e della consacrazione delle forme naturali.

È possibile allora affermare che sarà stato sicuramente molto faticoso per l'uomo arcaico mantenere viva ed attiva l'intuizione della trascendenza, implicita nell'esperienza dell'*homo religiosus*, e portarla in seguito ad un livello tale di consapevolezza razionale da

⁹⁸ Id., *Il sacro e il profano*, cit., p. 82. Cfr. Id., *Trattato*, cit., p. 51: «Assistiamo, si può dire, a una caduta progressiva nel concreto del sacro; la vita dell'uomo e l'ambiente cosmico che immediatamente lo circonda si imbevono sempre più di sacralità».

⁹⁹ Cfr. Id., *Potenza e sacralità*, cit., pp. 172-173: «Non ci si venga a dire che i “primitivi” sono incapaci di concepire altra cosa che le manifestazioni elementari e dirette, immediate, della forza sacra. Al contrario, si rendono ben conto che, per esempio, anche il *pensiero* può essere una considerevole fonte di energia. Numerose popolazioni “primitive” credono che gli dèi abbiano creato il mondo *ex nihilo*, unicamente con il pensiero».

¹⁰⁰ Cfr. Id., *Trattato*, cit., pp. 65-66.

¹⁰¹ Id., *Mito e realtà*, cit., p. 127. Cfr. Id., *Trattato*, cit., p. 49: «È evidente che ciò non diminuisce per nulla l'autonomia, la grandezza e il primato degli Esseri Supremi celesti; è piuttosto una prova che l'uomo “primitivo”, come quello civilizzato, li dimentica facilmente appena non ha più bisogno di loro; che le asprezze dell'esistenza lo obbligano a guardare più la Terra che il Cielo [...]».

poterla esprimere chiaramente con concetti astratti¹⁰². Questa difficoltà ad esprimere un'intuizione concreta circa un livello soprannaturale della realtà permea tutta la filosofia presocratica e comincia a sbloccarsi a partire dalla "seconda navigazione"¹⁰³ platonica. In seguito, solo con la ripresa della riflessione platonica operata da Plotino, e dunque abbastanza tardi, si arriverà a riaffermare l'intuizione dell'Uno, la Realtà Suprema, come realtà trascendente la natura – *Epèkeina tes ousias*¹⁰⁴. Difatti, ciò che è intuito da Platone, e che costituirà il cuore di ogni futuro platonismo, troverà compimento solo nel Cristianesimo, in cui si riversa tutta l'esperienza pregressa dell'*homo religiosus*. Ciò, ovviamente, non vuol dire che fuori da tale traiettoria culturale e dal suo contesto storico questa intuizione scompaia del tutto fino ad essere assente, tutt'altro. La sfera del *celeste* e del *trascendente* rimarrà sempre attiva anche se attraverso simboli che non potranno essere compresi concettualmente.

Espulso dalla vita religiosa vera e propria, il *sacro celeste* rimane attivo attraverso il simbolismo. Un simbolo religioso trasmette il proprio messaggio anche se non è *coscientemente* colto nella sua totalità, poiché il simbolo si rivolge all'essere umano integrale, non solo alla sua intelligenza.¹⁰⁵

L'effetto, la traccia dell'esperienza religiosa originaria e primordiale non può scomparire per quanto è radicata nel nostro essere, nella nostra struttura antropologica. Attraverso la dinamica del simbolo e grazie alle sue possibilità, la memoria dell'Essere Supremo ha continuato ad essere presente e, in una certa misura, efficace anche quando sono diventate dominanti forme religiose maggiormente legate alla sacralità. Ed anche oggi, per quanto la cultura e la civiltà siano sempre più determinate da una struttura profana, la memoria del *Sacro celeste* continua a richiamarci in modo più o meno allusivo dal «subcosciente religioso dell'umanità» dove, finanche nel rifiuto di ogni teofania monoteistica, rimane presente «il ricordo della Persona divina che si era ritirata dal mondo»¹⁰⁶.

¹⁰² La stessa difficoltà ha condotto anche al mancato approfondimento razionale dell'idea di creazione e quindi al suo conseguente smarrimento nonostante il fatto che essa sia, come dimostrano gli studi di Eliade, implicita nella naturale esperienza religiosa connessa alla contemplazione della volta celeste. Cfr. M. Eliade, *Trattato*, cit., p. 40 ss. È fondamentalmente un'intuizione metafisica collegata all'esperienza primordiale, ma per la sua elevatezza, non è facilmente esprimibile in concetto. In altri termini, l'intuizione e l'affermazione della *creazione* è connessa all'intuizione e all'affermazione della trascendenza assoluta dell'Essere Supremo e della sua infinita onnipotenza; sta o cade insieme ad esso. Nel momento in cui l'Essere Supremo si "allontana" e l'esperienza religiosa si restringe alla sacralità intramondana allora l'origine del cosmo non si spiega più in termini di creazione ma di *generazione*. Così l'idea di creazione viene lentamente *dimenticata* insieme a quella della realtà trascendente.

¹⁰³ Platone, *Repubblica*, 99 d-102 a.

¹⁰⁴ *Ivi*, 509 b.

¹⁰⁵ Cfr. M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 83. Cfr. Id., *Trattato*, cit., p. 97 ss. e p. 109: «Ma anche quando la vita religiosa non è più dominata dagli dèi celesti, le regioni sideree, il simbolismo uranico, i miti e i riti di ascensione ecc. conservano un posto preponderante nell'economia del sacro. Quel che sta "in alto", "l'eccelso", continua a rivelare il *trascendente*, entro qualsiasi complesso religioso. [...] Con formula sommaria si potrebbe dire che la "storia" è riuscita a respingere nello sfondo le "forme" divine di struttura celeste o a imbastardirle; ma la "storia", cioè l'esperienza e l'interpretazione, sempre nuove, del sacro da parte dell'uomo, non è riuscita ad abolire la rivelazione immediata e continua del *sacro celeste* [...]».

¹⁰⁶ Id., *Potenza e sacralità*, cit., pp. 192-193. È interessante notare la notevole assonanza tra questa tesi di Eliade e quella analoga del «ricordo dell'incontro originario con Dio» secondo Guardini. Il filosofo tedesco sostiene che nel mito è presente l'idea secondo cui la situazione originaria dell'uomo era un «Tutto esistenziale» che rendeva possibile un rapporto immediato con Dio e che altro non è che il paradiso. Questa condizione, confermata e amplificata dalla Rivelazione con cui Dio chiama l'uomo, è però venuta meno per una decisione umana, una colpa, che ha avuto come conseguenza la perdita del paradiso. Di ciò che è stato, però, l'umanità «conserva un ricordo che si esprime nei miti delle origini e della colpa originaria [...]». Di questo inizio vi è anche un altro "ricordo", quello che è presente nel fondo

6. Una conferma e una scelta

A ben guardare, tutta la dinamica di rimozione e sostituzione del *deus otiosus* secondo le sue diverse attestazioni storiche non fa altro che confermare la fondamentale differenza di modalità e livelli del rivelarsi del sacro. In effetti, non si è trattato di un semplice processo evolutivo che procede in maniera deterministica, bensì di un cambiamento nella prospettiva religiosa, del fatto che «certe sacralità sono state sostituite da certe altre» apparentemente più potenti o «più immediatamente accessibili»¹⁰⁷. In un certo senso, «è stata la *sacralità* della vita, prima di tutto le potenze magico-religiose della fecondità universale, a sloggiare gli Esseri Supremi dal culto e dall'attualità religiosa»¹⁰⁸. Ma, è bene ripeterlo, ciò non accade secondo una dinamica naturale o un automatismo quanto piuttosto per una scelta dell'uomo di fronte a modalità differenti del darsi del sacro. È per una propria scelta, dettata probabilmente dalla debolezza, che ad un certo punto l'uomo si è offerto alle «divinità della fecondità, dell'opulenza, della pienezza vitale; in breve, divinità che esaltavano e dilatavano la vita, sia la vita cosmica [...] sia la vita umana»¹⁰⁹, facendo scivolare in secondo piano il Dio celeste.

Scoprendo la sacralità della vita, l'uomo si è lasciato progressivamente trascinare dalla propria scoperta; si è abbandonato alle ierofanie vitali, alle gioie che l'esperienza immediata della vita gli procurava – e si è allontanato dalla sacralità che superava i suoi bisogni immediati e quotidiani. La prima “caduta” dell'uomo [...] è stata una caduta nella vita: l'uomo si è inebriato scoprendo le potenze e la sacralità della vita.¹¹⁰

Si è trattato allora di una «degenerazione religiosa», ma non perché si abbandona il sacro per il profano o per il meramente umano e materiale, bensì perché si preferisce una forma e un livello del sacro derivati e secondari. Per descrivere questa dinamica J. Vidal fa ricorso all'idea di *personificazione*, cioè al fatto che l'uomo tende a personificare l'immagine del Dio Supremo intuendo rendendolo in un certo qual modo più a misura umana, secondo quella traiettoria che, portata alle sue possibilità estreme, conduce alla produzione dell'*idolo*.

Queste personificazioni discenderanno, si installeranno sulla terra, l'albero sacro, la collina sacra, il boschetto, il bosco sacro, attueranno una distrazione del Dio dall'alto. È la distrazione del cielo, è

dell'animo, nella profondità della sua essenza». Da lì continua a far sentire i suoi effetti come «disposizione d'animo interiore». «Al fondo della vita, nel ricordo essenziale dell'uomo, sta l'impressione del paradiso e della sua perdita». E se l'essenza della condizione paradisiaca era l'incontro e il rapporto con Dio, «nel ricordo il suo contenuto è vago e confuso, tipico di ciò che appartiene ad una condizione perduta. Tuttavia è presente in modo indelebile, e continua ad agire». Inoltre questo ricordo «trova una sua obiettiva espressione di significato generale nel linguaggio» cioè in una realtà e in una sfera che, se vissuta nella sua autenticità, si mostra fortemente simbolica, come mostrano i nomi con cui l'uomo si è rivolto a Dio. A partire dalla storia di questo incontro che emerge nel ricordo «risulta probabile la teoria secondo la quale la forma primitiva della coscienza religiosa non sarebbe stata quella mitica, e nemmeno quella animistica o amorfo-dinamica, bensì un semplicissimo monoteismo». Cfr. R. Guardini, *Religion und Offenbarung. Erster Band*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1958, trad. it. di A. Aguti, *Religione e rivelazione*, in *Filosofia della religione. Religione e rivelazione*, Opera Omnia vol. II/2, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 287-291.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 178.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 177.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 176.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 177.

ciò che Mircea Eliade, ricorrendo al latino, ha scelto di chiamare il *Deus otiosus*. Il sacro celeste si è degradato a sacri locali, in sacri localizzati oppure in sacralizzazioni. Scopro che l'esperienza aperta del "sacro celeste" è impossibile da praticare fino in fondo all'uomo e al cosmo, ma è più facile da effettuare praticando una personificazione da una parte, e una discesa dall'altra.¹¹¹

Che si tratti di un passo in qualche misura voluto e di una scelta di cui l'uomo è più o meno consapevole – resa comprensibile, ma non giustificata dalla problematicità oggettiva della ierofania e dall'esigenza di una teofania – è testimoniato dal fatto che, nel momento della difficoltà estrema, nelle situazioni limite in cui l'esistenza stessa entra in pericolo, le divinità forti e feconde della procreazione vengono abbandonate e l'uomo torna ad implorare la *salvezza* dall'Essere Supremo. In effetti, per quanto si dimostrino potenti, gli dèi della fecondità sono incapaci di salvare; non che la loro sacralità sia *irreale*, semplicemente esprime un livello secondario del sacro e dell'essere per cui gli uomini si accorgono che essi sono incapaci di

assicurare loro l'esistenza in momenti realmente critici; questi dèi [...] potevano soltanto *riprodurre* la vita e *svilupparla*; e, ciò che più conta, potevano svolgere tale funzione soltanto in epoche "normali"; in breve, erano divinità che guidavano mirabilmente i ritmi cosmici, ma che si dimostravano incapaci di *salvare* il Cosmo e la società umana in un momento di crisi.¹¹²

Volgendosi nuovamente al Cielo nel momento più arduo l'*homo religiosus* dimostra di essere consapevole di un livello del sacro superiore a quello del sacro di consacrazione, o per lo meno dimostra di portarne dentro il *ricordo* e la memoria atavica che all'occorrenza riemerge dando un nuovo ed efficace orientamento alla vita. Con la sua preghiera l'uomo testimonia e conferma che esistono più livelli del sacro e che, se è caduto nel *naturalismo*, si è trattato di una scelta.

Questa scelta – ed è certo la cosa per noi più importante – non ha riguardato soltanto l'uomo che ha dovuto affrontare il passaggio dal Paleolitico al Neolitico, ma a partire da allora continua inevitabilmente a provocare tutta l'umanità. Ciò è vero innanzitutto dal punto di vista esistenziale, cioè rispetto al proprio atteggiamento, alla propria posizione circa il problema del senso della vita e la questione del sacro, ma poi è vero anche dal punto di vista ermeneutico per chi voglia tentare di comprendere in maniera adeguata il senso e la dinamica dell'esperienza religiosa. Eliade, infatti, non manca di sottolineare come da un punto di vista metodologico occorra far attenzione a non lasciarsi ingannare dal fatto che alcune ierofanie si impongano con maggior forza e vividezza e che le ierofanie del sacro di consacrazione siano più numerose e presenti in maniera costante, mentre le ierofanie del Sacro celeste siano più delicate e sfuggenti. Esistendo diverse modalità del sacro a cui corrispondono diversi livelli di potenza e di essere, è normale che la sacralità manifestata da realtà più essenzialmente vicine all'uomo siano maggiormente percepibili e percepite quando invece «la potenza di un Essere celeste e creatore», per i motivi evidenziati, «è sentita soltanto indirettamente»¹¹³.

Alcune ierofanie saltano agli occhi – altre, per la loro stessa struttura sono più scialbe, più discrete; alcune ierofanie hanno una frequenza tale da non poter essere registrate – certe altre sono

¹¹¹ J. Vidal, *Sacro, simbolo, creatività*, cit., pp. 220-221.

¹¹² M. Eliade, *Potenza e sacralità*, cit., pp. 176-177. Cfr. Id., *Trattato*, cit., pp. 47-49; Id., *Il sacro e il profano*, cit., pp. 78-82.

¹¹³ *Ivi*, p. 170.

molto più rare. Questa constatazione è importante perché ci permette di comprendere il vizio fondamentale della prospettiva erronea della vita religiosa delle popolazioni “primitive”.¹¹⁴

Non bisogna lasciarsi abbagliare dalla ierofania più appariscente, né dedurre l'inesistenza del Sacro celeste trascendente e optare per una forma di naturalismo per il fatto che certe ierofanie paiano scomparire. Dietro la presenza o la mancanza di questa accortezza metodologica può celarsi proprio la scelta e l'opzione personale per il Sacro divino o per il sacro di consacrazione; per la Trascendenza e una più ricca gradualità ontologica o per il naturalismo e l'appiattimento del sacro sulla natura. E ciò può avere la grave conseguenza di far perdurare e amplificare il «vizio fondamentale» che rischia di rendere inadeguata l'ermeneutica del fenomeno religioso.

Se quanto detto è vero, allora ogni naturalismo, come ad esempio quello greco tanto sottolineato e apprezzato da W.F. Otto, deve necessariamente impennarsi sulla struttura naturale della *ierofania* e sulla *differenza ontologica* che essa implica, inserendosi così nella traiettoria più ampia della linea di ricerca tracciata da M. Eliade. Ciò non sminuisce il valore della natura ma, al contrario, permette che essa si illumini e trovi la sua giusta dimensione connettendo la sua sacralità con l'idea della trascendenza del Divino da cui soltanto può derivare ogni sacralità. La natura non ne esce svilita, come non viene svilito l'uomo che in essa vive, ma entrambi vengono visti e colti in una prospettiva più adeguata. Non potendo rinchiudere il divino al suo interno appiattendolo e riducendolo ad una forza impersonale, la *physis* acquista tutta la sua valenza e profondità religiosa solo in quanto *segno* che apre al mistero dell'Essere come Sacro divino e al contempo se ne distingue infinitamente pur portandone addosso le tracce¹¹⁵. Il divino è e rimane una *Realtà trascendente*, che si manifesta in quanto tale e che, essendo il Sacro per eccellenza (*hagnòs/hàgios*), supera, in quanto *soprannaturale*, la sacralità esperita dall'uomo quale potenza divina della natura (*hieròs*). La religione olimpica greca, su cui tanto acutamente Otto riflette, si colloca storicamente in un momento ovviamente successivo a quello della intuizione originaria e primordiale della *trascendenza* e di un *Essere Supremo*; la religione omerica è già il frutto di una rielaborazione dei miti primordiali e quindi frutto di una *storia* in cui, lentamente, l'affermazione del sacro quale causa trascendente della sacralità della natura è passata in secondo piano a tutto vantaggio di una concezione religiosa maggiormente naturalistica. La dinamica del *deus otiosus* proposta da Eliade spiega questo processo come una *caduta* nella sacralità, mentre da parte sua W.F. Otto individua nella religione olimpica l'autentica esperienza religiosa. Di conseguenza, il pensatore tedesco arriva a rifiutare esplicitamente il concetto di trascendenza, probabilmente anche in contrapposizione all'uso irrazionalistico che ne ha fatto tanta religiosità di stampo protestante.

Il Divino [...] non è il “totalmente Altro”, in cui riparano coloro per i quali la realtà del mondo, di Dio o del Divino, non porta in sé ombra di presenza. È piuttosto proprio ciò che ci circonda, ciò

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ Cfr. Id., *Il sacro e il profano*, cit., pp. 96-97: «I cosiddetti culti della vegetazione non sono il frutto di una esperienza profana, “naturalista”, connessa, per esempio, con la primavera e con il risveglio della vegetazione. Al contrario, l'esperienza religiosa del rinnovamento del Mondo precede e giustifica il valore della primavera in quanto resurrezione della Natura. [...] Nei culti della vegetazione, del resto, il fenomeno naturale della primavera e della comparsa della vegetazione non sempre ha tanta importanza quanto il *segno* preannunciatore del mistero cosmico. [...] È il *segno dell'imminente risurrezione della vita vegetale*, la conferma del compimento del mistero, del prossimo ritorno della primavera».

in cui viviamo e respiriamo, ciò che ci afferra, facendosi figura nella chiarezza dei nostri sensi e del nostro spirito. Esso è onnipresente. Tutte le cose e tutti gli eventi ne parlano nella grande ora in cui parlano di sé. Ma non ne parlano in termini di un Creatore e Signore, bensì come dell'Essere eterno che in essi si manifesta facendosi figura.¹¹⁶

È evidente che ciò che Otto ha maggiormente a cuore e lo preoccupa è la *presenza* reale e concreta del divino, in contrapposizione ad un vuoto misticismo che dimentica come «l'essere dischiuso dal mito genuino non è soprasensibile o ultraterreno, ma la verità stessa delle cose e dei nessi che ai sensi illuminati si rivelano come forme provenienti da un abisso»¹¹⁷. Ma declinando il divino ontologicamente come essere che si manifesta facendosi *figura*, cade in una posizione ambigua in cui Dio (*hagnòs/hàgios*) si confonde con il divino e le sue forme (*hieròs*) e fa saltare la differenza ontologica implicita nella *ierofania*. Il greco giunge, per Otto, alla «[...] incomparabile consapevolezza – non già di misteri trascendenti, ma di realtà afferrabili» dunque ad una forma di «consapevolezza del mondo e della vita»¹¹⁸. Di questa consapevolezza sono fonte proprio gli dèi che «nella loro figura rivelano la realtà, nella sua incommensurabilità, come un tutto in cui il Divino è presente e appare degno di adorazione»¹¹⁹.

Il divino *risuona* nel nome! La circostanza meravigliosa per cui l'essere si manifesta in forma sonora [...]. Il nome, che risuona, è il primo rivelarsi del divino, e, come ogni rivelazione dell'essere, accade nella forma. La forma non traduce in immagini, non simboleggia: è l'essere stesso del divino, la sua manifestazione immediata, quale si mostra agli uomini, la lingua in cui parla loro. Il nome è dunque il primo mito.¹²⁰

Vale a dire che secondo la visione di W. Otto il rivelarsi del divino nella *forma* non accade all'interno di una dinamica di mediazione ma è una rivelazione diretta e immediata. La dimensione di *sacralità* di un oggetto naturale rivestito di particolare importanza per il fatto che veicola il sacro in quanto tale scompare perché il sacro di consacrazione viene a coincidere con il Sacro divino. Ma se questa, come vuole W. Otto, è l'essenza dell'esperienza greca del divino, allora siamo costretti a dire che è anche il suo limite perché in effetti non si riesce a raggiungere, se non in modo ambiguo, un piano diverso da quello della *physis*.

Partendo dal fatto che il sacro si manifesta, ciò che deve divenire oggetto di riflessione è la *modalità* con cui questa rivelazione si ritiene che accada perché dalla sua lettura e interpretazione derivano conseguenze di ordine ontologico di non poco conto. Quando Otto afferma che «rientra nell'essenza dell'essere il rivelarsi nella forma»¹²¹ non intende che un ente naturale viene innalzato da un atto divino al livello della sacralità divenendo così capace, a partire da quel momento, di rimandare all'Essere posto su un livello trascendente; intende che «*il sacro mistero dell'essere*» si realizza direttamente come *forma* in un ente, divenendo così direttamente esperibile dall'uomo. Tra l'Essere e la *forma* in

¹¹⁶ W.F. Otto, *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion* (1956), Klostermann, Frankfurt 1975, trad. it. di M. Perotti Caracciolo e A. Caracciolo, *Theophania*, Il Melangolo, Genova 1996, p. 74. Cfr. G. Moretti, *Walter F. Otto e il volto degli dèi*, introduzione a W.F. Otto, *Il volto degli dèi*, cit., p. X.

¹¹⁷ Id., *Il volto degli dèi*, cit., p. 77.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 129.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ Id., *Der Mythos*, in *Mythos und Welt*, a cura di K. Von Fritz, Klett, Stoccarda 1962, trad. it. di G. Moretti, *Il mito* (1955), in *Il mito*, cit., p. 54.

¹²¹ *Ivi*, p. 60.

cui esso si rivela c'è *identità*: «il mondo si compie nella nascita della forma, che ne rivela l'essere e che con esso coincide»¹²². Ma in questo modo il divino risulta immanente ai vari aspetti della realtà concreta perdendo la sua strutturale trascendenza. Una rivelazione *senza trascendenza*; una *realtà oggettiva* che si manifesta come *forma/figura* senza essere trascendente. Ne viene che i concetti di Essere e di *forma* necessitano quanto meno di esser chiariti se si vuole evitare di cadere nel naturalismo o addirittura nel panteismo. In Otto tale concetto rimane invece, per certi versi, ambiguo¹²³, anche in conseguenza del fatto che «la forma è un fenomeno originario che, proprio come la bellezza, non è definibile concettualmente»¹²⁴.

Ciò si riversa, ad esempio, sull'interpretazione del mito. Se partiamo dal concetto di *ierofania* per come ce lo presenta Eliade vediamo che il mito è una *forma* nel senso di un mediatore attraverso cui l'uomo esperisce il sacro, secondo i suoi diversi livelli e modalità. In Otto, invece, il mito allarga il campo del suo significato compiendo in maniera totale la rivelazione divina. In altri termini, il mito – e con esso il simbolo e il rito – non è subordinato ad una fonte della *ierofania* che, al contrario, rischia addirittura di scomparire. Eliade, partendo dalla struttura della *ierofania*, salvaguarda la *trascendenza* e la *differenza ontologica* del Divino che, quale Essere Sommo, si serve del mito e degli oggetti naturali come propri mediatori. In Otto, al contrario, essendo il mito la *forma* che l'essere assume per realizzarsi¹²⁵, si giunge all'identità tra mito ed essere, tra essere e *figura*¹²⁶, al punto che «il divino, se è veramente vicino, vuole incontrare se stesso in questa configurazione umana»¹²⁷. Utilizzando i termini greci a cui si è fatto riferimento in queste pagine, potremmo forse sostenere che W.F. Otto, per esprimere la propria concezione del Sacro in sé, avrebbe probabilmente preferito *hieròs* perché, a differenza di *hàgios* e di *hagnòs*, non si riferisce mai ad un sacro trascendente ma solo alla potenza sacra coincidente con le cose e la natura.

Nonostante ciò, in altri luoghi Otto afferma che «esso [l'Essere eterno] trascende sempre le cose, gli eventi, gli attimi nei quali si rivela la sua presenza»¹²⁸, per cui l'idea della trascendenza – nell'impossibilità di essere rifiutata del tutto¹²⁹ – sembra ritornare con più forza a riprova di una ambiguità di fondo della sua posizione che si condensa nel suo concetto di *forma* e che fa eco all'ambiguità con cui l'uomo primitivo si è legato agli dèi della sacralità senza mai poter dimenticare del tutto l'Essere Supremo. E il fatto che Otto sembri a volte oscillare tra l'identità e la trascendenza testimonia suo malgrado come quest'ultima faccia parte dell'esperienza religiosa elementare mentre l'affermazione dell'identità sia piuttosto frutto di un'opzione culturale. In riferimento al mito, dopo aver

¹²² *Ivi*, p. 61.

¹²³ Cfr. G. Moretti, *Walter F. Otto e il volto degli dèi*, in W.F. Otto, *Il volto degli dèi*, cit., p. XIV: «Nonostante Otto ripeta continuamente questo termine [forma] – e i suoi affini – [...] egli è piuttosto parco nell'aiutarci ad avvicinarne l'essenza, probabilmente perché riteneva che una sua comprensione fosse impossibile se svincolata dall'esperienza della forma. Ma l'esperienza della forma, che è anche sguardo sulla sua bellezza, avviene sempre e comunque in ambito, ovvero in chiave mitica. Mito e forma sono dunque intrinsecamente connessi, due facce della medesima cosa, la verità».

¹²⁴ W.F. Otto, *Il volto degli dèi*, cit., p. 68.

¹²⁵ Cfr. *ivi*, p. 50: «Il mito è forma, esso può mostrare con chiarezza esemplare l'essenza della forma, e in particolare la facoltà che questa possiede di risvegliare la vita e di produrre azioni che le sono pari».

¹²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 41-49.

¹²⁷ *Ivi*, p. 74.

¹²⁸ *Id.*, *Theophania*, cit., p. 75.

¹²⁹ Cfr. *Ivi*, p. 39 e 98; *Id.*, *Der Mythos und das Wort* (1952-1953), in *Das Wort der Antike* a cura di K. Von Fritz, Klett, Stoccarda 1962, trad. it. di G. Moretti, *Il mito e la parola*, in *Il mito*, Il Melangolo, Genova 2007, p. 40 e pp. 43-44; *Id.*, *Il volto degli dèi*, cit., pp. 15-16.

parlato di coincidenza tra essere e forma, afferma che «la sua potente efficacia sulla vita dell'uomo dipende dal fatto che al suo interno si manifesta ciò che è sovrumano. Non una realtà fra le altre [...] ma l'essere che sottende ogni realtà»¹³⁰ e che quindi non può assolutamente essere identificato con essa. Altrove appare ancora più esplicito.

Ogni cosa [...] è più della sua manifestazione, più di quanto gli occhi possono vedere e le mani afferrare. E così anche ogni evento, ogni condizione esistenziale. Questo *di più* non è una mera aggiunta, che potrebbe anche non esserci; al contrario, senza di esso la cosa non potrebbe assolutamente esistere. [...] È un fenomeno originario [...] il quale afferma che dietro di loro c'è direttamente la divinità.¹³¹

Questo *di più* originario, questa «verità sovraumana che si automanifesta» è, però, «capace di forma» e così, se non se ne chiarisce il senso, si ricade nel rischio del naturalismo, dimenticando che il sacro si manifesta secondo molteplici modalità a livelli differenti.

7. Conclusione

È necessario rendersi conto che, al di là di ogni questione relativa al naturalismo, l'idea di natura che emerge dalla comprensione dell'esperienza religiosa è diametralmente opposta a quella impostasi a partire dal sorgere dell'epoca moderna.

Per l'uomo religioso la Natura non è mai esclusivamente “natura” ma sempre ricca di significato religioso. [...] il Cosmo è una creazione divina: uscito dalle mani degli dèi, il Mondo rimane pregno di sacralità. [...] Gli dèi hanno [...] *reso palesi le diverse modalità del sacro nella struttura stessa del Mondo e dei fenomeni cosmici*. Il mondo è fatto in modo che, contemplandolo, l'uomo religioso scopre le molteplici forme del sacro e quindi dell'Essere. Innanzitutto il Mondo *esiste*, è *là*, e ha una struttura: non è un Caos, è un Cosmo; quindi si impone in quanto creatura e opera degli dèi. Quest'opera divina conserva sempre una trasparenza; svela spontaneamente i molteplici aspetti del sacro. Il Cielo rivela direttamente, “naturalmente”, l'infinita distanza, la trascendenza del dio. Anche la Terra è trasparente; si presenta come madre e nutrice universale. I ritmi cosmici esprimono l'ordine, l'armonia, la stabilità, la fecondità. Nell'insieme il Cosmo è contemporaneamente un organismo *reale, vivo e sacro*: scopre i modi dell'Essere e insieme della Sacralità. Ontofania e ierofania si incontrano.¹³²

Poche pagine rendono chiaro al pari di questa appena letta il grande guadagno che si ottiene dal recupero del concetto “primitivo” e arcaico di natura proprio dell'*homo religiosus*. Il mondo naturale è consacrato dalla manifestazione di Dio, Essere per eccellenza, e ne mostra tutta la sua *potenza*. In ciò si giustifica il valore del *phàinesthai* in cui è possibile individuare il punto di partenza dell'esperienza umana¹³³. Questo indispensabile chiarimento circa il valore sacro della natura colto nella consapevolezza della *differenza ontologica* ci permette di recuperare anche la profonda riflessione di W. Otto sulla religione greca che, al di là di ciò che abbiamo definito *naturalismo*, coglie il cuore della questione al pari del pensiero di Eliade come di ogni autentica fenomenologia

¹³⁰ W.F. Otto, *Der ursprüngliche Mythos im Lichte der Sympathie von Mensch und Welt*, trad. it. *Il mito originario alla luce della simpatia di uomo e mondo*, in *Il mito*, cit., p. 73-74.

¹³¹ *Ivi*, p. 110-111.

¹³² M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 75.

¹³³ Cfr. D. Burzo, *Deinòn*, cit., p. 2 ss.

della religione: il sacro è il *soggetto* di una *rivelazione* di cui l'uomo è il destinatario¹³⁴. Ciò che Otto non si è mai stancato di affermare e che risalta splendidamente dalle sue pagine è il concetto di *rivelazione* e quindi la presa di coscienza, con le dovute differenze, di quel fenomeno originario che è la *ierofania*, sebbene questo termine, per evidenti motivi, non compaia mai nelle sue pagine. Il grande guadagno che si deve acquisire è l'idea che all'origine del cosmo come di ogni civiltà umana si colloca una manifestazione peculiare del Divino che dona loro le caratteristiche fondamentali.

In ogni autentico mito è un Dio col suo proprio mondo che si manifesta. Il Dio, qualunque sia il suo nome e comunque si distingua dagli altri Dèi, non è mai una potenza singola, ma sempre l'intero essere del mondo rivelantesi nel modo peculiare a quel Dio. [...] Solo il farsi visibile del fondamento originario della totalità dell'essere poté tanto sull'uomo quando questi ad esso si volgeva [...].¹³⁵

Rimane il fatto che la rivelazione è, per W. Otto, *rivelazione dell'essere* perché ciò che si manifesta è *l'essere del mondo*, la potenza sacra del mondo stesso quale *totalità dell'essere*. Nella esperienza religiosa l'uomo ha a che fare con l'autotestimoniarsi del divino e con la sacralità del suo essere che raggiunge il suo apice nell'evento eccezionale della divinità che *si fa umana*, fino al punto della *identificazione*¹³⁶. Questo è il cuore della «rivelazione che proviene dall'essere delle cose e dalla loro verità»¹³⁷: la divinità è la ricchezza infinita dell'essere che sgorga dalla sua interiorità manifestandosi in figura. Ragionare in termini di *rivelazione dell'essere*, cosa che d'altronde non manca di fare anche Eliade, sposta inevitabilmente il problema sul senso e la struttura dell'essere stesso, ponendosi come problema ontologico. Il *deinòn*, il terribilmente miracoloso, è davvero la rivelazione dell'essere e della divinità ma – e questo è ciò che necessariamente si deve sempre aggiungere – la rivelazione è sempre *mediazione* tra due livelli ontologici o, meglio, tra la realtà naturale, la *physis*, che si ricopre del *sacro di consacrazione* (*hieròs*), e la sua causa prima e divina, il *Sacro divino* (*hagnòs*) da cui tutto deriva.

Solo in questo senso si può ritenere che il sacro sia all'origine della pienezza di vita e della soddisfazione dell'*homo religiosus* per il quale «il mondo ha sempre una valenza soprannaturale, rivela una modalità del sacro. Ogni frammento cosmico è “trasparente”»¹³⁸, rimanda al di là di sé, per questo la vita dell'*homo religiosus* è vissuta su due piani in quanto contraddistinta da due dimensioni. Essa non è semplicemente umana, «è anche “cosmica” per il fatto di avere una struttura transumana. Si potrebbe chiamarla un'esistenza “aperta”»¹³⁹. Prendendo le mosse da questa dualità ontologica del reale è possibile affermare senza rischio di equivoci che «per l'uomo religioso la sacralità è una manifestazione della pienezza dell'Essere»¹⁴⁰. Infatti, fuori da ogni possibile identità, *apertura* vuol dire anche *soglia* e quindi possibilità di un *passaggio* da un piano all'altro e da una modalità dell'essere e del sacro ad un'altra attraverso una «rottura di

¹³⁴ Cfr. G. van der Leeuw, *Fenomenologia*, cit., p. 7: «Quel che la scienza delle religioni chiama oggetto della religione, è il soggetto della religione stessa. L'uomo religioso considera sempre primario, fondamentale, determinate, ciò di cui tratta la sua religione; soltanto la sua riflessione lo prende per oggetto dell'esperienza vissuta che essa considera. Nella religione, Dio agisce nei riguardi degli uomini [...]». Cfr. *Ivi*, p. 151 e 269.

¹³⁵ W.F. Otto, *Theophania*, cit., pp. 35-36.

¹³⁶ Cfr. *Ivi*, p. 77.

¹³⁷ *Ivi*, p. 82.

¹³⁸ M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., pp. 88-89.

¹³⁹ *Ivi*, p. 105.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 89.

livello ontologico»¹⁴¹. L'*homo religiosus* tenta costantemente di collocarsi con la propria esistenza in questo spazio bidimensionale perché solo «grazie al sacro l'uomo ha trovato il cammino dell'intelligenza, del cosmo e della vita. Egli ha capito il senso dell'universo e del suo posto in questo universo»¹⁴² mentre noi, tentando di immedesimarci nella sua esperienza per farla nostra, possiamo «afferrare la permanenza di ciò che è stato chiamato la specifica condizione dell'«essere-nel-mondo» perché l'esperienza del sacro è il suo correlativo»¹⁴³.

Non è difficile allora comprendere come l'*homo religiosus* che ci viene mostrato dalla storia delle religioni sia *l'uomo normale dell'umanità*¹⁴⁴, l'uomo *integrale* che desidera e può vivere solo un'esistenza unitaria che non dimentica e non può fare a meno di nessuno dei suoi fattori costitutivi, e che lo apre quindi ad una «doppia appartenenza»¹⁴⁵ – al mondo naturale, biologico e materiale da un lato, al mondo simbolico, religioso e naturale dall'altro – rendendolo capace di uno sguardo molteplice che non pecca, come accade spesso all'uomo moderno, di unilateralità. L'*homo religiosus* è allora «l'«uomo totale» e quindi la scienza delle religioni deve divenire una disciplina totale nel senso che deve usare, integrare ed articolare i risultati ottenuti attraverso i vari metodi di avvicinamento ad un fenomeno religioso»¹⁴⁶. Essa diverrà in tal modo «un'*ermeneutica totale*, perché chiamata a decifrare e spiegare ogni tipo di incontro dell'uomo con il sacro, dalla preistoria ai nostri giorni»¹⁴⁷, e dunque le diverse modalità e i differenti livelli attraverso cui il Sacro viene incontro all'uomo. Da questo riconoscimento di «una unità spirituale soggiacente alla storia dell'umanità»¹⁴⁸ potrebbe e dovrebbe derivare una visione dell'uomo più ampia e completa, capace di aprire ad un'antropologia filosofica che non si lascia irretire in qualche forma di riduzionismo, nell'auspicio che si realizzi ciò che già Mircea Eliade chiamava «un nuovo umanesimo»¹⁴⁹.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 111.

¹⁴² J. Ries, *L'uomo e il sacro*, cit., p. 365.

¹⁴³ M. Eliade, *La nostalgia delle origini*, cit., pp. 21-22.

¹⁴⁴ J. Ries, *L'uomo e il sacro*, cit., p. 365. Cfr. Id., *Mito e rito*, cit., p. 324, 350.

¹⁴⁵ Cfr. P. Stagi, *La nascita del sacro*, cit., pp. 59-60.

¹⁴⁶ Cfr. M. Eliade, *La nostalgia delle origini*, cit., p. 20.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 73. In questo senso l'ermeneutica non può che essere «creativa» in quanto «si pone tra le sorgenti vive di una cultura» ed è in grado di condurre ad una visione di sintesi (cfr. *Ivi*, p. 75 ss).

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 84.

¹⁴⁹ Cfr. *Ivi*, pp. 13-23, 77-78, 84; J. Ries, *Message de l'homo religiosus et nouvel humanisme selon Mircea Eliade*, in M. Arcade (a cura di), *Homo religiosus to Honor Mircea Eliade*, The Mircea Eliade Research Institute, Paris 1990, pp. 119-126, trad. it. di R. Nannini, *Il messaggio dell'homo religiosus e il nuovo umanesimo secondo Mircea Eliade*, in *La storia comparata delle religioni e l'ermeneutica*, Opera Omnia vol. VI, Jaca Book, Milano 2009, pp. 114-120.