

## IL SACRO, LA RELIGIONE, LA SALVEZZA

### L'evento cristologico e le forme del cristianesimo

SOMMARIO: 1. Le dimensioni dell'epoca e la natura dell'assoluto – 2. La dinamica del sacro e l'intenzionalità della libertà – 3. L'umanità del soggetto e l'antecedenza di Dio.

#### 1. LE DIMENSIONI DELL'EPOCA E LA NATURA DELL'ASSOLUTO

1.1. L'obiettivo del confronto riavviato dalla teologia recente attorno al tema del sacro suppone l'approccio al problema, nel quale è stata integrata la provocazione emersa con l'episodio della desacralizzazione. All'interno del panorama attuale l'orientamento prevalente conferma la presa di posizione fortemente critica nei confronti dell'istanza naturalistica ed oggettivistica, che è all'origine delle dichiarazioni del manuale dell'età moderna. Il rifiuto assume un carattere radicale poiché ad essere presa di mira è l'opzione teorica di fondo della comprensione tradizionale, caratterizzata dal ricorso al principio di ragione e al principio della causa ultima del reale. Dello sviluppo conseguente dei due principi si è reso interprete qualificato il modello di pensiero, che per l'indagine sulle dimensioni aprioriche e sulle espressioni concrete del sacro fa appello in maniera immediata all'autorità istituyente di Dio assunta nel senso della norma ultima separata dal mondo. Il punto di vista comanda il procedimento, che la considerazione consueta adotta, per collocare la presentazione del tema all'interno del discorso generale attorno al sacramento. Le componenti giudicate del tutto essenziali e sostanziali per il rito del sacramento ne motivano la capacità di invero della struttura di ciò che il sacro identifica.

L'itinerario di rigorizzazione, che la discussione attorno al segno sacro promuove, fa emergere la difficoltà, contro la quale lo svi-

luppo del ragionamento urta. L'interrogativo riguarda la configurazione del rapporto, che la definizione di sacramento indica attraverso le nozioni della causa e del segno. L'unità e la diversità tra la causalità e la significazione designano i poli della correlazione costitutiva del rito sacramentale e dunque l'orizzonte, che ne autorizza la riflessione. La sollecitazione spiega la novità, alla quale resta legata la nascita della prima fase della manualistica del XVII e XVIII secolo e ha incentivato inoltre la serie dei tentativi in chiave morale, che la teologia cattolica ha elaborato una volta accolto, sulla scia dei risultati della confessione protestante, il confronto con la concezione di mondo, di uomo e di Dio coltivata dalla «Aufklärung». Il trattamento, che la problematica conosce, alimenta e stabilizza una formulazione, i cui termini permangono inalterati anche nel periodo di tempo che segue. L'impresa avviata tra il XVIII e il XIX secolo a partire dalla nozione di religione e di comunità religiosa affiorata sulla base della revisione imposta da Kant e dall'idealismo, in particolare dalla filosofia dell'identità di Schelling, costituisce la conferma della logica del tentativo intrapreso. Ad essere perseguito è lo sviluppo della considerazione, che resta racchiusa all'interno della prospettiva del teismo.

La disposizione favorevole riconosciuta alla storia della salvezza in relazione alla condizione della creatura umana è rivendicata in nome del fatto che la realtà divina con le sue decisioni sta al principio della storia della salvezza e della presenza dei momenti e degli strumenti, che ne consentono lo svolgimento. Il rimando alla causa suprema, alla cui affermazione l'analisi sulla storia sacra messa in opera dalla ragione non può fare a meno di pervenire, include l'attestazione dell'operazione di colui che per l'uomo è Dio. Sulla base del contatto con la visione antropologica dell'illuminismo e dunque del richiamo all'orientamento naturale dell'uomo alla felicità, questo significa che nell'esigenza della felicità del singolo uomo trova espressione il termine incondizionato dell'orientamento universalmente valido, di cui gli elementi, che concorrono a specificare l'ambito del sacro e della religione, costituiscono la realizzazione concreta. Ciò, che il ragionamento presuppone, è che l'indagine abbia a procedere dalla costruzione della nozione razionale dell'oggetto in esame, di modo che nel suo esito esso sancisca la subordinazione delle proprietà positive del sacro della rivelazione divina alla dichiarazione della dimensione dell'universalità riconosciuta all'ambito della religione naturale (1).

(1) La caratterizzazione esplicita della nascita e della diffusione della tesi teorica, che sta alla base dell'impresa della teologia dell'epoca moderna, è proposta in S. UBBIALI, *Il segno sacro. Teologia e sacramentaria nella dogmatica del XVIII*

Sull'individuazione dell'ambiguità se non dell'aporeticità dello schema trova sostegno la spinta verso il mutamento sostanziale dell'istanza fondamentale del paradigma. Ciò, su cui il rinnovamento intende appoggiarsi, è l'assunzione criticamente vagliata del primato della rivelazione storica di Dio. Il suggerimento, assecondando la serie di impulsi, che durante il secolo XX hanno portato alla riformulazione del problema della rivelazione, introduce una cesura nei confronti del presupposto del modello teologico, che ha messo a fuoco la risposta della fede di fronte all'interpretazione delle evidenze della religione cristiana conseguita sulla base dell'applicazione del criterio dell'assolutezza della ragione illuministica. La novità dell'impianto è giustificata con il rimando alla rivelazione storica di Dio, nel senso che l'appello all'universalità della rivelazione non esclude il richiamo all'originalità, che la connota intrinsecamente. Pertanto la presentazione della natura e del rilievo della sfera del sacro in ordine all'esistenza dell'uomo non può più essere fornita con il procedimento mediato dalla sistemazione di tipo dogmatico. Questa prevede la separazione tra la ragione e la fede, dalla quale consegue l'indipendenza delle formule della teologia filosofica rispetto alle formule della teologia soprannaturale, cioè del discorso che, vincolato al contenuto obbligante della fede, ne deve favorire la presentazione scientifica. La divisione spiega l'iso-

*secolo*, (= Dissertatio. Series Mediolanensis 1), Milano, Glossa, 1992; Id., *La religione e la rivelazione. La teologia di fronte alla modernità*, in *Cristianesimo, Religione e Religioni*, (= Quaderni di Studi e Memorie a cura del Seminario di Bergamo 11), Milano, Glossa, 1993, 83-94. Il percorso seguito dalla produzione degli autori più rappresentativi dell'intenzione sviluppata dalla teologia del periodo è pertinentemente documentato in K. FEIEREIS, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, (= Erfurter Theologische Studien 18), Leipzig, St. Benno, 1965; PH. SCHAFER, *Philosophie und Theologie im Übergang von der Aufklärung zur Romantik dargestellt an Patriz Benedikt Zimmer*, (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 3), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971; W. HEIZMANN, *Kants Kritik spekulativer Theologie und Begriff moralischen Vernunftglaubens im katholischen Denken der späten Aufklärung. Ein religionsphilosophischer Vergleich*, (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 21), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976; FR.-J. NIEMANN, *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats*, (= Innsbrucker Theologische Studien 12), Innsbruck – Wien, Tyrolia, 1983; G. HEINZ, *Divinam christianae religionis originem probare. Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der katholischen Scholastik*, (= Tübinger Theologische Studien 25), Mainz, Matthias Grünewald, 1984; B. MÜLLER, *Vernunft und Theologie. Eine historische-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Denken und Glauben bei Stephan Wiest (1748-1797)*, (= Eichstätter Studien. Neue Folge XXVI), Regensburg, Pustet, 1988.

lamento, nel quale l'indagine si è venuta a collocare rispetto allo sviluppo dell'autocomprensione storica dell'umanità, ed illumina l'inevitabile aspetto formalistico, che la presentazione della tematica è venuta man mano assumendo.

Il mutamento della prospettiva implica la necessità della riformulazione del quadro ontologico e veritativo dell'investigazione, che si interessa della decifrazione delle credenze, delle pratiche e dei riti del cristianesimo. Il ruolo fondamentale spetta all'appello all'evento cristologico della rivelazione divina così che la comprensione deve includerne una qualificazione in prospettiva storico-dialogica. L'elemento definisce la peculiarità della rivelazione divina cristologicamente qualificata e unicamente il rinvio al particolare punto di vista, che vi è connesso, dischiude il motivo riflessivo in grado di legittimare la valutazione delle mutazioni e delle oscillazioni più significative della situazione spirituale del presente, compreso il processo della risacralizzazione (del postmoderno). Il compito, a cui la teologia è richiamata dall'autocomprensione dell'epoca, richiede che essa arrivi a chiarire e giustificare la modalità cristiana del sacro. Perché la struttura del fenomeno possa essere compiutamente decifrata, occorre che la riflessione arrivi a precisare il ruolo, che le figure del sacro e la dialettica, a livello fenomenologico, tra il sacro e il profano assumono in ordine all'attuazione dell'atteggiamento singolare della fede <sup>(2)</sup>.

Questo livello della questione è imposto come l'aspetto decisivo dell'istruzione del problema dall'analisi, che rivolgendosi alla spiegazione sovracategoriale delle modalità concrete del fenomeno, indica il punto d'avvio dell'investigazione nel fattore della santificazione <sup>(3)</sup>. L'approccio si distingue per l'attribuzione di un

(2) Il significato della connessione e la logica della soluzione, in rapporto alla posizioni recenti, si trovano pertinentemente indicati nello studio, raccolto nel presente fascicolo, di A. BERTULETTI, *Il sacro e la fede*, «La Scuola Cattolica» 123 (1995) 665-688.

(3) La ricognizione dei processi che stanno all'origine dell'attuale configurazione del dibattito a proposito del sacro e l'esito, a cui è approdata nel frattempo l'indagine della teologia, sono reperibili in D. DUBARLE, *L'invention du sacré*, «La Maison-Dieu» 123 (1975) 126-134; M. SIMON - Y. LAVOINNE - D. FOISCHÉ - M. BÉE - J.-L. VIEILLARD-BARON - D. SEVER - P. BESNIER - Y. MICHEL - CL. GEFFRÉ, *Le retour du sacré*, (= Le Point Théologique 22), Paris, Beauchesne, 1977; R. COURTAS - FR.-A. ISAMBERT, *La notion de «sacré». Bibliographie thématique*, «Archives de Sciences Sociales des Religions» 44 (1977) 119-138; FR.-A. ISAMBERT, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, (= Le Sens Commun), Paris, Éditions de Minuit, 1982; UL. MANN, *Das Christentum als Absolute Religion*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982 [1970]; K. KODALLE, *Versprachlichung des Sakralen? Zur religionsphilosophischen Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' «Theorie des kommunikativen Handelns»*, «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie» 12.1 (1987) 39-66; R. SCHAEFFLER,

nuovo contesto allo svolgimento del problema, nel senso che esso contesta la tematizzazione che, per la comprensione dell'aspetto normativo del sacro, non assegna il dovuto valore alla vicenda della storia e alla dinamica della soggettività. Il linguaggio biblico è chiamato allora direttamente in causa come il modello che richiama gli indirizzi assunti dalla teologia a precisare la nozione di sacro sulla linea della qualità «personale» di Dio e della sua peculiare dimensione di alterità rispetto al mondo della creatura libera <sup>(4)</sup>.

Date le premesse, il confronto con la prospettiva, che sorregge la nuova dichiarazione a proposito del sacro e del suo regime in rapporto alla struttura originale della fede, consentirà di precisare il punto di vista, dal quale è comandata la considerazione, che intendiamo proporre. Al centro dell'attenzione sta l'interrogativo a proposito del carattere di evento che distingue la fede cristiana e le forme, che ne rendono possibile l'attuazione. L'interrogativo, che è stato rimesso d'attualità a partire dalla consapevolezza sollevata dal fenomeno della secolarizzazione, ha rappresentato anche nel corso del passato un elemento qualificante dello sviluppo dell'indagine, una volta diminuitosi l'influsso dell'episodio della teologia barocca. La scoperta del piano della storicità ha comportato la sollecitazione ad una chiarificazione della sua intrinseca connessione con la dimensione della destinazione universale. La domanda resta ancora aperta e proprio l'esame delle posizioni recenti consentirà di precisare che l'interrogativo trova una risposta soltanto se la riflessione arriva a mostrare che l'universalità non è separabile dalla storicità, per il fatto che essa corrisponde alla

*Neuerscheinungen zur Religionsphilosophie*, «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie» 13 (1988) 79-91; R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh, Gerd Mohn, <sup>2</sup>1993 [<sup>1</sup>1990]; M. M. OLIVETTI, *Analogia del soggetto*, (= Biblioteca di Cultura Moderna Laterza 1019), Bari – Roma, Laterza, 1992; FR.-A. ISAMBERT, *De la Religion à l'Éthique*, (= Sciences Humaines et Religions), Paris, Cerf, 1992; A. RIZZACASA, *Dal simbolo a la metafora: un percorso di depotenziamento del sacro nel postmoderno*, «Convivium Assisiense» 1 (1993) 117-126; H. BOURGEOIS, *Qu'est devenu le sacré aujourd'hui?*, in *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, éd. par J. DORÉ – CH. THEOBALD, Paris, Cerf, 1993, 259-269.

(4) Per un approccio alla logica della testimonianza scritturistica di rilievo restano le annotazioni proposte da H. SCHÜRMANN, *Réflexions en marge du problème de la désacralisation. Le point d'attache du sacré dans la Révélation néotestamentaire*, «Paroisse et Liturgie» 50 (1968) 401-432. Cf inoltre Id., *Der gesellschaftliche und gesellschaftskritische Dienst der Kirche und der Christen in einer säkularisierten Welt*, in *Diskussion zur 'politischen' Theologie*, hrsg. von H. PEUKERT, Mainz – München, Matthias Grünewald – Chr. Kaiser, 1969, 145-161, [tr. *Il servizio critico-sociale della Chiesa e dei cristiani in un mondo secolarizzato*, tr. di G. Ruggieri, in *Dibattito sulla «Teologia politica»*, (= Giornale di Teologia 51), Brescia, Queriniana, 1971, 61-83].

necessità della libertà. La considerazione esplicita della dinamica qualificante della libertà è l'elemento imposto dall'indagine, se si vuole superare la problematizzazione della pretesa di universalità della fede, senza cadere nella concezione formalistica della verità dell'uomo. La portata teologica del procedimento di interpretazione affidato alla riflessione risulta manifesta, nel senso che la caratterizzazione della dimensione universale della fede non può essere indicata in maniera aprioristica, a monte del riferimento alla qualificazione storica delle sue espressioni concrete. Ciò a cui la comprensione rimanda, è la precisazione della necessità, che esse rimettono continuamente in causa.

A questo livello della domanda teologica fa riferimento l'accentuazione del sacro, nel senso che il richiamo ad esso consente di fissare la logica, a cui il complesso delle modalità di attuazione della fede corrisponde. La pista è la condizione indispensabile per la revisione del procedimento introdotto dalla tradizione, costretta dalla sua stessa premessa a rendere secondo un senso meramente positivistico la considerazione attorno all'atteggiamento cristiano della fede. La conferma è data dallo sviluppo seguito dall'indagine sul sacramento, il cui esito riveste un valore paradigmatico per l'intera impresa teologica, che prescinde dall'appello alle determinazioni dell'esperienza concreta dell'uomo. Contro questo ideale si muove la sollecitazione della linea teologica della santificazione nel senso che essa richiede l'abbandono del criterio interpretativo della distanza del sacro rispetto all'esperienza dell'umanità. Il superamento non nominalistico della sintesi improntata a questo presupposto impone di passare attraverso la chiarificazione dell'aspetto storico-epocale, al quale l'universo delle manifestazioni sacrali rimanda in una maniera che è cogente. L'imprescindibilità del richiamo è facilmente dimostrabile a partire dal riscontro delle continue «metamorfosi», alle quali le manifestazioni sono andate incontro nel corso del passato e continuano ad andare incontro nel corso del tempo presente.

1.2. Il guadagno della spiegazione a proposito della dimensione della storicità del sacro garantisce alla teologia la possibilità di conseguire sia l'adeguata specificazione del carattere di autonomia, sotto il quale dev'essere interpretata la condizione che ha reso possibile il movimento della modernità, sia l'illustrazione della dimensione di normatività dell'esperienza del sacro in ordine alla concreta realizzazione dell'umanità da parte dell'uomo. Sotto questo profilo, a ritenere di poter rappresentare la risposta esemplare all'esigenza così indicata è, in particolare, la proposta che invita ad accostare l'interrogativo attraverso la

sottolineatura dell'impegno responsabile dell'uomo (definito in tal senso etico) <sup>(5)</sup> oppure attraverso la dichiarazione del carattere originariamente simbolico della realtà <sup>(6)</sup>. Al di là della differente articolazione sulla quale le rispettive nozioni sono edificate, ciò, che il duplice modo di accostamento al problema giudica di avere precisato in maniera esauriente, è il medio concettuale indispensabile per il rifacimento integrale della questione.

L'elemento, che accomuna il procedimento delle soluzioni, concerne la consapevolezza, secondo cui la domanda attorno all'identità del sacro trova la sua risposta, quando sia assicurata la pre-

(5) Il riferimento è direttamente al programma elaborato da Cl. Geffré. All'interno della ricca e varia produzione dell'Autore si devono considerare soprattutto i seguenti testi: CL. GEFFRÉ, *Desacralizzazione e santificazione (bollettino bibliografico)*, «Concilium. Rivista Internazionale di Teologia» 2 (1966/6) 87-107; ID., *Le Christianisme et les méthamorphoses du Sacré*, in *Il sacro. Studi e ricerche*, a cura di E. CASTELLI, Padova, CEDAM, 1974, 133-150; ID., *La fonction idéologique de la sécularisation dans le Christianisme contemporain*, «Archivio di Filosofia» 44 (1976/2) 121-140; ID., *Conclusions*, in M. SIMON – Y. LAVOINNE – D. FOLSCHIED – M. BÉE – J.-L. VIEILLARD-BARON – D. SEVER – P. BESNIER – Y. MICHEL – CL. GEFFRÉ, *Le retour du sacré*, 129-143; ID., *La singolarità del cristianesimo nell'età del pluralismo religioso*, «Filosofia e Teologia» 6 (1992) 38-58. Sulla prospettiva di base della visione teologica che Geffré intende elaborare: J. RICHARD, *La Théologie comme herméneutique chez Claude Geffré et Paul Tillich*, in *Interpréter. Mélanges offerts à Cl. Geffré*, éd. par J. JOSSUA – N. SÉD, Paris, Cerf, 1992, 69-101; la contestualizzazione dei termini di fondo della proposta può essere facilmente precisata sulla base dei riferimenti delineati da J. DORÉ, *Les Courants de la théologie française depuis Vatican II*, in *Interpréter*, 227-259; come pure da CL. GEFFRÉ, *Filosofia e teologia nel contesto francese*, «Humanitas» 50 (1995) 254-268; ID., *Die Veränderungen des Wahrheitsbegriffs in der heutigen Theologie*, in *Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne*, (= Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie. Philosophische Reihe 9), hrsg. von TH. EGGENSEPGER – UL. ENGEL, Mainz, Matthias Grünewald, 1995, 235-253.

(6) In questa prospettiva si colloca il contributo avviato da L.-M. Chauvet. Per la tematica, che è in esame, risultano di grande interesse gli studi L.-M. CHAUVET, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*, (= Rites et Symboles 9), Paris, Cerf, 1979, [tr.: *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti*, tr. di D. Mosso, (= Liturgia e Vita 2), Leumann – Torino, ElleDiCi, 1982]; ID., *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Cerf, 1987, [tr.: *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, tr. di A. Rizzi, (= Saggi di Teologia), Leumann – Torino, ElleDiCi, 1990]; ID., *Ritualité et théologie*, «Recherches de Science Religieuse» 78 (1990) 535-564; ID., *La théologie sacramentaire est-elle an-esthétique?*, «La Maison-Dieu» 188 (1991) 7-39; ID., *Sacramentaire et christologie*, «Questions Liturgiques» 75 (1994/1-2) 41-55. Il presupposto dell'intendimento teologico, che sorregge la visione sul simbolo proposta da Chauvet, è analizzata e discussa in Y. LABBÉ, *Réceptions théologiques de la «postmodernité». A propos de deux livres récents de G. Lafont et L.-M. Chauvet*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 72 (1988) 397-426; A. HAQUIN, *Vers une théologie fondamentale des sacrements: de E. Schillebeeckx à L.-M. Chauvet*, «Questions Liturgiques» 75 (1994) 28-40.

cisazione dello statuto della struttura temporale dell'esistenza, in quanto esistenza finita. La comprensione secondo un'accezione marcatamente negativa della dimensione della temporalità dell'uomo contraddistingue la risposta convenzionale, radicata sulla definizione della natura umana, che la pensa sulla base della comparazione con la dimensione indissociabile dell'infinitezza. Dall'abbandono della definizione classica consegue il vantaggio della precisazione delle ragioni della configurazione concreta e dunque particolare, che l'atteggiamento della fede è invitato ad assumere nell'epoca presente. Il privilegio rispettivamente accordato all'impegno etico o alla dimensione simbolica, mentre sul versante del comportamento cristiano motiva l'appello irrinunciabile alla decisione, sul versante del rapporto all'umano e al religioso suggerisce la ragione dell'insostituibilità dell'apporto del cristianesimo, in relazione alle possibilità rese disponibili con i cambiamenti, che hanno interessato la storia. Per quanto concerne il secondo profilo, la spiegazione, che valorizza la presenza delle differenti modalità di presenza del sacro a partire dalla considerazione dell'impegno responsabile della persona, dev'essere considerata subordinata all'intento dell'esplicitazione del motivo, che si mostri in grado di muovere effettivamente l'agire dell'uomo, colto nella sua connotazione di individuo e di comunità (7). Nel quadro della problematica della perdita di legittimazione dei criteri indispensabili per l'azione dell'uomo, al riscontro della diffusione e della continuità della presenza delle figure del sacro è fatta corrispondere l'affermazione dell'inesauribile trascendenza della libertà.

Il riscontro della persistente presenza delle figure del sacro all'interno della vicenda dell'umanità comporta che l'identità dell'uomo sia fissata nel modo dell'ente rivestito del carattere della disponibilità nei confronti della chiamata divina. Poiché è il sacro a designare l'apertura, che differenzia l'uomo rispetto al resto della realtà, che lo circonda, per suo tramite è prescritta la qualità, alla luce della quale si esplicano i tratti qualificanti dell'uomo. Il sacro ne caratterizza la consistenza secondo il modo del mistero dell'apertura e della comunione e perciò esso sollecita la realizzazione delle responsabilità, alle quali la situazione richiama ciascuno,

(7) Poiché della riflessione di Chauvet ci siamo già occupati in precedenza, – cf S. UBBIALI, *La riflessione teologica sui sacramenti in epoca moderna e contemporanea*, in *Celebrare il Mistero di Cristo. Manuale di Liturgia a cura dell'Associazione Professori di Liturgia. La Celebrazione: Introduzione alla Liturgia Cristiana*. Vol. I, (= Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». «Subsidia» 73), Roma, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, 1993, 303-336; Id., *Il sacramento e l'istituzione divina. Il dibattito teologico sulla verità del sacramento*, «Rivista Liturgica» 81 (1994) 118-150 – ci limitiamo qui a presentare e a discutere la tesi avanzata da Geffré.



verso se stesso, l'umanità e il mondo. L'affermazione esplicita l'interesse epistemologico del progetto, nel senso che la comprensione della fattualità è ricondotta ad una direzione di pensiero segnatamente ermeneutico. Lo sfondo del discorso è la legittimazione del processo sempre aperto della vicenda umana, che impedisce il ricorso ad una riflessione totale ed a un sapere di tipo assoluto. La dichiarazione della vicenda del sacro come ciò, che non può essere costruita a priori, perché innaccessibile per le condizioni del pensiero che opera riflessivamente, avvicina la visione alle piste di ricerca più decisive dell'attuale stagione del lavoro teologico. Il pensiero, che l'interpretazione tiene presente e cerca di dettagliare, è la formula che mira a procurare una revisione dell'impostazione metodologico-fondamentale iscritta dentro la considerazione meta-fisica dell'uomo e della realtà.

E tuttavia il risultato, al quale l'analisi approda, manca la finalità, che si è proposta, per il fatto che essa non distingue i diversi livelli di storicità, che le dimensioni del sacro introducono sulla base dei mutamenti della storia. La ragione della debolezza della lettura sta nell'impossibilità di disporre della comprensione, che, dovendo mirare alla spiegazione del carattere storico-epocale delle articolazioni concrete del sacro, ne argomenta la dimensione della storicità passando attraverso il superamento dell'esteriorità, continuamente agitata dalle presentazioni del problema, tra il principio della libertà e il principio della verità. Unicamente la visione, che identifica l'originalità dell'epoca a partire dal presupposto per cui la storicità della verità è effettivamente implicata nella storicità della libertà, mette la riflessione nella condizione di avviare la spiegazione a proposito del carattere reale del dato empiricamente rilevabile di ciò che il sacro rappresenta. L'accentuazione dell'intrascendibilità dell'aspetto del limite, o dell'unilateralità, della condizionatezza e della difettività, a cui la soggettività dell'uomo appare ricondotta, comporta il fallimento del proposito di partenza.

L'interesse, che guida la proposta, riconduce alla ripresa della domanda sollevata dalla perdita di influsso e di autorità, alla quale la tradizione cristiana è andata incontro in seguito al cammino imposto dall'episodio della modernità. La soluzione, che si rivolge a confermare alla tradizione cristiana e con essa alla fede l'aspetto di rilevanza per la riuscita del tempo presente, riedita l'imprecisione delle precedenti formulazioni della questione. Ciò, che essa non arriva ad assicurare, è l'alternativa rispetto alle categorie, dal cui uso appare alimentata la più consueta decifrazione delle modalità del rapporto tra Dio e l'uomo. Il punto di vista fondativo, che l'attenzione all'assolutezza della rivelazione cristologica introduce, sollecita invece la riappropriazione radicale del contenuto del problema, nel

senso che dev'essere esclusa la considerazione, che procede accordando una competenza pregiudiziale alla coppia di contingente e assoluto. La dimensione di differenza ascritta al contenuto messo in luce attraverso la coppia non consente di decifrare le condizioni dell'attuazione fattuale del rapporto da Dio stesso operato conformemente alla singolare e normativa figurazione dell'evento cristologico.

L'intento, che la versione della questione vuole argomentare, equivale al richiamo a che la riflessione provveda alla ripresa dell'elemento qualificante l'intero insegnamento cristiano. L'aspetto di novità del cristianesimo consiste nell'affermazione della connessione tra la vicenda dell'uomo e la manifestazione della verità. L'accentuazione deve costituire lo scopo del rifacimento complessivo della formulazione del problema, sebbene proprio sulla base del risultato raggiunto dalla riflessione bisogna riconoscere che la presentazione ancorata al richiamo dell'impegno della persona ma pure al carattere essenzialmente simbolico della realtà lascia sopravvivere una continuità fin troppo manifesta con lo sfondo concettuale delle soluzioni tradizionali. La dichiarazione a riguardo della pertinenza del regime del sacro nei confronti dell'esperienza rigorosamente umana resta postulata e non giustificata. Non se ne può in effetti istituire significativamente il valore se non superando il filo conduttore dell'articolazione etica e simbolica del problema, giacché esso ribadisce il presupposto teoreticistico, su cui le fasi della spiegazione precedente erano andate sviluppandosi. Il presupposto della soluzione, che pure mette l'accento sulla rilevanza del momento antropologico, non ne spiega l'effettiva portata in funzione di ciò a cui il sacro dà luogo. Ciò che il presupposto impedisce di chiarire è la dinamica, che giustifica la qualità originale della decisione libera del soggetto in rapporto all'instaurazione della manifestazione del suo fondamento trascendente.

La pertinenza dell'osservazione trova una singolare e per certi versi risolutiva conferma nell'esito a cui la prospettazione in chiave trascendentale del problema arriva. La direzione della proposta resta contrassegnata dall'affermazione che esclude la possibilità del ripristino della teologia metafisica del sacro. La sollecitazione è la revisione globale della questione, avendo ben presente lo stato di difficoltà, entro cui l'interrogazione, insieme filosofica e teologica, si è venuta a trovare a motivo del presupposto di partenza <sup>(8)</sup>. Ora,

(8) J. B. LOTZ, *Transzendente Erfahrung*, Freiburg i.B. – Basel – Wien, Herder, 1978, [tr.: *Esperienza trascendentale*, tr. di M. Marassi, (= *Metafisica e Storia della Metafisica* 9), Milano, Vita e Pensiero, 1993]; ID., *Il sacro come condizione fondamentale dell'esistenza umana*, «Fondamenti» 4 (1986) 67-84; ID., *Rivelazione, religioni ed esperienza religiosa*, in *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, a cura di R. LATOURELLE, Assisi, Cittadella, 1987, 1197-

benché l'indirizzo di fondo collochi la comprensione in una posizione lontana rispetto alla prospettiva segnalata dal pensiero, che fa appello all'etico e al simbolico, nella sostanza esso ne riproduce il difetto di base. Il principio fondamentale, radicato sulla convinzione di non poter accettare il pregiudizio antifondativo largamente diffuso nel panorama della riflessione recente, fornisce una spiegazione, che comporta la riapertura dell'alternativa tra il momento fattuale e il suo apriori, tra la storia e l'assoluto, tra la temporalità e la salvezza. Ciò che il profilo fissato dalla fondazione non riesce a legittimare è la dimensione pratica della soggettività e il significato, che le modalità del sacro, attraverso la loro efficace presenza, mediano relativamente ai tratti della condizione dell'uomo.

Il chiaro carattere di alternativa, sotto il cui segno nasce l'esposizione a fronte delle carenze imputate sia alla versione tradizionale sia alla revisione recente della problematica, è radicato sulla motivazione per la quale occorre superare l'impostazione, che individua nell'evidenza dell'essere il principio della conoscenza di Dio, indipendentemente dal richiamo alla rivelazione. All'interno dell'orizzonte segnalato dallo spostamento di interesse, l'esplicitazione della specificità delle dimensioni del sacro resta sospesa alla presentazione, che opta per un'attenzione nettamente ontologica.

1216; Id., *Vom Sein zum Heiligen. Metaphysisches Denken nach Heidegger*, Frankfurt am Main, Knecht, 1990 [tr.: *Dall'essere al sacro. Il pensiero metafisico dopo Heidegger*, tr. di F. Stelzer, (= Giornale di Teologia 218), Brescia, Queriniana, 1993]. Il significato speculativo, che motiva l'avvio della considerazione del problema, viene chiarito dallo stesso Autore in J. B. Lotz, *Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule*, «Theologie und Philosophie» 49 (1974) 375-394: 390-393; Id., *Die transzendente Methode. Wesen und Notwendigkeit*, «Zeitschrift für Katholische Theologie» 101 (1979) 351-360; Id., *Zur Klärung der transzendentalen Erfahrung*, «Theologie und Philosophie» 58 (1983) 226-237; Id., *Identità e differenza in un confronto critico con Heidegger*, in *La differenza e l'origine*, a cura di V. MELCHIORRE, (= Metafisica e Storia della Metafisica 3), Milano, Vita e Pensiero, 1987, 280-301. A fornire utili indicazioni in ordine alla ricostruzione della prospettiva globale del pensiero di Lotz sono R. SCHAEFFLER, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, (= Die philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980; M. MARASSI, *Johannes B. Lotz: dai trascendentali all'esperienza trascendentale*, in *Studi di filosofia trascendentale*, (= Metafisica e Storia della Metafisica 10), a cura di V. MELCHIORRE, Milano, Vita e Pensiero, 1993, 101-129; R. SCHAEFFLER, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg – München, Alber, 1995. L'elenco delle opere di Lotz è fornito in J. DE VRIES – M. NECHLEBA, *Bibliographie P. Johannes Lotz S.J. (1903-1992)*, «Theologie und Philosophie» 69 (1994) 238-264. La questione dell'esatta interpretazione del pensiero di Heidegger a riguardo del sacro e del divino è dichiarata comunque come ancora aperta dalla ricerca attuale: Y. LABBÉ, *Le Sacré et l'Alliance. Catégories du religieux*, in *Penser la religion. Recherches en Philosophie de la Religion*, (= Philosophie 13), éd. par J. GREISCH, Paris, Beauchesne, 1991, 217-245.

La contestazione nei riguardi della presunta pertinenza del procedimento, che ha preparato la generale impresa di concettualizzazione del tema, confinandolo dentro una presentazione meramente ontica, include la contestazione nei confronti dell'affermazione della realtà di stampo nichilistico. Alla base sta infatti la dimenticanza dell'essere, in conformità all'ideale attorno al quale si è schematicamente strutturata l'antropologia fatta valere dall'orientamento assunto dall'occidente e dalle sue forme di sapere. La considerazione è la stessa della meditazione ontologica, che M. Heidegger sviluppa con la «Lettera sull'umanesimo», il cui risvolto polemico nei confronti delle tesi della filosofia dell'esistenza di origine francese è finalizzato all'esplicitazione della congrua rilettura del presupposto fondamentale della differenza ontologica.

## 2. LA DINAMICA DEL SACRO E L'INTENZIONALITÀ DELLA LIBERTÀ

2.1. Nella definizione della natura e delle qualità dell'uomo, ciò che, a giudizio della considerazione trascendentale, l'indagine deve portare al centro dell'attenzione è il rapporto all'essere. Il dimorare e il soggiornare nell'essere devono entrare a far parte della definizione dell'uomo, perché la realtà, che lo qualifica, risulta irraggiungibile sia per la ricerca, che assume l'istanza tipica dell'oggettivismo, sia pure per l'esame, che segue la pista del risalimento alle cause della realtà esistente. Con la vicinanza e la partecipazione dell'essere si dà il sacro, di modo che unicamente a partire dalla verità dell'essere esso diventa giustificabile. Il motivo della differenza ontologica identifica l'elemento, che è in grado di specificarne le dimensioni costitutive. E poiché soltanto con quell'ente, che è l'uomo, si realizza il compimento esplicito dell'essere come evento, a lui il sacro risplende, nel modo qualificato della condizione fondamentale dell'esistenza. La coerenza dello sviluppo delle tematiche segnalate attraverso la proposizione della questione resta così subordinata alla verifica del contenuto di quest'asserto, che lo svolgimento intende specificare. L'intesa, che il ragionamento promosso dalla considerazione trascendentale introduce, coincide propriamente con il riconoscimento del fatto che, se l'esistenza «contiene senz'altro l'apertura del sacro, il quale a sua volta accorda la dimensione indispensabile per l'incontro con il divino», di conseguenza «il venir meno del divino sottrae al sacro la sua forza e, nell'eclissarsi dell'Essere, l'uomo finisce per consegnarsi all'essente» (9).

(9) J. B. Lortz, *Il sacro come condizione fondamentale dell'esistenza umana*, 68-69 [cf. Id., *Dall'essere al sacro*, 121]. Per il chiarimento della prospettiva avan-

Ciò, a cui il sacro dev'essere assimilato, viene definito a partire dalla dichiarazione, che, sulla base della semantizzazione di origine ultimamente latina, mantiene separati i due significati di «sacrum» e di «sanctum». Il sacro identifica l'invulnerabile e l'intangibile, vale a dire ciò che in linea di principio è il già salvo <sup>(10)</sup>. Se l'incondizionatezza costituisce la dimensione discriminante del sacro, il suo fondamento è l'essere, con la conseguenza che l'essente, rappresentando una maniera particolare della partecipazione all'essere, è sacro. La diversità di grado, secondo cui il reale prende parte all'essere, specifica le differenti modalità, che il fenomeno conosce. Partendo dall'inorganico, cioè dalla forma di partecipazione più modesta all'essere, fino a giungere al livello supremo dell'uomo, nel quale il compimento della differenza ontologica trova la

zata da Lotz è decisivo il confronto con le categorie messe in campo dalla linea di riflessione suggerita, a fronte delle convinzioni tradizionali, da B. WELTE e dai suoi discepoli. Cf B. WELTE, *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Freiburg i.Br. – Basel – Wien, Herder, 1965; Id., *Religionsphilosophie*, Freiburg i.B. – Basel – Wien, Herder, 1978, [tr.: *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*, tr. di A. Rizzi, Marietti, Genova, 1985]; Id., *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Düsseldorf, Patmos, 1980, [tr.: *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, tr. di G. Penzo – U. Penzo Kirsch, (= Giornale di Teologia 142), Brescia, Queriniana, 1983]. La posizione di Welte è precisata da I. FEIGE, *Geschichtlichkeit. Zu Bernhard Weltes Phänomenologie des Geschichtlichen auf der Grundlage unveröffentlichter Vorlesungen*, (= Freiburger Theologische Studien 138), Freiburg i.Br. – Basel – Wien, Herder, 1989; H. LENZ, *Mut zum Nichts als Weg zu Gott. Bernhard Weltes religionsphilosophische Anstöße zur Erneuerung des Glaubens*, (= Freiburger Theologische Studien 139), Freiburg i.Br. – Basel – Wien, Herder, 1989; P. DE VITIIS, *Recenti interpretazioni della filosofia della religione di Bernhard Welte*, «Archivio di Filosofia» 59 (1991/1-3) 243-258. A riprendere le indicazioni di Welte sono in particolare K.L. HEMMERLE, *Zur philosophischen Phänomenologie des Heiligen*, in B. CASPER – K.L. HEMMERLE – P. HÜNERMANN, *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg i.B. – Basel – Wien, Herder, 1966, 9-79; B. CASPER, *Seit ein Gespräch wir sind*, in *ivi*, 81-123; P. HÜNERMANN, *Die Geschichte und das Heilige*, in *ivi*, 124-152.

(10) L'esattezza e la pertinenza dell'indicazione possono essere verificate sulla base del risultato a cui approdano H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du Sacré dans la langue latine*, Paris, Les Belles Lettres, 1963; Id., *Temps et sacré dans le vocabulaire religieux des Romains*, «Archivio di Filosofia» 34 (1966) 547-559; Id., *Deux ou trois mots sur le sacré*, «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse» 60 (1980) 81-84; Id., *Sémantique du «sacré» en latin*, in J. RIES – H. FUGIER – H. LIMET – R. LEBRUN – J.-M. VERPOORTEN – C.-A. KELLER – J. MASSON – FR. DAUMAS – J.-M. SEVRIN – J. JOMIER, *L'expression du sacré dans les grandes religions, II. Peuples indo-européens et asiatiques, Hindouisme, Bouddhisme, Religion égyptienne, Gnosticisme, Islam*, (= Homo Religiosus 2), Louvain-La-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1983, 25-85. Cf inoltre CHR. MOHRMANN, *Sakralsprache und Umgangssprache*, «Archiv für Liturgiewissenschaft» 10 (1968) 344-354; J. HENNIG, *Die Heiligung der Welt im Judentum und Christentum*, *ivi*, 355-374.

sua realizzazione propria, si delinea metodicamente la serie dei passaggi, nei quali la dimensione specificante il sacro resta fissata.

Il santo è allora l'uomo rivestito dell'atteggiamento di carattere ontologico, grazie al quale l'essere viene a risplendere nell'essente. L'uomo dev'essere detto santo, allorquando e nella misura in cui fa l'incontro con la dignità e con l'appello del sacro. Ad esso egli corrisponde nel rispetto e nella venerazione, secondo l'atteggiamento che è tipico della dedizione, la quale è comprensiva tanto del sapere quanto del volere. Del tutto antitetica è la disposizione dell'empio, vale a dire di colui che considera il sacro un elemento superfluo, di disturbo e di impaccio nella relazione con la totalità del reale. L'affermazione del sacro, intesa come il frutto delle escogitazioni operate dalle generazioni del passato, è considerata l'ostacolo decisivo per il tentativo, che si rivolge verso lo sfruttamento e il godimento estremi della realtà.

Il contributo della presentazione in prospettiva trascendentale del problema alla riflessione teologica sul sacro dev'essere compreso e la sua qualità valutata alla luce del risultato, a cui è giunta la tradizione di pensiero contraddistinta dall'impiego del discorso ontologico, che ha esercitato un inequivocabile influsso in seguito alla dissoluzione delle grandi sintesi del periodo medioevale. Il problema restato nascosto all'interpretazione tradizionale riemerge in conseguenza del fatto che l'indagine è spogliata dell'eredità dei pregiudizi, che non la rendono disponibile ad aderire interamente alla questione rappresentata dalla realtà empirica. Il rifacimento della questione, se cerca di evitare la ricaduta nel difetto dell'essenzialismo, che è il motivo intenzionale della visione sviluppata dalla tradizione, ugualmente mira a fare in modo che l'indagine non si chiuda nei limiti del solipsismo dettato da un soggettivismo invalicabile.

In questo quadro ciò, che la dimensione del sacro definisce, è il profilo dell'incondizionatezza indispensabile in ordine ad un'esperienza autentica della realtà concretamente esistente, al cui accesso tematico si perviene in dipendenza dall'intervento della libertà. L'affermazione costituisce il nucleo della lezione costruita dalla considerazione trascendentale, per la quale il sacro si indirizza direttamente alla libertà così da decidere il destino storico dell'uomo. In una maniera che le deve risultare del tutto irrinunciabile, giacché diversamente entrerebbe in contraddizione con la propria identità, alla libertà spetta il compito di ridestare e fissare il «sacrum» sopito nell'ente. Ciò che essa, in forza della differenza ontologica, deve realizzare è che l'essere possa emergere dall'ente. Poiché il passaggio dal sacro al santo non riveste un carattere né necessario né fatalistico, ne viene la possibilità del comportamento sacrilego

da parte dell'uomo malvagio. L'assenza dell'atteggiamento adeguatamente corrispondente alla dinamica qualificante del sacro avvia inevitabilmente l'uomo secondo la direzione, che, al di là dell'eventuale previsione di un progresso, costituisce il declino dell'autodistruzione.

In forza dell'esplicitazione della dimensione di normatività del fondamento, l'assunto fornito da Lotz, diversamente dalla procedura interpretativa seguita da Geffré, include lo spazio per il ripensamento del significato delle trasformazioni epocali del sacro. La concezione di Geffré, che in riferimento alle transizioni dell'epoca mette l'accento sul dispositivo della trascendenza dell'uomo, considera l'unità della storia come il processo di una maturazione che procede verso il termine, nel quale si identifica la manifestazione propria della verità. Il funzionamento dei differenti momenti, dal cui susseguirsi la vicenda umana resta scandita, segnala il luogo, nel quale la trascendenza umana diventa perfettamente riconoscibile e, in quanto inoggettivabile, capace di riappropriarsi di se stessa e del dovere di responsabilità, che la definisce. La concezione, poiché non coniuga la natura peculiare della verità con il senso effettivamente presente nella forma caratterizzante del singolo momento storico, impedisce di precisare e giustificare il criterio, per il cui tramite diventa possibile dare valido sostegno alla denuncia, che pertinentemente intende colpire il pericolo di un'espressione del cristianesimo, nella quale non si concede il dovuto rilievo all'intenzionalità confidente della fede.

Il confronto attorno al destino dell'uomo invoca la risposta alla domanda a riguardo della qualità, che caratterizza la storia come tale. Soltanto essa consente di rispondere alla richiesta a proposito dei tratti del futuro dotato di senso dell'uomo libero, nella misura in cui viene «identificata», e dunque superata, la colpa, a motivo della quale il futuro, pienamente significativo e sommamente giustificato, è andato perduto. Il fenomeno del sacro ha a che fare con l'interrogazione attorno al compimento e al fallimento dell'uomo e, più radicalmente, con la dichiarazione a proposito dell'«indisponibilità» del fondamento del bene e del male per rapporto alla capacità, di cui l'uomo e l'umanità sono dotati. Che cosa questo significhi in funzione della strutturazione dell'esistenza libera è l'elemento, al quale il mito e il rito fanno riferimento <sup>(11)</sup>. La varietà, in

(11) P. RICOEUR, *Manifestation et Proclamation*, in *Il sacro. Studi e ricerche*, 57-76; ID., *Parole et symbole*, «Revue des Sciences Religieuses» 49 (1975) 141-161, [tr. it.: *Parola e simbolo*, in ID., *Filosofia e linguaggio*, tr. di G. Losito, (= Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Saggi 16), a cura di D. JERVOLINO, Milano, Guerini e Associati, 1994, 143-168]; A. VERGOTE, *Éclipse ou renouveau du sens du sacré*

sé vasta ed irriducibile dei miti e dei riti, ha in comune il riconoscimento della dimensione dell'«onnitemporalità», che è il fattore costituente di ciascun momento del tempo dell'uomo, nella misura in cui la libertà appare in grado di determinarlo nel modo singolare della situazione irripetibile.

L'implicazione, che la narrazione del mito e la strutturazione del rito possiedono in relazione alla verità degli eventi dell'esistenza, è ciò che, oltre a spiegare la non superabilità della funzione, della quale il mito e il rito risultano rivestiti, garantisce lo sviluppo riflessivo, che viene operato dal pensiero concettuale. Il ripristino delle modalità, mediante le quali è prescritta la perfezione insita nell'esperienza del bene ed è denunciata la contraddizione insita nell'esperienza del male, costituisce la direttiva, alla quale l'attività della riflessione concettuale conduce. Ciò, che essa suppone nel senso della condizione ultima della sua effettuazione, è l'unitarietà dell'evento, che, oltre a garantire la mutazione della vicenda conosciuta dal bene e dal male, manifesta al contempo l'iniziativa, che non è in nessuna maniera riconducibile alla struttura del movimento della libertà. È all'originale modalità dell'antecedenza, che nella decisione umana, buona e cattiva, entra in causa, e alla sua dimensione di necessità in ordine al compimento dell'atto libero dell'uomo che il sacro rimanda.

Se osservata a questo livello, la revisione del tema disposta della definizione della struttura dell'ente in una prospettiva stori-

*dans l'actuelle liturgie?*, «La Maison-Dieu» 128 (1976) 111-115; P. HÜNERMANN, *Sakrament – Figur des Lebens*, in R. SCHAEFFLER – P. HÜNERMANN, *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament*, (= Quaestiones Disputatae 77), Freiburg i.B. – Basel – Wien, Herder, 1977, 51-87; W. JETTER, *Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst*, Göttingen, 1978; A. STENZEL, *Heimholung von Kult und Sakrament in den christlichen Lebensvollzug. Literaturbericht*, «Geist und Leben» 51 (1978) 71-77; R. HOTZ, *Religion – Symbolhandlung – Sakrament*, «Liturgisches Jahrbuch» 31 (1981) 36-54; *Eucarestia e rito*, (= Quaderni di Studi e Memorie a cura del Seminario di Bergamo 4), Bergamo, Edizioni del Seminario, 1982; L.-M. CHAUVET, *L'avenir du sacramentel*, «Recherches de Science Religieuse» 75 (1987) 241-266; *Rites, symboles, sacrements*, Paris, Centre Sèvres, 1988; *Unfähig zum Gottesdienst? Liturgie als Aufgabe aller Christen*, Regensburg, Pustet, 1991; FR. ASTI, *Fenomenologia del sacro in Julien Ries*, «Asprenas» 40 (1993) 523-540; P. RICOEUR, *Mito e storia*, in *Enciclopedia delle Religioni diretta da M. Eliade. Volume I. Oggetto e modalità della credenza religiosa*, a cura di D. M. COSÌ – L. SAIBENE – R. SCAGNO, Milano – Settimo Milanese, Jaca Book – Marzorati, 1993, 372-381; I. U. DALFERTH, *Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie*, (= Quaestiones Disputatae 142), Freiburg i.B. – Basel – Wien, Herder, 1993; G. DE SCHRIJVER, *Experiencing the sacramental character of existence: transitions from premodernity to modernity, postmodernity, and the rediscovery of the cosmos*, «Questions Liturgiques» 75 (1994/1-2) 12-27.



co-intenzionale, caratteristica della visione trascendentale, avvia l'indagine verso uno sviluppo, che la ricolloca nuovamente dentro l'alveo di pensiero, che l'ha preceduta. La presentazione dell'ordine del reale in nome della partecipazione dell'essere appare contrassegnata dal mancato riconoscimento del ruolo qualificante del dinamismo dell'evento storico in rapporto alla posizione stessa della realtà. Con estrema chiarezza l'assenza affiora in occasione del passaggio che dal sacro dell'essere conduce al divino, in vista dell'identificazione del divino con ciò che costituisce il supremamente sacro. L'avvio della tematizzazione è preso dalla dichiarazione secondo cui la considerazione dell'ente è possibile sulla base dell'anticipazione dell'essere. Perché la riflessione possa raggiungere la spiegazione adeguata della realtà del singolo ente, la riflessione dovrebbe infatti, secondo la visione di Lotz, procedere nel senso della constatazione, per la quale l'uomo dev'essere condotto al di là della realizzazione lacerata, che il reale rappresenta. Il rimando è alla realizzazione non-lacerata del reale e dunque al fondamento di ogni possibilità della realtà, anche di quella esperita come lacerata, giacché diversamente essa neppure potrebbe darsi.

A partire dalla condizione, dai cui tratti il reale è interiormente contrassegnato, si arriverebbe allora a rilevare che «l'Essere si manifesta nell'essente sempre soltanto lacerato dal Non-essere, così che non è totalmente se stesso e perciò estraniato dal suo Sé più proprio» <sup>(12)</sup>. La constatazione si converte nella domanda se ciò che si presenta nella manifestazione dell'essere rappresenti l'unica maniera della realizzazione possibile dell'essere stesso. La domanda precisa il nucleo del problema attorno al quale ruota l'intera riflessione sulla realtà del sacro, nel senso che essa include la spiegazione del significato della natura concreta degli enti esistenti. L'idea, che guida l'indagine, è che il fondamento della realtà deve rivestire, accanto alla dimensione della pienezza assoluta dell'essere, la dimensione della gratuità. La motivazione esplicativa della pertinenza dell'asserto sta nella dichiarazione per la quale la particolarità non possiede al proprio interno la spiegazione, che sia sufficiente a se stessa. È in forza di questa motivazione che l'esperienza ontologica del fondamento, da cui l'uomo viene posto, può risiedere all'interno dell'invariabile esperienza della multiformità degli enti comunque contrassegnati dalla dimensione della concretezza particolare. E dunque, il discorso attorno al sacro, entrando a far parte dello sviluppo della riflessione sull'ente, sull'essere e sul fondamento dell'essere, sfocia nell'asserzione se-

(12) J. B. Lotz, *Il sacro come condizione fondamentale dell'esistenza umana*, 80 [cf *Id.*, *Dall'essere al sacro*, 136].

condo cui la spiegazione sull'uomo e sul movente della vita umana non è suscettibile di una risoluzione razionale di carattere generale. Il progetto deve escludere l'eventualità dell'adeguazione in prospettiva razionale del senso originale della realtà.

2.2. Se il dispiegamento efficace del sacro è ciò a cui l'indagine deve far appello in vista del ripensamento del reale, la natura della variazione, che interessa il reale, non viene tuttavia prefigurata in rapporto all'autoposizione libera dell'uomo. In questo consiste il difetto della versione trascendentale del problema, la quale ribadisce la più generale difficoltà della trattazione teologica della questione. Il punto di vista dello svolgimento dev'essere in realtà assunto dal fatto per cui la posizione di sé costituisce la finalità verso cui la libertà dirige se stessa, in ottemperanza alla proprietà che la qualifica essenzialmente. Poiché la soluzione trascura di assumere il contenuto della questione dentro l'orizzonte indicato da questo assunto, essa si propone come prosecuzione del procedimento, che l'ha preceduta. La caratterizzazione ontologica ed antropologica del fenomeno del sacro non è efficacemente ripensata a partire dallo statuto specifico delle dimensioni costitutive della vicenda, che lo connotano. L'abbandono della concettualità metafisica, a cui la risposta alla questione aspira, può diventare effettivo, soltanto a patto che la formulazione motivi l'inserimento della dimensione qualificante della storicità all'interno dell'apriori, che spiega il momento fattuale. Contro la pretesa caratterizzante la ragione strumentale, la quale pensa a se stessa come priva di presupposti e in tal modo ritiene di afferrare la natura e il mondo, lo sviluppo recente ha legittimato il nuovo punto di partenza nell'esame della metamorfosi del sacro. Il fenomeno impedisce di assumere il sacro come confinato alle spalle dell'esperienza attuale dell'umanità.

Nondimeno il risultato raggiunto non comporta la risoluzione compiuta dell'interrogazione a riguardo del susseguirsi delle variazioni per il fatto che esso non supera la separazione usuale nella considerazione tradizionale del problema. Di essa le soluzioni recenti rappresentano l'esplicita ed insistente prosecuzione così da rappresentare una messa a fuoco particolarmente perspicua della difficoltà, che ne attraversa i contenuti. L'impostazione consueta procede sulla scia della separazione fra il chiarimento della condizione esplicativa della possibilità del sacro e il richiamo a ciò che l'attuazione libera rappresenta per l'uomo e il suo mondo. Soltanto sulla base della riunificazione di questi due aspetti l'indagine può analizzare e spiegare la condizione del sacro della fede, giustificandone pienamente il rilievo, nel senso che se ne specifica l'interiore profilo della necessità. Il conseguimento dell'obiettivo

domanda la legittimazione della dimensione di doverosità, che specifica il profilo intrinsecamente storico della rivelazione divina. La dimenticanza di questo aspetto è il motivo dell'insufficienza della configurazione della questione, che rivendica il primato dell'etico, identificando il costitutivo dell'antropologia nell'apertura alla comunione con Dio. Se l'attenzione dell'indagine risulta rivolta indubitabilmente alla riqualificazione complessiva della storia, essa ne dichiara i motivi strutturali risolvendoli, in sostanza, nell'unica componente del dono, che Dio fa di sé all'uomo. La conclusione ipoteca una direzione di pensiero non perfettamente coincidente con l'intenzione, dalla quale la riflessione si vorrebbe mossa.

La spiegazione teologica, che implichi l'opposizione alla riduzione dell'ordine cristiano alla presunta «neutralità» delle religioni cosiddette cosmiche, richiede che l'appello all'esperienza dell'uomo dischiuda dal proprio interno il motivo della chiarificazione del principio dell'unità, dalla quale l'esperienza appare sorretta. Unicamente il procedimento, che di esso tiene effettivamente conto, rende possibile la valorizzazione radicale del mutamento, che la presentazione del problema, collocandosi al livello fenomenologico, ha registrato in maniera pertinente. Non si può enunciare il significato caratterizzante il sacro e la sua dinamica se non a partire dalla precisazione delle condizioni ultime dell'attuazione libera dell'uomo, che determina le sue stesse condizioni. Dal percorso così configurato discende la risposta nei confronti della considerazione, che assume il fenomeno del sacro nell'orizzonte dell'esperienza dell'uomo secondo una modalità, per la quale esso riveste un carattere soltanto residuale, di mera compensazione, lentamente ma inesorabilmente prossima ad estinguersi, perché disposta dall'antagonismo rispetto a quanto si sprigiona attraverso l'esperienza. Il richiamo alla dimensione inequivocabilmente epocale impone la connessione alla relazione della libertà alla verità, e dunque all'affermazione del compimento assoluto della relazione da parte di Dio nella forma dell'evento, che fonda il carattere progettuale mai concluso della vicenda della storia umana.

Quando il chiarimento della relazione, alla quale si è fatto cenno, e della natura del fondamento, che la giustifica rendendola possibile, non sia opportunamente indicato, il ragionamento viene a costituire una nuova ripresa del procedimento, che conduce il pensiero semplicemente alla dimostrazione dell'esistenza della volontà sovrana di Dio relativamente alla successione fattuale della storia dell'uomo reale. In riferimento alla comprensione della questione, la riflessione teologica non ha ancora conseguito l'abbandono definitivo della formula deduttivistica, sulla quale si sostiene la struttura formale della teodicea dell'età moderna. Il problema

sollecita piuttosto il recupero della piena significanza della positività, raccolta in tutta la sua estensione fenomenica. La realtà del sacro non è difatti relegabile dentro uno spazio, sia esso inteso in senso solo oggettivo oppure in senso solo soggettivo, in sé sempre identico rispetto a quanto si impone attraverso l'empirico. L'appello a Dio, all'essere e all'uomo si rivela insufficiente, qualora non si proponga l'investigazione del luogo antropologico dell'«anticipazione» della manifestazione. La decifrazione della realtà dell'uomo e della qualità della trascendenza, che lo caratterizza essenzialmente, non va indicata preliminarmente alla chiarificazione del carattere storico delle forme dell'attuazione antropologica. La reazione rivolta contro l'arcaismo del sacro, qualificato come magico da parte del pensiero che intende sottolineare l'apertura nei confronti Dio da parte dell'uomo, non spiega in maniera risolutiva ciò che la questione mette in rilievo.

Il punto di vista connesso all'evento della rivelazione divina introduce lo spunto decisivo per l'intero ragionamento. Il richiamo al fatto dell'incarnazione e con esso della creazione tematizza la necessità della completa delegittimazione del processo, che circo-scrive il sacro e la sua presenza semplicemente accanto all'esistenza dell'uomo. Il presupposto include che sia lasciata cadere la formulazione della riflessione, che procede sulla base del riferimento primaziale al dato della contingenza dell'uomo e della sua vicenda. La criteriologia del sacro dev'essere desunta dal confronto con l'episodio fondativo della cristologia e l'aspetto determinante della fede cristologica impone la revisione del lessico sacrale, che la tradizione concettuale e pratica del cristianesimo ha ritenuto di poter pacificamente utilizzare. Il congedo definitivo dal formalismo della riflessione teologica intenta a dichiarare e difendere la motivazione della razionalità ascritta all'atto del credere impone il chiarimento della peculiarità della fede, in quanto essa è il sapere della verità. Il sapere della fede costituisce il sapere del compimento dell'uomo, in forza del fatto che la manifestazione cristologica rivela l'interiore qualità dell'attuazione definitiva dell'esperienza dell'uomo. La storia particolare, che decide della qualità della manifestazione cristologica, esibisce da se stessa l'identità della verità con la storicità. La disposizione delle risorse del soggetto e la rivelazione della verità vi vengono offerte in un rapporto, che è di completa unità. Su questa base la fede costituisce il sapere che riconosce l'Assoluto come la libertà radicale, la quale espone se stessa nella condizione della storia, nel senso che, se essa ne introduce il compimento, non ne elimina lo svolgimento.

L'impresa volta al complessivo rifacimento del linguaggio del sacro deve partire dall'affermazione, per la quale l'essere e l'essen-

za di Dio coincidono con l'evento cristologico. La potenza di Dio si identifica con la realtà che, quanto a se stesso, egli pone, nel senso che lo svelamento realizzato da Dio della sua volontà di salvezza, la stessa che ne contraddistingue l'assolutezza, è attuato nell'unicità singolare della mediazione cristologica. Colui che si dona all'assenso della fede è il medesimo che la legittima come il sapere originale del senso della sua verità. L'interpretazione, che l'adesione credente realizza nei confronti della proprietà caratterizzante di Gesù a partire dalla testimonianza, che egli introduce in riferimento al comportamento, riveste un carattere veritativo. Ma proprio per il fatto che il dono e la parola, con la quale si dispone la comprensione attiva del dono, accadano invariabilmente insieme, ciò, che mediante la formalità del sacro si istituisce a favore dell'uomo, nel caso della fede cristiana non è abrogato, bensì realmente compiuto.

Se l'indicazione consente di precisare il cammino, che la spiegazione delle formulazioni simboliche e rituali del cristianesimo deve seguire, occorre riconoscere che la rilettura adeguata dell'istanza impone il confronto con l'episodio, dal quale la diffusione della nozione di sacro ha preso inizio. All'origine dell'indeterminatezza della nozione sta il processo della riflessione, responsabile dell'equivocità, della quale il concetto continua ad essere caricato nell'uso della teologia <sup>(13)</sup>. Il confronto con le posizioni, alle cui formulazioni il dibattito continua a rimandare, appare decisivo in ordine al superamento dell'oscillazione, fatta notare, tra la versione ontologica e la versione categoriale del sacro. Su questo presupposto poggia il riconoscimento della rilevanza che spetta al momento fenomenologico in ordine alla comprensione dell'istanza del sacro e dunque della verità dell'uomo. A riportare il dibattito

(13) *Die Diskussion um das „Heilige“*, (= Wege der Forschung 305), hrsg. von C. COLPE, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977; J. SPLETT, *Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort*, (= Alber-Broschur Philosophie), Freiburg – München, Alber, <sup>2</sup>1985 [<sup>1</sup>1971]; C. B. COSTECALDE, *Aux origines du sacré biblique*, Paris, Letouzey & Ané, 1986; G. L. MÜLLER, *Gemeinschaft und Vereherung des Heiligen. Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie*, Freiburg i.Br. – Basel – Wien, Herder, 1986; J. A. PRADES, *Persistance et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, (= Sociologie d'aujourd'hui), Paris, Presses Universitaires de France, 1987; ID., *La Religion de l'humanité. Notes sur l'anthropo-centrisme durkheimien*, «Archives de Sciences Sociales des Religions» 69 (1990) 55-68; G. L. MÜLLER, *Sacré (Le)*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. XIV (1990), 37-45; A. NESTI, *Il sacro: il nome, le teorie, i dilemmi*, in *Le forme del sacro*, (= Filosofia e Società 4), a cura di FR. BREZZI, Roma, Anicia, 1992, 19-40; J. RIES, *Sacré (Le)*, in *Catholicisme*, vol. XIII (1993), 271-293; C. COLPE, *Sacro e profano*, in *Enciclopedia delle Religioni diretta da M. Eliade. Volume I. Oggetto e modalità della credenza religiosa*, 491-507.

all'episodio, che ne sta all'origine, è del resto la discussione sollevatasi attorno alla spiegazione del mito e del rito che mira a favorire e caratterizzare l'emergenza del ruolo del sacrificio e della violenza, orientandolo alla comprensione della costituzione e della sopravvivenza dello scambio sociale <sup>(14)</sup>.

Il confronto con la pretesa, di cui la formulazione è carica, ha costretto la riflessione teologica a discutere la pertinenza del profilo religioso della fede, consentendo il recupero dei molteplici aspetti del problema, compreso quello istituzionale. L'esame è concentrato sul significato della frattura che il cristianesimo avrebbe realizzato rispetto alla logica originaria della religione. La logica è segnalata dalla rappresentazione mitica e rituale, la cui versatilità materiale riproduce la violenza, in sé onnidistruttiva, in vista della liberazione dell'uomo. La rappresentazione, vincolando l'uomo a se stessa, toglie spazio al terrore connesso alla violenza. La violenza è riattivata e da qui ha origine la primitiva comunità umana, risparmiata dalla violenza.

(14) A prospettare la considerazione è in concreto R. Girard. Sul significato della sua posizione e l'originalità del suo contributo anche in riferimento al dibattito sul cristianesimo: F. AUBRAL – M. DEGUY – J. DOMENACH – E. LUCCIONI – M. MOUNIER – P. PACHET – M. PANOFF – P. THBAUD, *Discussion avec René Girard*, «Esprit» 429 (1973) 528-563; F. THEUNIS, *Langage humain et foi divine. Une problématique*, in *Prospettive sul sacro*, a cura di E. Castelli, Padova, Cedam, 1975, 75-87; J. GREISCH, *Une anthropologie fondamentale du rite: René Girard*, in F. BOUSQUET – P. KAEPPÉLIN – P. LABARRIÈRE – F. MARTY – J. GREISCH – M. D. VILLELA-PETIT DA PENHA – EP.-D. YON, *Le rite*, (= Philosophie 6), Paris, Beauchesne, 1981, 89-119; H. J. L. JENSEN, *René Girard and Aksel Sandemose: The Question of Salvation from Mimetic Double-Binds*, «Literature & Theology» 7 (1993) 66-77; R. G. HAMERTON-KELLY, *Religion and the Thought of René Girard: An Introduction*, in *Curing violence*, (= Forum Fascicles 3), ed. by M. I. WALLACE – TH. H. SMITH, Sonoma California, Polebridge Press, 1994, 3-24. A reagire alla mancanza di una giustificazione relativamente all'uso affatto pacifico della connessione tra sacro e religione è, in particolare, A. Vergote: A. VERGOTE, *Équivoques et articulation du sacré, in Il sacro. Studi e ricerche*, 471-492, [ripubblicato in ID., *Explorations de l'espace théologique. Études de théologie et de philosophie de la religion*, (= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 90), Leuven, University Press, 1990, 229-250]; ID., *Neue Perspektiven in den Religionswissenschaften*, in *Religion als Problem des Aufklärung. Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung*, hrsg. von T. RENDTORFF, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, 36-51; ID., *Religion – Gottesbild. Ergebnisse empirischer Forschungen*, *ivi*, 221-245. Per un avvicinamento alla prospettiva di Vergote: J.-FR. CATALAN, *Rites et ritualisme obsessionnels. Psychopathologie et religion: de S. Freud à A. Vergote, un essai d'interprétation*, in FR. BOUSQUET – PH. KAEPPÉLIN – P.-J. LABARRIÈRE – FR. MARTY – J. GREISCH – M. VILLELA-PETIT DA PENHA – EP.-D. YON, *Le rite*, 151-176.

### 3. L'UMANITÀ DEL SOGGETTO E L'ANTECEDENZA DI DIO

3.1. All'impegno riflessivo di R. Otto spetta il merito della diffusione e della fortuna della categoria di sacro, in risposta ad un'esigenza ritenuta obbligatoria anche dalle investigazioni, contrapposte per quanto concerne l'accentuazione della coscienza collettiva, di E. Durkheim e di N. Söderblom <sup>(15)</sup>. L'interesse dello studio si concentra attorno alla qualificazione epistemologica della scienza della religione chiamata a tener conto della dimensione di originarietà del fenomeno della religione. Nella ricognizione delle strutture interne al comportamento religioso, similmente a ciò che viene sollecitato dagli itinerari interpretativi dei discepoli di Durkheim, H. Hubert e M. Mauss, ma pure dal percorso estremamente personale di G. van der Leeuw, è la nozione di sacro a rivestirsi del ruolo teorico decisivo ed unificante. Da parte sua Otto, con il testo pubblicato nel 1917, asseconda la svolta sollecitata da Schleiermacher in reazione alle soluzioni legate alla visione razionalistica dell'uomo e del suo rapporto con la realtà <sup>(16)</sup>. La dichiarazione a proposito dell'orientamento a priori, del quale lo spirito dell'uomo è portatore, costringe l'indagine ad abbandonare definitivamente il ricorso all'idea della religione naturale. L'universalità della predisposizione, che fa da tratto differenziale della natura dell'uomo, costituisce l'elemento che motiva i fattori costantemente

(15) A precisare il livello, sia storico che teorico, dell'intenzione alla quale risponde il modello esplicativo avviato da Otto è, in particolare, A. N. TERRIN, *Scienza delle religioni e teologia nel pensiero di Rudolf Otto*, Brescia, Morcelliana, 1978.

(16) Il percorso dell'interpretazione sul pensiero di Otto può essere ricostruito prestando attenzione agli studi di H. FRICK, *Rudolf Otto innerhalb der theologischer Situation*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 19 (1938) 3-15; T. SIEGFRIED, *Theologie als Religionswissenschaft bei R. Otto*, *ivi*, 16-45; G. VAN DER LEEUW, *Rudolf Otto und die Religionsgeschichte*, *ivi*, 71-81; G. MENSCHING, *Rudolf Ottos religionsgeschichtliche Arbeit*, *ivi*, 118-128; S. HOLM, *Apriori und Urphänomen bei Rudolf Otto*, in *Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie Heute. Zur Hundertjahrfeier seines Geburtstags 25. September 1969*, (= Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte XIV), hrsg. von E. BENZ, Leiden, Brill, 1971, 70-83; G. NYGREN, *Die Religionsphilosophie Rudolf Otto*, *ivi*, 84-96; H. BOUILLARD, *La categoria del sacro nella scienza delle religioni*, in *Il sacro. Studi e ricerche*, 33-56; M. LATTKE, *Rudolf Bultmann on Rudolf Otto*, «Harvard Theological Review» 78 (1985) 353-360; J. RIES, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità. Nuova edizione aggiornata con il testo aggiuntivo «L'uomo religioso e il sacro»*, (= Di Fronte e Attraverso 89), Milano, Jaca Book, <sup>2</sup>1990 [1982]; H. KRESS, *Ethische Werte und der Gottesgedanke. Probleme und Perspektiven des neuzeitlichen Wertbegriffs*, Stuttgart – Berlin – Köln, Kohlhammer, 1990; P. SEQUERI, *Estetica e Teologia. L'indicibile emozione del Sacro: R. Otto*, A. Schönberg, M. Heidegger, Milano, Glossa, 1993.

te presenti all'interno delle varie religioni. La diversità, che le caratterizza e distingue a livello positivo, è spiegabile in forza dell'aspetto dell'accidentalità, da cui le vicende umane sono connotate.

La configurazione, che specifica la consistenza e qualifica la plausibilità di una determinata religione, risponde, secondo Otto, alla modalità particolare, con cui l'infinito muove il finito. L'infinito, che è l'eterno, è dotato del carattere attivo della potenza, la quale, rivestita dell'aspetto dell'onnicomprendività, colpisce l'uomo anzitutto in conformità a ciò che il «Kreaturgefühl» significa per lui. Nella modalità particolare di questa esperienza, dotata di un carattere immediato anche se non meramente autoidentificativo e comunque non riconducibile all'osservazione del pensiero razionale, sta la radice prossima della religione. Il sentimento creaturale è la base della molteplicità dei sentimenti categoriali, che accompagnano la situazione dell'uomo religioso, a cominciare dall'atteggiamento, che è designabile attraverso la coppia, di dimensione polare e tensionale, del «tremendum» e del «fascinans», insieme al «repellens».

Se è il sacro a decidere della «verità» della religione, il riconoscimento di ciò, che una religione possiede in comune con tutte, non elimina la superiorità di una determinata religione rispetto alle altre. La differente fusione degli elementi, ai quali l'esperienza religiosa rimanda, rende possibile la delineazione di una adeguata storia delle religioni. La descrizione apre la via alla considerazione che, secondo la valutazione esplicitamente formulata da Otto, legittima nel cristianesimo il suo momento più alto. La costituzione interna del cristianesimo resta ad ogni modo la costituzione universale della religione, nel senso che l'elemento corrispondente al valore oggettivo del numinoso, a ciò che dunque rappresenta la divinità, è la profanità dell'essere dell'uomo. In rapporto a ciò che l'ente finito rappresenta, l'infinito pronuncia un giudizio, che è l'irriducibile separazione della trascendenza.

Lo sviluppo del ragionamento conferma la problematicità dell'istanza di partenza, designata nella definizione stessa di sacro. Essa ne motiva la specificità a partire dalla presenza precategoriale del divino nell'uomo e pertanto ne intende il funzionamento come coincidente con il funzionamento dell'idea regolativa per la conoscenza esplicita. La nozione, riferendosi al modello del presupposto della conoscenza razionale, introduce i due profili indispensabili allo sviluppo dell'argomentazione. Ma proprio la mancata armonizzazione dei due profili comporta la richiesta della revisione critica del procedimento dell'analisi. La presentazione del tema si regge sull'oscillazione tra l'identità e l'antinomia dei due elementi dell'immediatezza e della mediazione, che la fenomenologia dell'esperienza religiosa mette in rilievo. Con questo la maniera,



secondo cui il metodo fenomenologico è assunto, incorre nel rischio dell'«idealizzazione», che mette a repentaglio il carattere specifico della «res de qua agitur». D'altro canto, poiché l'ambivalenza e la conflittualità, di cui l'esperienza religiosa appare portatrice, vengono collocate soltanto sul versante della disposizione dell'energia del numinoso e questo d'altra parte è considerato in sé e per sé, conformemente alla dichiarazione della sua straordinarietà, il significato peculiare della positività dell'attuazione del sacro viene diminuito, fino a risultare in definitiva dimenticato.

L'illustrazione della questione, che M. Eliade evidenzia a partire dal 1949, domanda così allo svolgimento dell'indagine il passaggio deciso dalla fenomenologia della potenza e della forza al procedimento, che egli ritiene di dover definire come l'ermeneutica della manifestazione <sup>(17)</sup>. L'ideale intende riprendere al proprio interno il profilo fenomenologico e storico della questione messo precedentemente in luce ma rifiuta la definizione che caratterizza l'oggetto dell'esame nel tutt'altro dall'uomo. La messa allo scoperto del significato esistenziale strettamente connesso al patrimonio del sacro e della religione dà ragione dell'accentuazione del motivo della ierofania. L'elemento sta alla base della coerenza interna del fenomeno della religione in maniera tale che alla manifestazione rispondono le proprietà ascrivibili rispettivamente al simbolo, al mito e al rito. Poiché la ierofania riveste un carattere risolutivo del fenomeno religioso e possiede un'estensione generale, anche il contenuto del cristianesimo dev'essere interpretato sulla base del richiamo all'ierofania. Mediante il cristianesimo si realizza la trasformazione, che fa passare l'evento storico nella ierofania. Grazie all'incarnazione il sacro raggiunge la perfezione definitiva, poiché il dio-uomo, delimitandolo adeguatamente, ne porta ad esaurività la costitutiva ambivalenza simbolica.

(17) Lo stato della ricerca a riguardo dell'intenzione prossima della riflessione di Eliade e dunque del risultato da essa effettivamente raggiunto è messo in luce dagli studi di J. RIES, *Le sacré comme approche de Dieu et comme ressource de l'homme*, (= Conférences et Travaux 1), Louvain-La-Neuve, 1983; Id., *Sciences des religions et sciences humaines. L'oeuvre de Mircea Eliade (1907-1986)*, «Revue Théologique de Louvain» 17 (1986) 329-340; M. MESLIN, *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris, Cerf, 1988, [tr.: *L'esperienza umana del divino. Fondamenti di un'antropologia religiosa*, tr. di A. Verdolin, (= Introduzioni), Roma, Borla, 1991]; ed inoltre: Id., *Pour une science des religions*, Paris, Seuil, 1973, [tr.: *Per una scienza delle religioni*, tr. di L. Bacchiarello, (= Religione e Scienze Umane), Assisi, Cittadella, 1975]; G. D. ALLES, *Wach, Eliade, and the Critique from Totality*, «Numen» 35 (1988) 108-138; C. OLSON, *Theology of Nostalgia: Reflections on the Theological Aspects of Eliade's Work*, «Numen» 36 (1989) 98-112; N. SPINETO, *La 'nostalgia del Paradiso'. Religione e simbolo in Mircea Eliade*, «Filosofia e Teologia» 6 (1992) 296-319.

La ierofania costituisce il linguaggio reale ed obiettivo del sacro, nella misura in cui si tratta della realtà naturale, che, investita della manifestazione sacrale, è in rapporto con le esperienze vitali profonde dell'uomo. La questione del sacro non è comandata dalla ricerca e dall'individuazione della teoria, che consente di identificare l'origine all'interno di uno degli stadi conosciuti dalla storia dell'umanità. È dentro la disposizione e l'articolazione della coscienza dell'uomo che risiede l'elemento irrevocabilmente chiamato in causa. L'accentuazione della manifestazione nel naturale spiega la ragione dell'insistenza, con la quale Eliade si sofferma a descrivere e ad interpretare la costituzione del tempo e dello spazio sacri, giacché essi definiscono la natura del sacro secondo un'articolazione, che appare adeguatamente oggettiva. Mediante l'irruzione del divino nel mondo, da cui è data la struttura permanente delle ierofanie, prende corpo ciò che propriamente la realtà è.

Con questo la proposta costituisce la conferma significativa e la spiegazione coerente dell'indagine capace di evidenziare l'implicazione, che sussiste tra la realtà del sacro e il livello dell'ontologia. La spinta verso l'abbandono dello schema esplicativo radicato sulla giustapposizione tra il sacro e l'essere denuncia il carattere non originario del criterio seguito dall'esame. Poiché esso lascia cadere l'attenzione nei confronti della dimensione radicale del sacro, è stata introdotta la discussione a riguardo dell'«organo» del rinvio al sacro, in quanto l'unico atto a coglierlo. Il rinnovamento della spiegazione del sacro e della sua dinamica identifica la richiesta centrale della proposta di Eliade, anche se l'orientamento, al cui interno viene inscritta la logica dell'interrogazione, si espone all'impossibilità dell'adequazione del dato, che essa intende spiegare.

L'analisi trascura di prendere in considerazione il fatto per cui l'attività umana dell'«interpretazione» resta indissociabile dalla manifestazione del sacro, giacché vi è incorporata. La presentazione del problema rimanda ad una concezione, per la quale la peculiarità della ierofania postula un criterio, la cui normatività resta autonoma rispetto a qualsiasi motivazione, che non sia la ierofania stessa. La convinzione contrassegna interamente l'impianto della spiegazione e per questo il chiarimento della qualità riconosciuta all'elemento naturale comporta di intenderla come totalmente funzionale al principio della manifestazione. Se al naturale viene riconosciuto il ruolo della mediazione, è per affermare che, precisamente attraverso questa modalità di attuazione, il sacro può legittimarsi con il valore qualificante della realtà che sola possiede in se stessa l'autenticità del senso. Il tratto costituisce l'aspetto qualificante dello sviluppo della considerazione ma l'orientamento, che esso caratterizza, costrin-

ge a mettere fra parentesi il rilievo della varietà, di per sé non irrilevante, dei miti e dei riti.

Il fatto porta piuttosto a riconoscere che il sacro diventa riconoscibile solo nell'accadimento dischiuso dall'esperienza. La dimensione, che lo caratterizza, non è separabile dal carattere di storicità dell'evento della libertà, rispetto alla cui realizzazione esso introduce un aspetto imprescindibile. Attraverso la percezione dell'attitudine, che il sacro riveste nel dare sostegno all'attuazione libera dell'uomo, si giunge al riconoscimento della sua peculiare natura. In nessun caso questa può risultare indeterminata o anche indifferente in rapporto all'esperienza della libertà e per questo motivo la forma concreta del sacro può diventare l'oggetto di una valutazione. A tale riguardo dev'essere denunciata la radicale impertinenza della spiegazione, che considera le religioni da essa definite cosmiche come lontane dal riconoscimento del principio «personalistico» così da intenderne i contenuti come completamente inconciliabili con il messaggio della rivelazione biblica concernente la santità di Dio e la santità dell'uomo. L'illustrazione della natura della libertà finita e del modo con cui essa accede all'evidenza, che la spiega, consente di ritrovare il significato e di precisare l'opportuna valutazione delle religioni considerate come cosmiche.

Il riconoscimento di ciò, che il sacro costituisce, non si produce che all'interno della decisione della libertà ed è relativamente alla struttura della decisione che assume un rilievo decisivo l'elemento «materiale», al quale fanno appello le religioni cosmiche. L'incomprensione del significato delle religioni del cosmo e la superficialità, con cui è liquidata la sacralità delle religioni non cristiane, riposano sull'incapacità ad afferrare la qualità originale della decisione. L'esperienza dell'uomo riveste un carattere libero, nella misura in cui essa ha la forma della decisione. La decisione non costituisce un elemento meramente antropologico, perché il dinamismo, che la connota, diventa spiegabile solo come la determinazione della verità, che la rende possibile. Sulla base di questo elemento la relazione al fondamento della libertà non può trascurare di richiamarsi al risultato della decisione. Se questo dev'essere esplicitato in ordine al rapporto con il fondamento della libertà, è perché la verità fonda il carattere di libertà della decisione e in questa maniera essa rivela l'assolutezza della propria trascendenza. La risposta dell'uomo appartiene alla manifestazione della verità con la conseguenza che il raggiungimento dell'identità da parte dell'uomo impone il riconoscimento delle forme, nelle quali si è attualizzata la storicità della verità.

3.2. La subordinazione dell'uomo alla possibilità di un'esistenza, che non è effettiva se non in base ad una decisione attuata e come tale «esterna» all'uomo, è ciò verso cui le forme del sacro rimandano. Con questo l'interrogazione della teologia attorno al sacro non identifica né la nuova formulazione della questione su Dio per l'uomo secolarizzato né la nuova formulazione della questione sull'uomo di fronte al mondo eroso dalla perdita del senso. Se l'uomo contemporaneo non sembra collocare nell'appello a Dio il referente ultimo della discussione attorno alla verità e alla qualità dell'esistenza, giacché Dio è morto sia nella natura che nell'uomo, nondimeno l'interrogazione sul sacro non ricopre interamente l'ambito dell'interrogazione a proposito di Dio. Proprio l'equivoco connesso alla sovrapposizione spiega il pericolo, nel quale talune formulazioni del problema sono incorse. Il pericolo sta nel ritorno allo schema interpretativo che impone allo svolgimento della riflessione un criterio, di tipo prevalentemente a-logico ed irrazionale, esterno alla posizione dell'evento, nel quale Dio comunica la sua realtà e, in tal modo, procura il rinnovamento dell'umanità. La tematizzazione del primato dell'attuazione storica della rivelazione impone l'appello ad un apriori, la cui evidenza non è separabile dall'attuazione stessa. Il carattere di originarietà della rivelazione divina richiede che la sua natura non sia presentata nel ruolo della forza e della potenza capaci di dare la completa attivazione ad un elemento, che è il suo presupposto, e per questo definito come religioso oppure come sacrale.

Sotto un tale profilo il sacro non dev'essere svincolato dalla fede e il chiarimento della normatività del sacro non dev'essere sciolto dal chiarimento della condizione di accesso dell'uomo libero alla verità teologica. L'indicazione riporta all'aspetto pertinente del disegno variamente indicato dai rappresentanti e dai continuatori della teologia dialettica. La ripresa dell'interrogativo attorno al sacro non esige l'abbandono della tesi della dinamica veritativa della fede, per tentare, come è stato effettivamente suggerito, di venire incontro a coloro che, pur non ritenendo di dover abbracciare il contenuto della fede cristiana, nondimeno restano affascinati dai motivi qualificanti della sfera della religione. Se l'esito, al quale l'istanza del dialogo, sollecitata dalla più recente comprensione teologica della religione, è giunta, non dà ragione della complessità delle religioni, è perché la diversità viene ridotta ad un identico elemento, che è il comun denominatore e il nucleo di fondo del fenomeno. La spiegazione delle differenti tradizioni della religione domanda l'abbandono del pregiudizio che mantiene separato il criterio dell'universalità dalla storicità.

Il contenuto della dichiarazione a riguardo dell'anticipazione, che è connessa al desiderio dell'uomo relativamente all'automanifestarsi di Dio, deve includere l'affermazione del carattere di evento caratterizzante la rivelazione divina. L'indagine della teologia non procede a partire dalla nozione astratta di senso, che essa individua attraverso l'illustrazione del cammino storico dell'uomo, per arrivare a definire in rapporto ad essa la natura della verità. Lo scopo della riflessione è piuttosto l'esame della condizioni della determinazione della verità da parte dell'uomo libero, il quale è chiamato al suo compito peculiare, unicamente in ragione e sulla base dell'evento della verità, che ne attua definitivamente le possibilità. Al centro dell'attenzione sta pertanto la correlazione tra la fede e la rivelazione, nel senso che è la fede, l'attuazione radicale dell'uomo in nome della trascendenza della verità, a rappresentare il compimento della rivelazione. La rivelazione, in quanto connotata dall'azione messa in opera da Dio a motivo unicamente di se stesso, è un'azione efficacemente «creatrice». Con questo colui che, in rapporto alla creatura e alla sua condizione, è il Santo, si mostra per l'uomo come il sacro.

Se il sacro rimanda al Dio, che è il Santo, è perché la natura della salvezza consiste nel fatto che Dio sia Dio e come tale si manifesta nella vicenda della storia. La manifestazione storica, che Dio realizza, coincide con la sua verità. Il carattere di assoluta antecedenza qualificante l'evento attuato dal fondamento rende all'esistenza la possibilità del bene, grazie al quale l'uomo è efficacemente condotto alla propria singolare riuscita. Con ciò il sacro fa riferimento alla domanda che interroga sul perché essere uomini e sulla dimensione di doverosità, che la libertà recepisce come ciò che la impegna incondizionatamente a favore di se stessa. L'instaurazione effettuale dell'esperienza sollecita l'unità grazie alla quale la libertà è presente a se stessa ed essa è essenzialmente autodeterminazione. Il sacro rimanda alla forma di quest'attuazione, in quanto essa non costituisce un elemento puramente ipotetico oppure soltanto esigenziale per la libertà. La relazione della libertà, con ciò che deve essere, e quindi in definitiva con se stessa, non la concerne né in un modo puramente facoltativo né in un modo soltanto estrinseco. Nella relazione ne va della sua riuscita e pertanto dell'effettiva realizzazione della propria realtà singolare.

L'attuazione reale della libertà costituisce la necessità che non dipende dalle realizzazioni effettivamente conseguite. La struttura della temporalità rimanda a quest'esperienza, in conformità a ciò che le categorie (consuete) di passato, presente e futuro indicano. L'aspetto di dato e di compito esplicitato dalle dimensioni della temporalità implica che l'unità, indispensabile per l'attuazione della

libertà, non possa essere data attraverso l'iniziativa della libertà. L'effettualità della realizzazione della libertà include l'antecedenza, che ne accompagna e sostiene il dinamismo, in quanto si tratta della condizione imprescindibile e distinta dell'attuazione. A questo livello fa riferimento il momento del sacro, il cui contesto è il comportamento della religione. La dimensione religiosa significa il momento di totalità della realizzazione dell'uomo libero. L'evidenza, sulla quale la libertà diventa effettivamente possibile, è irriducibile alla forma storica della determinazione realizzata di se stessa. La decisione non è separabile dalla storicità, che essa istituisce, e non è inoltre riconducibile alla storicità, che essa introduce. L'aspetto di singolarità della libertà, lungi dall'essere il presupposto esterno dell'attuazione, costituisce la qualità distintiva della storicità, con cui la libertà si realizza.

Il carattere inequivocabilmente mediato dell'attuazione libera dell'uomo non ne impedisce il rilievo veritativo, ma comporta piuttosto che esso indichi l'interiore criterio normativo dell'atto. L'elaborazione del concetto di sacro rappresenta lo strumento critico capace di fissare l'istanza di precedenza della decisione e, per questa via, legittimare la dimensione di oggettività, che spiega e connota l'evento assoluto della rivelazione cristologica di Dio. L'atto umano riveste la qualità essenziale dell'escatologico, per il fatto che l'esistenza dell'uomo non identifica il tempo della prova in rapporto al giudizio pronunciato esteriormente ad essa. L'originalità della vicenda della soggettività, nella quale consiste il motivo ultimo della validità dell'esistenza, motiva la difficoltà connessa alla percezione della presenza del male. Se la soluzione del male non consiste nella fine della storia del singolo o dell'umanità indicata dall'ideale antropologico ed ontologico connesso al modello dell'apocatastasi, è perché la libertà si sperimenta come chiamata in maniera incondizionata ad essere se stessa.

La risoluzione della malvagità del male non può orientarsi verso la meta nella quale la totalità della storia, individuale e collettiva, è nuovamente condotta al ripristino della condizione dell'inizio. Ciò che viene chiamato in causa è l'impegno della libertà a favore della dimensione di irriducibilità, che la contraddistingue. La dimenticanza o il rifiuto del carattere inequivocabilmente particolare del male è il pregiudizio da cui il ragionamento formulato attraverso le differenti varianti del pensiero della teodicea parte. Tenendo fermo l'ideale della perfezione di Dio, la spiegazione della teodicea ne ha difeso la bontà, diminuendo il rilievo dell'asserto che parla dell'accettazione, che Dio ha attuato del male del mondo nel momento della croce. L'aspirazione al «progresso» del bene è la logica che soggiace al tentativo delle differenti versioni elaborate

dalla teodicea e questo spiega la mancata risoluzione in prospettiva essenzialmente pratica della domanda sollevata dall'uomo a proposito del male. Se il male costituisce l'appello al compito, che consiste nella posizione dell'azione dotata di senso, è perché il male rimane l'interrogazione permanentemente aperta di fronte all'attenzione speculativa della riflessione come pure all'intervento fattivo della prassi.

L'alternativa tra l'ottimismo e il pessimismo, che il pensiero e la prassi continuamente risuscitano davanti alla domanda dell'uomo, condanna il male ad essere depotenziato del costitutivo carattere della malvagità. Le forme concrete del sacro rispondono alla prova sollevata dal male per il fatto che introducono le esperienze di umanità incontestabili in ordine all'accettazione del singolo. All'esatta precisazione del contenuto di quest'aspetto riconduce la diversità che caratterizza le espressioni del sacro e le destina all'unificazione. La transizione del mito al rito qualifica il significato della differenza, che ne distingue l'articolazione. Mentre l'obiettivo del rito consiste nell'introduzione dell'effettiva risoluzione delle dimensioni dell'esistenza umana, l'obiettivo del mito lo destina ad estendere il contenuto della narrazione fino ad includere l'aspetto drammatico, spaventoso e preoccupante delle componenti della vita individuale e comunitaria. Il mito accetta l'interrogativo attorno all'esistenza disponendone gli eventi secondo una serie ordinata ed unitaria, per la quale l'approccio alla vicenda dell'umanità non riveste il carattere dell'estensione illimitata.

La costruzione narrativa del mito né regredisce verso l'inizio che non ha inizio né conclude alla fine che non ha fine. La configurazione del carattere di «realtà» costituisce l'elemento che qualifica l'originale disposizione del materiale ad opera della narrazione mitica. La successione mitica degli avvenimenti dispone lo spazio della tematizzazione di un'origine e di un termine. Non potrebbe esistere il momento presente se non perché un'azione iniziale inaugura la storia e, d'altra parte, se non perché un'azione finale conclude la storia. Il processo, che il materiale del mito esplicita, non resta confinato all'interno della narrazione. La struttura del racconto indirizza verso il compimento dell'azione, la stessa per la quale è disposto il rito. Alla storia, che può essere significativamente detta, corrisponde il presente che può essere validamente attuato. Il chiarimento a proposito del sacro e della qualità distintiva delle sue forme concrete appare decisivo in ordine all'analisi delle modalità per il cui tramite la fede cristiana può essere attuata, a cominciare dal sacramento, dalla parola e dall'esistenza comunitaria. La dimensione qualificante dell'istituzione divina, per la quale il sacramento, la parola e la comunità costitui-

scono l'opera di Dio, non elimina ciò che la dimensione del sacro mette in rilievo.

Piuttosto essa rinviene qui la sua definitiva attualizzazione e dunque l'aspetto individuato a proposito della relazione dell'uomo alla verità della trascendenza rappresenta la condizione dell'affermazione teologica circa il carattere di effettivo compimento specifico dell'evento della rivelazione cristologica di Dio. La considerazione della natura pratica dell'intenzionalità dell'uomo, la quale rimanda all'antecedenza costitutiva della libertà nella sua singolare dignità, è il medio concettuale indispensabile per spiegare il significato del sacramento, della parola e della comunità in ordine all'esistenza, a cui il processo di «trasfigurazione» rimanda segnalando che essi non devono restare chiusi su se stessi. La dinamica tipica del sacro caratterizza questi modi e tempi, funzioni e gesti, testi e strumenti secondo una configurazione inconfondibile e, perché tale, relazionabile con il corso quotidiano dell'esistenza. La specificità, che restituisce alle diverse componenti la loro peculiare connotazione, diventa attingibile unicamente se il momento positivo è assunto come mediazione di ciò la cui natura è irriducibile al complesso delle mediazioni registrate. A questo aspetto di trascendenza fa riferimento la decisione della fede, che ne riconosce l'origine ultima nella disposizione di Dio stesso. Ma perché questa possa essere umanamente detta è indispensabile che all'azione cristologicamente determinata di Dio venga riconosciuto il carattere di inveroamento della dimensione di assoluta anteriorità senza la quale la libertà non esiste.

SERGIO UBBIALI

*Seminario Arcivescovile di Milano  
21040 Venegono Inf. (VA)*

30 giugno 1995