

IL SACRO E LA FEDE

La pertinenza teologica di una categoria religiosa

SOMMARIO: 1. Il sacro e la fede: due regimi del senso (P. Ricoeur) – 2. L'atto della fede e la struttura della sua giustificazione (P. Beauchamp) – 3. Il sacro e l'affermazione realistica di Dio.

Il titolo nomina una coppia categoriale, di cui ci si propone di chiarire il significato e di giustificare la pertinenza per una riflessione teologica. La precisazione del punto di vista dell'analisi si raccomanda, poiché il tema in questione è fortemente condizionato dall'indeterminatezza dei concetti che l'interferenza indiscriminata dei diversi tipi di approccio produce.

Il dibattito teologico è tuttora caratterizzato dall'alternativa introdotta dalla teologia dialettica, se fra il sacro e la fede esiste una irriducibile opposizione ovvero se il sacro deve essere considerato come un momento della fede, al quale compete una priorità almeno nell'ordine del fondamentale⁽¹⁾. La prima posizione, difesa dalla teologia dialettica e poi divulgata dalla teologia della secolarizzazione⁽²⁾, cede negli anni più recenti di fronte al rinnovato inte-

(1) Cf Y. LABBÉ, *Le sacré et l'alliance. Catégories du religieux*, in *Penser la religion. Recherches en Philosophie de la Religion*, Paris, Beauchesne, 1991, 217-245. Il binomio del sacro e dell'alleanza mediante il quale Labbé determina lo spazio del religioso e cerca di superare l'opposizione fra una religione del sacro e una religione etica, non è equivalente alla coppia del sacro e della fede. La conferma è che il superamento dell'opposizione sul piano del religioso lascia aperta la questione della sua verità, che Labbé subordina interamente al riconoscimento della singolarità cristologica e trinitaria di Dio. In questo modo il problema critico posto dall'alternativa è rimosso.

(2) Per una esposizione equilibrata di questa prospettiva, per lo più ampiamente condizionata dai suoi presupposti teologici o ideologici, si veda A. DUMAS, *Sacré*, in *Encyclopaedia Universalis*. Vol. 16, Paris, Encyclopaedia Universalis France, 1985, 335-338.

resse per il tema della religione nel contesto del dialogo interreligioso. Questo, unitamente al declino dell'ideologia della secolarizzazione, ha determinato la ripresa del confronto della teologia con le scienze della religione, in primo luogo con la fenomenologia della religione, l'approccio più qualificato per una concezione del sacro (3).

La fenomenologia della religione opta per un'unità fondamentale del fenomeno religioso. La categoria del sacro è la cifra di questa unità: un universo di significati coerente e stabile, in cui tutte le figure sono contemporanee le une alle altre, non nel senso di una struttura formale indifferente al loro contenuto, ma determinata al modo di una regione dell'essere collocata al centro dell'esistenza. Specie nella versione di Mircea Eliade, la fenomenologia della religione è orientata verso una trascendentalizzazione del sacro, che riconduce ogni esperienza religiosa allo stesso orizzonte di senso (4). La fede cristiana confermerebbe questa fundamentalità: essa è comprensibile come l'inveramento del sacro.

In questa universalizzazione risiedono la forza e la debolezza dell'approccio fenomenologico. Se questo è efficace nel rilevare la fundamentalità della struttura, esso non lo è altrettanto nel comprenderne la storicità. La fenomenologia della religione riconduce ogni esperienza religiosa a una struttura comune, poiché essa tematizza la forma psicologica e il contenuto noematico dell'esperienza religiosa, ma fa astrazione dalla qualità, per la quale essa non sviluppa la sua intenzionalità che nella libera attuazione del soggetto. I due esponenti maggiori della fenomenologia della religione rappresentano i due modi speculari di questa astrazione. Mentre Otto radicalizza l'aspetto di passività dell'esperienza religiosa, Eliade considera le figure in cui si oggettivizza l'universo di significati religioso, assumendole come la manifestazione stessa del trascendente. Ciò che impedisce la tematizzazione della forma di libertà della coscienza è in Otto l'ambiguità del religioso, in Eliade l'ontologizzazione delle figure del sacro.

Ora un'astrazione analoga è osservabile nella contrapposizione fra il sacro e la fede della teologia dialettica. Questa nega ogni carattere veritativo all'esperienza religiosa, poiché concepisce la precedenza della parola che fonda l'evidenza della fede a prescindere dalla sua appropriazione da parte della coscienza credente.

(3) Ci riferiamo alla scuola che riconosce in R. Otto il suo precursore e negli studi di M. Eliade il suo sviluppo più conseguente.

(4) Si veda in questa direzione la lucida testimonianza di P. Ricoeur sul contributo duraturo dell'opera di Eliade alla comprensione della religione, contenuto in *Eliade, Cahiers de l'Erne*, Paris, De l'Erne, 1978, 272-275.

La parola della fede assume i tratti di una verità intemporale affini a quelli dell'idea di manifestazione della fenomenologia della religione.

Questa paradossale convergenza fra le due posizioni estreme del dibattito mostra il nodo teoretico della questione evocata dalla coppia categoriale del sacro e della fede. Essa designa l'articolazione interna che l'intenzionalità che termina alla verità di Dio comporta per il fatto che essa non è reale se non nella libera decisione del soggetto. In questa prospettiva deve essere cercata una mediazione delle due figure, la quale giustifica la loro distinzione poiché la mostra fondata nella struttura della coscienza credente. Non si può istituire la verità del sacro se non a partire dalla fede; ma reciprocamente non si può giustificare la fede come la forma veritativa della coscienza se non mostrando il debito che essa ha nei confronti della dimensione dell'esperienza che si designa con la nozione di sacro. In ciò risiede l'interesse teologico della problematica del sacro, la ragione per la quale essa non costituisce una semplice applicazione dei principi teologici, ma un momento della loro stessa istituzione.

Intendiamo elaborare la tesi in un confronto critico con due contributi, la riflessione che P. Ricoeur ha dedicato ad una coppia omologa a quella del sacro e della fede, ⁽⁵⁾ e la prospettiva che emerge dai saggi di ermeneutica biblica di P. Beauchamp ⁽⁶⁾. Entrambi perseguono una mediazione delle due figure; ma mentre l'approccio di Ricoeur non supera l'opposizione, poiché la considera dal punto di vista del «significato» che corrisponde a ciascuno

(5) P. RICOEUR, *Manifestation et proclamation*, in *Le Sacré. Etudes et recherches. Actes du Colloque organisé par le Centre International d'Etudes humanistes et par l'Institut d'Etudes philosophiques de Rome*, a cura di E. CASTELLI, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, 57-76. Si tratta di un testo breve e tuttavia altamente significativo per il nostro obiettivo, poiché collega i due approcci, della fenomenologia della religione e della teologia della parola, e li reinterpreta alla luce della sua concezione del linguaggio religioso. Dello stesso autore si veda il saggio *Mythe 3. L'interprétation philosophique*, in *Encyclopaedia Universalis*. Vol. 12, Paris, Encyclopaedia Universalis France, 1985, 883-889, il quale permette di precisare la prospettiva teorica in cui si colloca il contributo sul sacro.

(6) P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. 2. Accomplir les Ecritures*, Paris, Seuil, 1990; ID., *Le récit, la lettre et le corps*, Paris, Du Cerf, 1992. In questi saggi non si trova una riflessione specifica sul sacro e sulle categorie affini; queste intervengono indirettamente nell'illustrazione della peculiarità della fede biblica (un riferimento più esplicito si trova nei saggi dedicati alla cultura della terza parte della seconda opera citata). Ma l'interesse della riflessione di Beauchamp per il nostro tema consiste nella teoria ermeneutica che guida la sua analisi del testo, la quale mostra il rapporto della fede biblica con le condizioni universali dell'esperienza. A questo si collega il riferimento alla problematica del sacro.

dei due regimi, Beauchamp può giustificare la differenza superandone l'opposizione, poiché la comprende come interna all'attuazione che è all'origine della significazione in cui si articola l'intenzionalità della fede. La valutazione dei due approcci alla luce delle rispettive opzioni metodologiche ci offrirà gli elementi per una esplicitazione della teoria che riteniamo coerente con le istanze del sapere teologico.

1. IL SACRO E LA FEDE: DUE REGIMI DEL SENSO (P. RICOEUR)

La differenziazione del sacro e della fede è svolta e giustificata da Ricoeur mediante una polarità metodologica, quella che distingue una fenomenologia della manifestazione da un'ermeneutica della proclamazione (7). Fra la duplice figura dell'esperienza religiosa e i due approcci si stabilisce un rapporto di corrispondenza e di reciproca giustificazione. Essa permette la ripresa delle due istanze, della scuola fenomenologica e della teologia della parola, in un approccio fenomenologico-eidetico. Il sacro è caratterizzato da cinque tratti, che non passano in una ermeneutica della proclamazione e giustificano la sua riconduzione alla categoria fenomenologica della manifestazione. Le acquisizioni della fenomenologia della religione sono riprese e reinterpretate, in modo che il sacro appaia, per opposizione all'*eidōs* della fede, come il suo limite inferiore.

Il numinoso, la prima proprietà del sacro, è ciò che sta al di qua del linguaggio e non passa nell'articolazione del senso, l'efficace per eccellenza. Con esso si segnala la sua antecedenza, compresa come irriducibilità al senso, ma anche, al seguito della prospettiva di R. Otto, come indisponibilità da parte della coscienza. Esso appartiene al registro del «sentire», che non solo precede la presa di posizione del soggetto, ma è interamente sottratto alle sue possibilità. La fenomenologia del sacro è posta sotto il segno di un'esperienza radicalmente indisponibile, la quale si costituisce «a monte» della coscienza stessa (8).

Questo orientamento è rafforzato dal secondo tratto, il quale è ricavato dalla fenomenologia di M. Eliade. Il sacro non passa nell'articolazione del senso, ma non si sottrae al registro del senso. Il sacro «si manifesta» e le sue manifestazioni hanno una forma, una struttura, un'articolazione. Perciò è possibile una fenomenologia del sacro. Ma la manifestazione del sacro non è verbale a titolo originario: a partire dalla sfera radicale del sentire essa ha il suo

(7) Cf P. RICOEUR, *Manifestation et proclamation*, 57.

(8) *Ivi*, 58.

luogo privilegiato nella dimensione *estetica* dell'esperienza, cioè in quel registro della sensibilità, in cui si schematizza l'intenzionalità ultima della coscienza ⁽⁹⁾. Il sacro è un modo di abitare lo spazio e il tempo: l'insieme delle forme a priori di un'esperienza del mondo che significa la differenza assoluta costitutiva della realtà. Di nuovo un fatto primitivo che non passa nell'elemento della parola. Ogni elaborazione di senso si colloca all'interno di questa simbolica strutturale della trascendenza ⁽¹⁰⁾.

È questo tratto che giustifica il ricorso al lessico fenomenologico della manifestazione, nel senso forte restituito dalla recente fenomenologia filosofica: il sacro si mostra da se stesso e per se stesso ⁽¹¹⁾. L'uomo non è all'origine dell'esperienza religiosa, ma vi è posto da una manifestazione che procede dal sacro stesso, il quale è assolutamente altro dall'uomo. La distinzione sacro-profano traduce la differenza assoluta sul piano della manifestazione entro l'ambito dell'esperienza umana: è «sacro» ciò che significa la trascendenza, poiché è l'effetto della sua manifestazione. La manifestazione è necessariamente mediata; ma la mediazione non sopprime l'immediatezza, poiché l'oggetto «simbolico» veicola la manifestazione dell'origine altra. La fenomenologia della religione non approfondisce lo statuto della *manifestazione mediata*. Di fatto essa assimila il significato radicale di manifestazione con la forma *estetica* del suo medio. È questo secondo significato che Ricoeur ritiene, sotto la spinta della delimitazione esercitata dalla contrapposizione del sacro alla fede, che è l'obiettivo della sua analisi. Secondo questa accezione «debole» l'immediatezza, contenuta nel concetto di manifestazione, è assicurata dall'anteriorità dell'estetico al processo di interpretazione, in cui interviene l'iniziativa del soggetto interpretante.

(9) «Se si dovesse esprimere filosoficamente questa costituzione spazio-temporale, si dovrebbe ricorrere alle categorie dell'immaginario, secondo la *Critica del Giudizio*. Ci si ricorda come Kant, parlando delle Idee estetiche, le riferisce all'immaginazione produttiva, che, egli dice «dà da pensare di più» (par. 49), poiché la capacità di determinare un oggetto mediante un concetto è superata da quella di presentare in immagini le Idee della ragione. Il sacro è nella stessa posizione per rapporto alle sue manifestazioni delle Idee della ragione, in Kant, per rapporto alla loro presentazione nelle produzioni dell'immaginazione. Secondo un'espressione di Henri Corbin, il sacro sviluppa uno spazio di manifestazione che deve essere chiamato *immaginale* piuttosto che *logos*» (*Ivi*, 59).

(10) *Ivi*, 60.

(11) Ci riferiamo alla definizione del fenomenologico formulata nell'*Introduzione di Essere e tempo* di M. HEIDEGGER: «ciò che si manifesta in se stesso, il manifestato» (*Sein und Zeit*, 16 Ed., Tübingen, Niemeyer, 1986, 28; tr. it. a cura di P. CHIODI, *Essere e tempo*, Torino, UTET, 1965, 87), poiché essa caratterizza bene il realismo ontologico tipico della fenomenologia di Eliade.

Il sacro possiede un linguaggio proprio, il mito; ma l'elemento linguistico del mito non è autonomo, poiché la sua funzione è di fissare i paradigmi dei riti. L'inseparabilità del linguaggio del mito dai riti è il terzo tratto del sacro ⁽¹²⁾. I riti sono modalità del fare, modi di significare *praticamente* ciò che è significato *estheticamente* nello spazio e nel tempo. Nel sacro il linguaggio è puro mediatore del nesso estetico-pragmatico. D'altra parte rimane da spiegare il passaggio dall'estetico al pragmatico. Se il sacro è interamente funzionale all'esperienza rituale, la quale non è in nessun modo riconducibile a un atteggiamento contemplativo, esiste un primato del pragmatico che deve essere giustificato. La concezione del rito come pura partecipazione mimetica della pienezza originaria, proposta da Eliade, spiega nella ripresa di Ricoeur l'assimilazione della componente pragmatica a quella estetica. Questo livellamento è del tutto funzionale alla contrapposizione della figura del sacro a quella della fede che Ricoeur intende costruire. La dimensione etica, non tematizzata nel sacro, servirà per caratterizzare la fede.

Gli ultimi due tratti recensiti da Ricoeur radicalizzano l'astrazione che colloca il sacro in una sfera della coscienza che sta al di qua della coscienza stessa. Il simbolismo del sacro è un simbolismo legato: i simboli del sacro non vengono al linguaggio che nella misura in cui gli elementi del mondo diventano essi stessi trasparenti, cioè lasciano trasparire il trascendente; essi non significano che portati dalle valenze sacrali degli elementi stessi ⁽¹³⁾. Il carattere strutturato e totalizzante del simbolico sacrale mette in gioco un lavoro di linguaggio e fa appello a un'interpretazione; ma non ci sarebbe interpretazione se non fosse legittimata dall'apparire e trasparire del sacro negli elementi della natura. Il sacro della natura si mostra dicendosi simbolicamente: il mostrare fonda il dire e non inversamente. La sacralità è immediata o essa non esiste ⁽¹⁴⁾. La precedenza della manifestazione sull'elaborazione linguistica del suo senso diviene in Ricoeur, sotto la spinta dell'astrazione eidetica, un'autosufficienza della manifestazione a monte della sua appropriazione. In questo modo viene garantita una funzione fondamentale del sacro, quella dell'*instaurazione*, distinta dalla funzione secondaria della *rappresentazione*, la quale sarebbe riconducibile a un'elaborazione successiva, non immediatamente sanzionata dall'esperienza fondante ⁽¹⁵⁾. L'immediatezza dalla manifestazione

(12) P. RICOEUR, *Manifestation et proclamation*, 59-60.

(13) *Ivi*, 61-62.

(14) *Ivi*, 63.

(15) Questa distinzione è introdotta da Ricoeur nel saggio sul mito: «Si manterrà poi, con Mircea Eliade, che il mito, in quanto storia delle origini, ha essen-

viene mantenuta al prezzo della separazione di un senso fondamentale della sua interpretazione.

Ricoeur sintetizza i quattro tratti nella legge della corrispondenza, che è la logica del senso propria del sacro ⁽¹⁶⁾. Essa significa un legame, il quale non è solo tra i vari registri della corrispondenza nell'ambito del segno, ma tra la corrispondenza stessa e la manifestazione. La legge della corrispondenza è la logica stessa della manifestazione. Il carattere mediato del simbolismo, lungi dal negare l'immediatezza della manifestazione, la conferma: è il sacro stesso che si lega all'«oggetto» simbolico. Nel primato della manifestazione risiede il nucleo teoretico che Ricoeur recepisce dalla fenomenologia di Eliade. Ma nella ripresa di Ricoeur il realismo che Eliade ritiene immediatamente fondato nell'esperienza religiosa deve essere messo alla prova del confronto con l'altra figura, quella della fede, la quale si dimostra irriducibile al regime del sacro. Solo dal confronto si potrà stabilire in che misura il principio della manifestazione è fondato nella realtà o è debitore di un'astrazione generalizzante.

La figura che Ricoeur designa con il termine di *proclamazione* corrisponde allo statuto della fede biblica. Essa attualizza una dimensione del senso che il sacro non tematizza e che rompe la continuità dall'estetico al pragmatico: fra essi si instaura una rottura, dalla quale tutti i tratti della fenomenologia del sacro escono trasformati. La discontinuità è operata dalla parola, la quale si stacca dalla tela di fondo del numinoso e acquisisce un'autonomia nei confronti dell'esperienza prelinguistica e prelogica della potenza ⁽¹⁷⁾. La parola, che si afferma sulla sua matrice sensibile, è la stessa che sul piano del senso realizza il passaggio dall'estetico all'etico. Il comandamento prevale sulla manifestazione mediante l'immagine. Tra l'estetico e il pragmatico si pone la decisione, che decifra il senso della manifestazione e distingue l'origine trascendente dal segno nel quale si manifesta ⁽¹⁸⁾.

La discontinuità operata dalla parola e dal comandamento determina una nuova qualità della temporalità. La ritualizzazione della vita non è più fondata sulla correlazione tra il mito e il rito e

zialmente una funzione di instaurazione; non c'è mito che se l'evento fondatore non ha posto nella storia, ma in un tempo che precede la storia; *in illo tempore*. (Mythe 3. *L'interprétation philosophique*, 886-887). L'elemento rappresentativo e psicologico sono una espansione di questa funzione fondante. La distinzione ha in Ricoeur una portata teoretica, di cui si vedranno le implicazioni.

(16) P. RICOEUR, *Manifestation et proclamation*, 63-64.

(17) *Ivi*, 64-65.

(18) *Ivi*, 65.

questo non è più la ripetizione dell'evento primordiale, ma un evento storico è investito dell'assolutezza che il sacro attribuisce al paradigma preistorico ⁽¹⁹⁾. In questo modo l'universo sacro viene spezzato e il simbolismo cosmico relativizzato a una trascendenza che si afferma come altra rispetto alla capacità degli elementi del mondo di manifestarla. La rottura della logica della corrispondenza è la condizione perché sia liberata la qualità *teologica* della trascendenza. Dio è il referente intenzionale del comportamento della fede ⁽²⁰⁾.

La differenziazione delle due figure è debitrice dell'esperienza religiosa propria della fede biblica. D'altra parte l'analisi di Ricoeur non si propone come una semplice tipologia delle forme storiche del religioso, ma è orientata a una eidetica che nell'opposizione delle due figure ha di mira la struttura dell'esperienza religiosa come tale ⁽²¹⁾. È questo l'obiettivo del terzo momento dell'analisi dedicato alla mediazione delle due figure. In realtà Ricoeur si limita a contestare la tesi dell'antinomia fra il sacro e la fede e a mostrare l'impossibilità per la fede di sottrarsi alla dinamica del sacro. La tesi, secondo cui la fede comporterebbe la negazione del sacro, non è difendibile, poiché le sue argomentazioni sono suscettibili di una lettura contraria a quella data dalla teologia della secolarizzazione. La cultura scientifico-tecnologica comporta una effettiva scomparsa del sacro, la quale ha un carattere storico-epocale, poiché modifica una struttura che attiene alle condizioni originarie del senso. Perciò la scomparsa del sacro non costituisce un fenomeno neutrale, ma dà luogo a un sacro sostitutivo, il quale, con la complicità dell'ideologia tecnico-scientifica, produce una configurazione culturale, il cui esito è il nichilismo ⁽²²⁾. Il sacro non è una delle possibili attuazioni del

(19) *Ivi*, 65-66.

(20) «L'espressione Regno di Dio può essere compresa come l'indice che le espressioni limite puntano in direzione delle esperienze limite, che sono il referente ultimo dei nostri modi di dire. Ma, in tutti questi modi, il linguaggio religioso – o almeno questo tipo di linguaggio religioso – spezza la circolarità simbolica, intenzionando sempre "più oltre". È così che la logica delle *espressioni limite* si oppone polarmente a quella delle *corrispondenze* nell'universo sacro» (*Ivi*, 70). La teoria ricoeuriana della nominazione di Dio, qui accennata, è un aspetto, non secondario, della sua teoria ermeneutica del linguaggio: su essa si può vedere più ampiamente il saggio *Entre philosophie et théologie. 2. Nommer Dieu* (1977), ora in P. RICOEUR, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, 281-305.

(21) Sul debito che una fenomenologia della religione a intento sistematico ha nei confronti dell'ermeneutica di un linguaggio particolare, nel caso specifico del linguaggio biblico, si veda: P. RICOEUR, *Phénoménologie de la religion* (1993), in *Lectures 3*, 263-279; *Id.*, *L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique* (1992), *ivi*, 27-354.

(22) P. RICOEUR, *Manifestation et proclamation*, 71-74.

carattere simbolico del senso, ma la sua forma originaria. Il simbolico è essenzialmente religioso.

Ma è la dinamica stessa della fede che dimostra l'insostituibilità del sacro. La mediazione del sacro e della fede è data nella fede stessa: la fede non può realizzare la sua intenzionalità se non attuando il dispositivo del sacro che in questo modo conferma la sua radicalità. La parola non può liberarsi dal numinoso se non nella misura in cui ha assunto per se stessa le funzioni del numinoso. Non ci sarebbe ermeneutica se non ci fosse proclamazione; ma non ci sarebbe proclamazione se la parola non fosse essa stessa potente, cioè se non avesse il potere di sviluppare essa stessa l'essere-nuovo che annuncia. La parola riafferma il sacro, poiché è parola che ci è rivolta, prima che parlata da noi, una parola che ci costituisce prima che noi l'articoliamo, una parola che «parla». La fede è la determinazione radicale e totalizzante dell'esistenza, perché in essa il rapporto essenziale dell'uomo con il sacro è trasmutato nell'elemento della parola e in questo modo riaffermato a un nuovo livello. Dall'identità di parola e manifestazione deriva il concetto di «rivelazione», la categoria centrale del cristianesimo ⁽²³⁾.

La parola della fede assume le funzioni del sacro, poiché incorpora la dimensione di manifestazione che è attribuita al sacro a motivo dell'antiorità che gli compete in ordine all'instaurazione del senso. L'istanza di manifestazione non si riduce alla sua realizzazione nel simbolismo legato del sacro e non coincide con il primato dell'estetico. Piuttosto l'opposizione dell'etico all'estetico e della storia alla natura è dialettica: essa si pone implicando il suo contrario. La fede senza segno non è possibile: il simbolismo cosmico non è soppresso ma reinterpretato, passando dal regime del sacro a quello della fede. I miti cosmogonici sono «aggiustati» alla visione essenzialmente storica del divino: trasferiti nel registro della proclamazione, essi ricevono una nuova funzione, quella di dire l'inizio di una nuova storia che è interamente storia di liberazione racchiusa tra la promessa e il compimento futuro. Ma non si può dire il carattere fondativo degli eventi di salvezza se non investendoli della funzione di instaurazione che compete all'evento primordiale. La semantica implicita dei linguaggi della fede resta quella del simbolismo sacro. Le espressioni escatologiche sono una ripresa del fondo mitico dell'escatologia, in cui una *Endzeit* risponde a una *Urzeit* ⁽²⁴⁾. Senza questa riassunzione della funzio-

(23) *Ivi*, 74.

(24) *Ivi*, 75. Il rapporto di continuità nella discontinuità fra il linguaggio del mito e il racconto biblico imperniato sulla storia della salvezza è approfondito nel saggio: *Mythe* 3, 887-889.

ne di instaurazione del sacro, la storicità della fede si degrada in una storicizzazione priva di valenza teologica. La fede rompe la chiusura del sacro non perché nega la precedenza dell'origine, ma perché, approfondendo la distanza fra l'inizio e l'origine, rimette al futuro la piena manifestazione dell'origine.

Ricoeur rileva la permanenza del sacro nella fede, ma non ne mostra la necessità. Perciò egli non sviluppa il processo inverso, e cioè se e in quale modo nel sacro si anticipa il regime della fede. In un passaggio egli riconosce che non sarebbe possibile la trasformazione del simbolismo arcaico se il lavoro di parola che la fede attualizza non vi fosse già incorporato. La parola del kerigma opera sul minimo ermeneutico incluso nel simbolismo legato: essa è reinterpretazione di questa struttura simbolica radicale⁽²⁵⁾. Dunque non c'è senso che non comporti una mediazione ermeneutica. L'opposizione manifestazione-proclamazione deve essere ulteriormente mediata e la sua corrispondenza con la coppia fenomenologico-ermeneutico deve essere problematizzata.

L'analisi di Ricoeur è obiettivamente orientata verso una concezione che vede nel sacro l'apriori dell'esperienza religiosa, il cui senso non può essere stabilito se non a partire dalla fede che lo determina realizzandolo. Ma poiché non tematizza il rapporto fra la struttura simbolica radicale e la rottura che la fede vi iscrive, egli rimane a un livello descrittivo, che non giustifica l'intento sistematico della sua eidetica. Le due figure rimangono giustapposte. La figura del sacro oscilla fra un significato formale, irriducibile ma non separabile dalla fede, e un significato ipostatico, di figura dell'esperienza religiosa alternativa e comparabile sullo stesso piano con quella della fede. Da ciò deriva l'indeterminatezza dei concetti di manifestazione e proclamazione. Essi dovrebbero caratterizzare le due figure; in realtà essi corrispondono a una duplice istanza, che si potrebbe designare rispettivamente come *istanza di fondazione* e *istanza di perfezione*, le quali non sono contrarie ma correlative e non possono essere comprese che insieme. La parola della proclamazione non potrebbe assumere l'istanza di manifestazione, se questa si risolvesse nelle figure del sacro. L'istanza di

(25) «Ogni linguaggio nuovo è la riutilizzazione di un simbolismo antico. Questo riorientamento di un simbolismo arcaico è fondamentalmente possibile, in ragione stessa del lavoro di parola che vi è già incorporato. Abbiamo insistito prima su questa articolazione di simboli dispersi in un simbolismo centrale che deve sempre essere reinterpretato. Ciò che abbiamo allora chiamato il minimo ermeneutico implicato nel funzionamento del simbolismo in quanto sistema articolato, avvia il movimento di reinterpretazione che, in regime cherigmatico, prende la forma drammatica di un rovesciamento, ma non di una abolizione» (*Ivi*, 75).

manifestazione non coincide con il primato dell'estetico, né quella di instaurazione con il numinoso.

Ricoeur non giunge a una vera mediazione fra le due figure, poiché non corregge l'oggettivismo che è comune alle due tradizioni di cui recepisce l'ispirazione ⁽²⁶⁾. Sia la fenomenologia del sacro che la teologia della parola fanno astrazione della dimensione della coscienza, irriducibile alla sfera del sentire da un lato e alla parola considerata nella sua oggettività dall'altro, e per la quale l'una e l'altra non sono reali se non nella libera determinazione del soggetto che si decide e solo così accede alla coscienza di sé e della realtà. A questa forma della coscienza si riferisce ciò che Ricoeur designa con il termine etico. Poiché questo è all'origine della discontinuità che segna il passaggio dal regime del sacro a quello della fede, si deve considerare in quale modo nel sacro si anticipa la rottura che l'etico realizza. Solo allora sarà possibile raggiungere una mediazione delle due figure, comprese non come due forme alternative, ma come due modalità, irriducibili e inseparabili, della stessa intenzionalità.

2. L'ATTO DELLA FEDE E LA STRUTTURA DELLA SUA SIGNIFICAZIONE (P. BEAUCHAMP)

Per superare l'opposizione delle due figure, si deve considerare l'esperienza religiosa non solo nella sua struttura o nel suo contenuto noematico, ma nella sua realizzazione. Questo punto di vista caratterizza le indicazioni sul nostro problema contenute nei saggi di ermeneutica biblica di P. Beauchamp, il cui assunto potrebbe essere così sintetizzato: non si può comprendere la peculiarità della

(26) La giustificazione di questa affermazione comporterebbe una valutazione del pensiero di Ricoeur, che va al di là dei limiti del presente articolo. In sintesi si può rilevare che i due approcci da lui praticati per elaborare una filosofia ermeneutica, quello che privilegia la dimensione pratica sviluppata nella *Filosofia della volontà* e ripreso nel più recente *Soi-meme comme un autre* e quello che tematizza il linguaggio il quale occupa tutta la produzione centrale di Ricoeur, non trovano un punto di articolazione tale da correggere i limiti rispettivi dei due approcci. La filosofia della volontà rimane formalistica e la filosofia del linguaggio opera un salto in favore del primato dell'essere che non è coordinato con la questione del soggetto e del fondamento. Sul rapporto fra ¹ teoria ermeneutica di Ricoeur e la teologia si veda lo studio recente, particolarmente lucido di K. J. VANHOZER, *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur. A study in hermeneutics and theology*, Cambridge – New-York – Port Chester – Melbourne – Sydney, Cambridge University Press, 1990; sul rapporto fra la teoria etica e la teoria del linguaggio: A. BERTULETTI, *Teoria etica e ontologia ermeneutica nel pensiero di Ricoeur*, I, «Teologia» 3 (1993) 283-318; II, «Teologia» 4 (1993) 331-370.

fede biblica se non mostrando il modo nel quale essa realizza quella dimensione dell'esperienza che si designa con la nozione di sacro. Essa è un momento della «figura», cioè del processo, essenzialmente storico, di significazione in cui si struttura l'intenzionalità della fede nella differenza fra il segno e la realtà (27).

Il luogo di origine della categoria del sacro si trova là dove si tratta di rendere ragione della nascita dell'uomo al senso mediante la parola (28). La parola sorge dall'assenza della totalità: essa riconosce il tutto assente in ogni oggetto di cui parla e senza il quale non parlerebbe. La Scrittura la paragona a una spada: essa interviene nei nostri tentativi di fusione con il mondo per separarci da una totalità iniziale, che essa divide in due parti. La totalità perduta prende il nome di inizio: ciò vuol dire che saperla perduta coincide con lo sperarla possibile, in un luogo che prende il nome di fine. Il senso è passaggio dall'inizio verso la fine (29).

Dopo la divisione che ha instaurato il senso, il senso stesso si divide. Interviene una esitazione: la fine verso la quale l'uomo aspira non è immaginaria? «La morte colpisce tutte le risorse dello spirito mostrandosi a lui come l'arrivo a un termine in cui l'inizio si manifesta non essere stato altro che ignoranza del nulla e la memoria illusione. Poiché non è solo il «compimento» che visita la memoria: anche il fallimento la incalza e la impregna da cima a fondo. *Io ero* già promesso al nulla. Ecco perché vi sono gettato» (30). Occorre questa oscillazione per mostrare che il senso non esiste che come scelta tra due sensi. Questo momento di separazione raddoppia la prima separazione: l'inizio diviene promessa o illusione, la fine compimento o fallimento.

La decisione, poiché si confronta con la possibilità del nulla e del tutto, ha sempre un carattere di assolutezza. Essa si compie nell'istante e tuttavia questo è la risoluzione di una durata, è come una scintilla che si accende in un «misto» che la precede. La decisione non è possibile che in un corpo, l'essere-ancora-là dell'inizio, uno spazio che si conosce, un tempo che si mantiene. Il corpo

(27) Sulla nozione di «figura», che è uno degli elementi centrali dell'ermeneutica di Beauchamp, nella quale egli riprende la dottrina tradizionale della «tipologia» nel contesto della teoria contemporanea del linguaggio, si veda *Le récit, la lettre et le corps*, 57-68.

(28) Ci riferiamo al capitolo introduttivo dell'opera *L'un et l'autre Testament* 2, 21-64, il quale delinea la teoria del senso che guida la lettura dell'Antico Testamento quale passaggio obbligato per dire l'identità della fede cristologica. Ciò permette all'autore di esplicitare la struttura dell'esperienza in cui si iscrive la fede biblica, il suo modo peculiare di realizzare l'universale.

(29) *Ivi*, 21-23.

(30) *Ivi*, 24.

è un riparo per una scelta decisiva, alla quale è accordato un rinvio. Se le nostre scelte non sono tutte assolute, esse sono tutte regolate dal rapporto all'assoluto, il quale è come il segreto della scelta, il luogo sottratto alla coscienza che mette in movimento il suo desiderio di conoscersi. L'uomo può scegliere di perdersi nella totalità iniziale o al contrario aprirsi una strada verso la totalità che lo chiama. È la scelta assoluta, la dimensione assoluta di ogni scelta. Ma all'uomo è concesso di oscillare, di esitare in funzione della stessa scelta assoluta, che rimane sepolta sotto la coscienza. Poiché il corpo sa (anche quando la sua coscienza non sa), l'uomo trasporta con sé il suo inizio, di cui deve decidere se è linea in cui nascere oppure linea in cui morire ⁽³¹⁾.

L'accesso al senso nella parola coincide con l'accesso alla differenza assoluta nella quale la coscienza è posta. L'inizio è inaccessibile, poiché l'origine è altra dall'inizio. L'origine è «adattata» al tempo e tuttavia al di fuori del tempo. Essa è pensata dalla parte dell'inizio; ma, mentre l'inizio ha una fine, l'origine no. Questa è presente lungo tutto il percorso del tempo, come la sua risorsa che lo riprende dalla caduta. Se c'è un senso della vita è che la promessa dell'inizio sia mantenuta, che l'ostacolo sia tolto perché l'origine cessi di essere trattenuta. Tuttavia il compimento di questa promessa non si gioca alla fine, ma nell'ora, nell'istante della parola e della decisione ⁽³²⁾.

L'unico modo di significare l'assoluto e l'universale è di dire la sua differenza dal «questo». Ogni parola dice: «questo non è l'essere, non è l'assoluto». Il verbo «significare» ha un valore imperativo: non si può affermare l'assoluto, nello scarto tra «essere» e «questo», se non accettando questo scarto, questa legge, rinunciando a essere tutto. Ma ciò non accadrebbe se non fosse stato significato, fin dal primo istante, che l'assoluto ha voluto che io sia. La parola umana è sempre risposta a questa prima parola: parola senza parole, racconto fondatore, in cui il comandamento che significa la differenza coincide con la promessa ⁽³³⁾. Perciò la parola non può

(31) *Ivi*, 26-28.

(32) *Ivi*, 33-36.

(33) «L'orecchio che ascolta», «Io non voglio ciò che tu vuoi» si chiude nella collera. E non ne uscirebbe mai se non gli fosse stato significato fin dal primo istante, un «io ho voluto che tu sia». Prima parola senza parole, racconto fondatore al quale «io sono stato – voglia che io sia» non è che una risposta. A questa prima parola noi diamo il nome di *racconto del generante*. Custodirne la memoria appartiene solo allo spirito, poiché (riprendendo i termini del salmo) esso si trasmette «dalla notte alla notte», essendo «discorso senza parola». Così tutto comincia con il grido per vivere incontrando un grido (perché nessuna parola è percepita) di cui si crede (al di fuori di ogni immagine) che esso vuol far vivere.

sorgere senza l'arresto della decisione, che, riconoscendo la differenza, istituisce il rapporto fra l'assoluto e il «questo». Decisione cui non ci si può sottrarre, ma che si deve attuare: la libertà umana è la sintesi di questa necessità e di questa contingenza.

È questa la genesi dell'oggetto simbolico, del rito, la categoria centrale del sacro ⁽³⁴⁾, la quale segna il passaggio dallo stato di natura alla cultura ⁽³⁵⁾. Rispetto alla parola, il rito accentua il carattere per cui la cultura si rifà a una decisione presa molto tempo prima di me, in un inizio lontano ⁽³⁶⁾. Non c'è rito senza questa decisione, che mette in relazione l'universale con un oggetto particolare secondo un processo temporale. Con un gesto intransitivo, che non produce nulla, esso contraddice il passaggio al nulla che

Il mondo si organizza attorno a questo dato fondatore: l'interpretazione di una volontà estranea nell'assenza di appoggio. Il grido del desiderio intende il grido del desiderio. Ma il desiderio dell'altro non è ciò che contraddice o, anche, impedisce il mio? La linea invisibile del morire-nascere si supera qui nella notte, tra due corpi, tra due gridi, o non si supera (*L'un et l'autre Testament* 2, 43).

(34) La categoria di rito è introdotta come un elemento della nozione di *figura*; ciò conferma la sua intrinseca appartenenza alla struttura del significato in cui si articola il discorso della fede. «Nella costruzione del mondo della figura, *ciò che è passato si cerca un luogo e ciò che è luogo si cerca un passato*, in mancanza di ciò luogo e tempo non sono che perdita e morte. La figura è ritorno, origine mantenuta, luogo che si riconosce e tempo che si ritiene, ed è perciò che essa è vita. Questo reale di fronte al reale è il «surreale» della vita. La figura è ripetizione. Lo si può verificare su due assi. Il primo è l'asse dei riti. Il sabato è ripetizione dell'ordine cosmico instaurato all'origine: la Pasqua è ripetizione della salvezza (...). Se si ripete è perché non si sopporta che la figura sia in un passato lontano. L'atto figurante è un atto che raccoglie ciò che il tempo disperde, che vuole l'identità. L'altro asse è quello della ricorrenza narrativa. Si tratta certo di un altro asse, ma esso conferma la legge della ripetizione (...). A differenza dell'asse rituale tuttavia, l'asse narrativo apporta a ogni momento una variante: è lo stesso che si propaga, ma nell'altro (...). È questa costante-variante dell'asse narrativo che costituisce il libro, incompatibile con la ripetizione pura (...). Parlare di un sistema o di un dispositivo delle figure, è dire che si tratta di una struttura, dunque di un'entità differenziata secondo la sua forma e non solo il suo contenuto. All'interno dell'entità *figura*, altro è il rito, altro è il libro, altro è il luogo. Se la figura è cosmo, essa non è né blocco né unità liscia, ma volume in cui si staccano e comunicano dei livelli» (*La figure dans l'un et l'autre Testament*, in *Le récit, la lettre et le corps*, 44-46). Non c'è dunque opposizione, ma complementarità fra l'aspetto di ripetizione del rito e l'aspetto di novità del racconto.

(35) Una considerazione più specifica del rito è svolta nel saggio sulla cultura, contenuto in *Le récit, la lettre et le corps*, 205-234. Da ciò risulta che il rito non è solo una conferma della teoria generale del simbolico, ma un luogo originario e insostituibile di istituzione della teoria stessa.

(36) «Se la cultura si rifà a una decisione di cui l'inconscio nasconde l'origine, ciò si applica in modo del tutto particolare al rito. È a causa del rito che la cultura si presenta come un modo di essere non necessario per se stesso, di cui la decisione è stata presa molto tempo prima di me» (*Ivi*, 217).

colpisce ogni attività transitiva di produzione e di riproduzione. Il rito ha la funzione di interruttore e di moderatore nel conflitto di vita e di morte. Poiché non produce nulla, esso produce il senso; o più precisamente, poiché il senso non è un prodotto e il rito non è uno strumento, esso *permette* il senso, lo fa venire. Nell'oggetto «simbolizzato» l'inizio è mantenuto e custodito nella memoria come segno dell'origine, nascosta nell'inizio e verso cui si porta il desiderio che muove la memoria (37).

I riti sono segnati dal rapporto alla decisione da cui sono sorti e che chiede di essere accettata e di comportarsi in conformità. Il rito è incontro di costrizione e di libertà. Nella parola «permessa» dal rito si fonda il carattere sociale e nello stesso tempo libero del linguaggio, medio dell'alleanza tra gli uomini. Il lato arbitrario della scelta significa che bisogna accettare una regola, che bisogna ubbidire: la regola che esiste prima di me un altro e che la sua alterità è radicale, irriducibile (38). E poiché la messa in relazione dell'universale e del particolare è opera della decisione, nel rito la legge è significata non come un imperativo dell'etica universale, ma come un comandamento o interdetto particolare, che fa appello all'obbedienza allo stato puro (39). In questo modo essa unisce la forma pura del comandamento (che nessuna formulazione materiale della legge adegua, poiché appartiene a un altro ordine) e la singolarità dell'atto che istituisce il nesso temporale della mia esistenza con l'origine.

A partire da ciò si deve comprendere il tipo di significazione propria del rito, il modo che gli è peculiare di manifestare l'origine. Essa è del tipo del segno che imprime sull'opera il sigillo del suo autore: singolarizzazione, rilievo e sapore che distingue una figura da quelle simili (40). Il sigillo è altra cosa che la somiglianza

(37) *Ivi*, 217-218.

(38) *Ivi*, 223-225.

(39) Questo aspetto è sottolineato da Beauchamp nella concezione della legge propria dello scritto sacerdotale (*Transformation du récit, transformation de l'alliance*, in *Le récit, la lettre et le corps*, 249-280), secondo cui la matrice dell'intero edificio legale è posta in un comandamento non morale ma rituale (il comandamento di astenersi dal sangue degli animali di *Gen* 9,6 il quale fa seguito nella forma di una permissione divina a un regime originario di tipo vegetariano: *Gen* 1,29).

(40) Beauchamp lo sottolinea a proposito della legge del sabato, che la fonte sacerdotale ha avvicinato alla circoncisione, i due segni essenziali dell'alleanza. «Ciò che il sabato introduce di più prezioso nel concetto di creazione è, nel pieno dell'universale che questo concetto evoca, la dimensione della singolarità, del segreto, della riserva. Sorto da una decisione della libertà, il sabato onora un aspetto che un'idea naturalizzante tenacemente attaccata alla nostra visione della creazione ci vela troppo spesso: non c'è creazione senza il contrassegno di Dio.

o l'analogia, figure queste che non implicano necessariamente la singolarità. Irriducibile alla rappresentazione, esso realizza una presenza che trasferisce nell'ordine dello spirito la forma di intenzionalità che è propria del tatto. In questo modo essa unisce la dimensione della separatezza con quella dell'intimità: presenza che eccede la conoscenza e la stessa coscienza poiché riguarda il segreto riservato dell'esistenza.

L'esperienza del sacro, lungi dall'essere incompatibile con la storia, è la condizione perché questa sia esperita nella sua dimensione radicale. La creazione non è solo l'inizio, ma anche il futuro della storia: quel futuro che non si pone sulla linea orizzontale del processo, poiché la verità non sta né nell'inizio né nella fine, ma nell'origine che è altra dall'inizio e dalla fine. «Il sabato chiude la settimana, per significarci che ciò che è interminato ai nostri occhi è, nel suo ordine, perfetto, se noi consentiamo a un ordine meno visibile, più segreto. Noi non possiamo nulla sperare che ciò che, già, è venuto all'essere: perciò c'è una gioia soggiacente al solo fatto di esistere. È sperato ciò che era là; essere stato là, era darsi da sperare. Al di fuori di ciò, non c'è che proiezione su Dio dell'immagine di onnipotenza che noi sogniamo per noi, e perversione nell'imitazione di Dio» (41). Non si può consentire alla vita se non riconoscendo che la sua verità è già custodita: questo significa credere.

Creazione e storia sono due poli distinti, entrambi necessari, che si cercano a vicenda (42). Il movimento della storia è attirato dall'essenza non rappresentabile della creazione, l'unico evento insieme universale e singolare. Il racconto della creazione, che lo presenta come passato, non fa che anticiparlo. Il limite del sacro è la sua chiusura. I racconti della creazione hanno in comune con i miti di essere racconti «coperti» piuttosto che «aperti». Essi delimitano un segreto inaccessibile; con ciò essi traducono, nella loro stessa composizione, l'interdetto che porta sulla conoscenza, la legge che impedisce di ritrovare l'inizio. Di qui il fascino delle origini, che porta al comportamento mimetico, alla ripetizione senza

Il contrassegno è altra cosa che la somiglianza, l'analogia: esso imprime sull'opera l'indice dell'estraneo come tale. Esso si avvicina a ciò che altrove abbiamo chiamato «marchio», con cui intendiamo una singolarizzazione, un rilievo, un sapore che distingue ogni figura in mezzo alle figure apparentate» (*L'un et l'autre Testament* 2, 309).

(41) *Ivi*, 302.

(42) Il rinvio alla storia è contenuto nella figura stessa come la sua «intimazione»; la storia non è pensabile, teologicamente, se non come movimento e trasformazione della figura: *La figure dans l'un et l'autre Testament*, in *Le récit, la lettre et le corps*, 41-56.

novità, alla pietrificazione del rito, il quale diviene il sostituto dell'inizio indisponibile⁽⁴³⁾. Ma la degenerazione del sacro è la negazione della sua funzione positiva, quella di dire l'alterità dell'origine, da cui procede il movimento delle figure. La ripetizione mimetica del rito dimentica che esso non esiste che nella «ripresa» della decisione singolare, da cui il rito ha avuto origine⁽⁴⁴⁾. Occorre dire la novità senza negare il segreto dell'origine.

È con la legge che si entra nella storia. Tra l'inizio e la fine, tra il nascere e il morire, si intercala, per un periodo necessariamente limitato, una dilatazione dell'ora, che rende meno visibile la linea della decisione assoluta. Come il rito, la legge è essenzialmente ambigua: poiché permette ma non costringe il senso, essa è anche la possibilità del non-senso, del male. È attraverso l'armatura di legge e di rito costitutiva di ogni cultura che il male si veicola. La

(43) *L'un et l'autre Testament* 2, 311-312.

(44) «Il linguaggio, racconto per eccellenza, sempre individuale e sempre collettivo, nascita sulla linea di opposizione dell'individuale e del collettivo, nutre il corpo dell' 'uomo perfetto', quello che viene. Ma questa parola-linguaggio può divenire luogo di menzogna e ciò non esige necessariamente che si cambino le parole (...). Noi dicevamo che i segni, riti o linguaggi, non contenevano nulla, ma permettevano. Basta, per cambiarli, modificare quella clausola del contratto: è ciò che fa la violenza. Utilizzando il segno (di differenza) per dire: 'Io sono lo stesso', essa mette lo stesso nel segno (il 'me stesso'). I segni cominciano a fare del male, ma non per ciò che essi sono. Asserviti, essi rendono schiavi. Così ogni rito può imprigionare e ogni racconto può mentire, e l'uso di quelli della Bibbia può fornire degli esempi di questa possibilità come del suo contrario» (*Qu'est-ce que culture?*, in *Le récit, la lettre et le corps*, 230-231). Da questo punto di vista non c'è differenza fra rito e racconto; piuttosto è nella loro dialettica che si iscrive la possibilità della verità e della menzogna: «Portatore del desiderio che riprende l'uomo dalle particolarità del suo inizio per condurlo verso la sua nascita vera, il racconto è fecondità. Tuttavia la violenza può impadronirsene e sterilizzarlo. Mentre c'è sempre bisogno di rinascere, esso non fa che ripetersi e le culture manifestano allora gli stessi segni di senilità degli individui: esse 'raccontano sempre la stessa cosa'. Non c'è più scarto tra racconto e rito: il racconto è diventato rito. Tale è la situazione, quando il racconto è divenuto così bene l'espressione dell'inizio che non conduce più verso nessuna fine. Esso serve come strumento di violenza quando i figli non vi riconoscono più che la leggenda dei padri, sempre ricominciata in un ciclo che esclude i figli. René Girard ha ragione: la stabilità del racconto che si ripete nasconde una violenza e si intrattiene con un sacrificio (...). L'essenza del racconto è di essere creduto. Fintanto che gli è fedele, esso preserva l'uomo dal ripiegarsi sul suo inizio in un sapere possessivo che richiude su di sé un cerchio sterilizzante. Nelle sue forme mitiche, il racconto agisce in controcorrente alle rappresentazioni naturali dell'inizio: questa rottura con la verosimiglianza è una delle funzioni vitali del mito. Ma il racconto può anche e può sempre essere ribattuto in sapere e anche il mito può pervertirsi in verosimiglianza. Si crede allora, sia che si dimentichi l'inverosimiglianza, sia che la si proietti come verosimiglianza in un altro mondo immaginario. Ma la parola 'credere' ha perduto il suo vigore. 'Credere', non è dichiarare verosimile» (*Ivi*, 232-233).

legge, la quale funge da moderatore che contiene e canalizza la violenza nel conflitto di vita e di morte, significa che il bene sta al di qua della legge ⁽⁴⁵⁾. Il corpo sociale, che la legge rende possibile, si costituisce come un intermediario fra il nascere e il morire, tra uno solo e una molteplicità infinita. Solo dall'origine può venire una nuova iniziativa, perché tutto ricominci. Verso questa iniziativa l'uomo ha il dovere di tendere con tutto il suo desiderio e il suo essere. In ciò consiste la verità della decisione che il rito significa.

3. IL SACRO E L'AFFERMAZIONE REALISTICA DI DIO

La prospettiva che abbiamo presentato è interamente comandata dal punto di vista della fede proprio dalla Scrittura. D'altra parte (ed è questo l'aspetto che abbiamo sottolineato nella nostra lettura) non si può comprendere la peculiarità della fede biblica senza restituire la necessità alla quale essa corrisponde e che realizza. Precisamente a questa necessità si riferisce la categoria del sacro come momento interno della fede. I due punti di vista, dell'universalità dell'esperienza e della particolarità della tradizione biblica, si incontrano nella singolarità del soggetto, il quale accede alla verità di sé e del tutto nella libera decisione. In questa si mediano la necessità e la storicità della fede: essa consente una teorizzazione della struttura della trascendenza, alla quale appartiene la coppia del sacro e della fede. Le riflessioni che seguono si collocano in questa prospettiva: la loro portata teologica sarà precisata nella conclusione mediante una riflessione sullo statuto dell'argomentazione svolta.

1. L'uomo è posto nella necessità di volere se stesso dall'esperienza che gli anticipa la possibilità di essere un tutto; ma questa possibilità non diviene effettiva che nell'attuazione in cui il soggetto si pone. La polarità del sacro e della fede designa questa reciprocità nel suo duplice aspetto di passività e di autodeterminazione. E poiché questi non sono reali che nell'attuazione che realizza la loro reciprocità, essi non possono essere compresi che insieme, come qualità dell'unica intenzionalità nella quale la coscienza accede al senso della sua trascendenza. Da un lato il sacro non termina alla verità della trascendenza se non in quanto determina una attuazione, la cui forma è la fede; dall'altro● l'autodeterminazione della coscienza non ha il carattere di fede se non in quanto rispon-

(45) *L'un et l'autre Testament* 2, 402-410.

de a una necessità che essa non pone e che anticipa la sua stessa possibilità. Si devono precisare i due aspetti secondo cui si può considerare la categoria del sacro, come condizione della decisione e come qualità intrinseca della decisione stessa.

Il sacro è figura della coscienza preriflessiva, in cui si manifesta, anteriormente all'attuazione della coscienza, la sua propria identità. La forma, nella quale questa rivelazione si produce, è quella del «sentire» o dell'«essere affetti», cioè dell'essere determinati come un sé dall'altro da sé. Perciò l'accesso originario alla coscienza coincide con l'accesso alla differenza che la costituisce. Benché sia inseparabile dalla coscienza che si pone, essa vi si distingue e la precede, non solo strutturalmente ma anche temporalmente. Questa precedenza e passività caratterizzano la sfera della sensibilità, non nel senso di una forma inferiore della coscienza altra dalla spiritualità, ma della dimensione in cui si anticipa il tutto della coscienza in ordine alla sua effettiva possibilità, la matrice della coscienza che si sa e si vuole ⁽⁴⁶⁾. In questo modo essa manifesta la coscienza nella sua unità in quanto determinata da altro.

A questa sfera si riferiscono le proprietà del sacro descritte dalla fenomenologia. Il binomio del numinoso e dell'estetico designano i due aspetti, rispettivamente di forza e di senso, che essa comporta e che fa di essa la radice comune della coscienza teorica e pratica. Il carattere fenomenologico che si dice del sacro non ha immediatamente un significato ontologico. L'interpretazione ontologica che si ispira alla fenomenologia di Eliade è dovuta alla sovradeterminazione di un approccio che, a partire dalla coerenza e stabilità delle figure del sacro, le ipostatizza eludendo il loro carattere di sintesi passive. Il sacro ha una dimensione fenomenologica, non già in quanto manifestazione immediata del divino, ma in quanto significa una anteriorità in cui la coscienza è posta e che perciò si presenta come un «fatto».

L'esperienza preriflessiva non ha un senso concluso in se stessa ma nell'attuazione del soggetto che essa non solo rende possibile ma impone. A questa discontinuità si riferisce il carattere di decisione dell'autoattuazione umana, la ragione per la quale il soggetto non esiste se non nella forma dell'autodeterminazione. Questa non

(46) Una reinterpretazione stimolante della dottrina classica della sensibilità, considerata non come una facoltà altra dallo spirito ma come anticipazione e determinazione dell'unica intenzionalità della coscienza, è delineata, appoggiandosi sul commento di San Tommaso al *De sensu et sensato* e al *De memoria et Reminiscentia* di Aristotele, da: S. BRETON, *Mythe et imaginaire en théologie chrétienne*, in *Le mythe et le symbole. De la connaissance figurative de Dieu*, Paris, Beauchesne, 1977, 169-199.

è il risultato della passività che la precede, ma un nuovo evento. Poiché è nella decisione che il soggetto diviene reale, è in essa che egli accede al significato della differenza che lo costituisce. L'uomo non può affermare assolutamente se stesso se non nel riconoscimento di ciò che gli anticipa questa possibilità e che precisamente così esibisce la sua alterità nei confronti della coscienza. L'Assoluto non può essere riconosciuto nella sua alterità se non dalla coscienza che proprio grazie a questo riconoscimento si afferma nella sua singolarità.

L'affermazione realistica dell'Assoluto non appartiene che a questo atto, il quale non ha in nessun modo il carattere di un asserto oggettivabile. Se si separa il suo contenuto noematico dalle condizioni di cui realizza la sintesi, esso perde ogni realismo. Esso segna l'atto di nascita della parola e della sua qualità intrinsecamente etica a partire dalla sua matrice estetica ed emozionale. La fede è la forma di questo atto, la condizione perché esso si realizzi come decisione assoluta. Fede è la forma della coscienza che riconosce nella precedenza dell'origine il fondamento del carattere di absolutezza della sua autoaffermazione. Solo essa dispone del criterio che permette di distinguere nelle mediazioni della coscienza la manifestazione della sua origine trascendente. Per essenza irriducibile all'ambito della rappresentazione, essa è il fondamento della distinzione fra l'istanza di instaurazione e la sua espansione rappresentativa e psicologica, mediante la quale Ricoeur individua l'aspetto veritativo del mito. Questa distinzione, che la riflessione stabilisce a posteriori su un piano formale, non è effettiva se non nell'atto del soggetto che la realizza e solo così è in grado di discernere nelle figure del sacro l'automanifestazione dell'origine.

È in riferimento a questa attuazione che si deve comprendere la verità del sacro: non più solo come un momento preliminare e superabile dell'affermazione della fede, ma come una dimensione costitutiva e insostituibile della sua intenzionalità. Si deve partire dal carattere pratico dell'affermazione dell'Assoluto. Questa non ha portata realistica che nell'atto che realizza la reciprocità fra il riconoscimento dell'Assoluto e l'accesso alla singolarità che questo riconoscimento fonda. Perciò essa si compie come libera appropriazione della passività che lo precede e che solo grazie a questa appropriazione viene riconosciuta come l'anticipazione del soggetto nella sua irriducibile singolarità. Ciò comporta che l'atto stesso del riconoscimento si riconosca anticipato dall'Assoluto e solo a questa condizione autorizzato. L'affermazione realistica dell'Assoluto consiste in questa messa in relazione dell'iniziativa dell'Assoluto con l'esistenza singolare che diviene effettiva nella decisione.

La struttura dell'affermazione teologica è quella che si attesta nel rito, l'azione che ripete l'atto esemplare nel quale per la prima volta è stata istituita la relazione dell'Assoluto all'esistenza. Il problema dell'origine del rito dà luogo alla stessa aporia dell'origine del linguaggio: non si può pensare l'istituzione del linguaggio poiché questa lo deve già supporre come istituito. Ciò che si esprime in questa aporia è l'anteriorità della regola per rapporto a ogni scelta nuova. Il rito deve essere già istituito per essere ripreso. Ciò significa che l'azione umana non può avere un senso compiuto se non come ripresa di un'iniziativa immemoriale, di un atto che sia insieme storico e assoluto, che la autorizza. In questo modo il rito presenta la stessa struttura dell'affermazione teologica, la quale comporta l'apparente paradosso per cui la necessità della libera appropriazione è fondata sulla sua anticipazione. L'atto del riconoscimento termina alla trascendenza solo se si riconosce anticipato dalla stessa trascendenza.

Ciò spiega perché l'affermazione teologica non esercita la sua intenzionalità se non integrando quelle componenti della coscienza descritte dalla fenomenologia del sacro. Nella corrispondenza fra l'affermazione di Dio e il comportamento religioso non si tratta solo di un'analogia di struttura ma di un'unità reale. Le modificazioni che il momento «patetico» della coscienza introduce nell'intenzionalità sono una condizione essenziale del suo realismo. A esse si riferisce la metafora del tatto, con cui Beauchamp caratterizza le modalità che il rito apporta alla significazione della trascendenza. La coscienza che termina realisticamente a Dio non è quella dell'atto teoretico e atemporale, ma quella che raggiunge l'intero dell'esistenza e della sua temporalità poiché nell'atto della decisione essa mantiene la «traccia» dell'anticipazione che l'ha resa possibile. L'affermazione teologica coniuga ogni volta l'insostituibile attualità del soggetto che si decide con l'indisponibile anteriorità del fondamento della sua verità.

2. Le riflessioni svolte si sono mantenute intenzionalmente su un piano di universale necessità. Esse necessitano di una precisazione circa lo statuto dell'argomentazione, la quale ci permetterà di raggiungere il punto di vista proprio della teologia, o più precisamente di ritrovarlo come oggettivamente implicato nell'argomentazione stessa. La tesi centrale, secondo cui la verità dell'esperienza religiosa risiede nella forma di fede dell'attuazione, comporta che essa non può essere ricavata da nessuna oggettività data e nemmeno dedotta da una necessità a priori. Il carattere libero dell'atto di fede significa che esso non può essere teorizzato se non a partire dalla sua effettività, la quale non conferma un

apriori già dato ma ne istituisce originariamente il senso. Il pensiero, che ne mostra la necessità, è nondimeno fondato, poiché essa corrisponde a una normatività intrinseca a ogni attuazione. Ma questa non coincide con la realtà: l'argomentazione è relativa a un'evidenza, che il pensiero riflessivo non può ricondurre al suo regime.

L'evidenza della fede non può essere attestata che da un'esperienza, in cui il momento della rappresentazione è messo al servizio della tematizzazione del carattere di fede dell'atto. In ciò consiste la peculiarità della forma biblica della fede. Secondo la testimonianza biblica la possibilità che la fede tematizzi la sua propria evidenza è subordinata a un'iniziativa di Dio, la quale è storica poiché è inclusiva della libertà umana e della sua contingenza quale momento costitutivo della sua realtà. Nell'evento cristologico il fondamento della storicità dell'evidenza della fede è l'appartenenza della temporalità della libertà umana alla verità stessa di Dio. La verità di Dio è realmente implicata nella storicità della libertà, poiché questa appartiene all'essenza stessa della verità. Perciò la storicità non può essere assorbita: l'evento cristologico non ripete la protologia, ma la realizza, poiché comprende la necessità conseguente alla risposta libera dell'uomo come momento della realtà stessa di Dio.

La storicità dell'evento cristologico è la ragione ultima della forma di fede dell'affermazione di Dio. L'uomo può accedere alla verità di Dio solo nella libera decisione di sé, poiché questa concorre a determinare l'evidenza che la rende possibile. Solo il sapere che riflette a partire dall'evento cristologico è in grado di tematizzare la verità dell'esperienza religiosa, poiché la comprende a partire dall'evidenza che rivela il fondamento della sua necessità, la reciprocità fra l'assoluta precedenza della verità e la forma di libertà della sua appropriazione.

La distinzione del sacro e della fede si iscrive nella dialettica dell'universalità e della singolarità propria della fede e ne condivide la storicità. La teoria elaborata in una prospettiva antropologica è uno strumento pertinente per comprendere il regime singolare della fede cristologica, ma in nessun modo per dedurla. La distinzione appartiene all'esperienza religiosa come tale, in cui designa l'alternativa a partire dalla quale essa è suscettibile della verità o della sua negazione. Non si può denunciare una figura del sacro come una degradazione della fede senza restituire la funzione insostituibile che esso svolge nella determinazione della coscienza credente. Le teorie costruite sulla contrapposizione del sacro e della fede, quando non si limitano a un punto di vista descrittivo, sono debitorie di presupposti, i quali, lungi dal mettere in vigore l'originalità della fede cristiana, operano una riduzione antropologica che ne sopprime la qualità propriamente teologica.

La fede cristologica non elimina il sacro, ma ne risolve l'ambiguità che esso comporta a motivo dell'indice insuperabile di contingenza del segno che rappresenta l'atto insieme storico e assoluto che il comportamento rituale deve presupporre. Per questa contingenza la soluzione offerta dal rito alla tentazione cui è esposta la libertà finita, dell'affermazione tragica della propria volontà di onnipotenza o della rinuncia rassegnata a volere, è sempre solo interlocutoria. Solo l'atto assolutamente singolare della fede, che afferma la propria trascendenza rispetto a qualsiasi modello disponibile per articolarla all'esperienza, decide della verità del rito: se cioè esso non si limita a richiamare la legge che nasconde e pone un argine alla violenza, ma riattualizza la promessa che è al di qua della legge e alimenta l'attesa del compimento che può venire solo dall'origine.

L'evento cristologico rivela la radice di questa ambiguità, poiché esibisce come realizzata la sintesi delle due istanze che l'atto religioso deve soddisfare: che non si può volere assolutamente se non ciò che è già assicurato e che non si può accedere alla verità se non nell'atto libero che instaura la temporalità effettiva della coscienza. La contingenza della libertà non è soppressa ma liberata alla sua più autentica possibilità, quella di inscrivere la propria temporalità nella verità dell'evento che ne ha già anticipato il compimento.

Nel regime cristiano l'apriori antropologico che lega il realismo dell'affermazione teologica al comportamento rituale risulta ultimamente fondato. L'atto che realizza l'incontro dell'iniziativa precedente di Dio con l'esistenza singolare del soggetto credente ha la forma del *sacramento*, cioè del gesto che integra la dimensione «corporea» del senso come segno dell'anteriorità del dono e dell'irripetibilità-insostituibilità della libertà.

Nel sacramento cristiano non si tratta di una negazione etica del sacro, ma di un inveramento della radice teologica dell'etico. Esso non è una reduplicazione immaginaria della vita, ma l'evento che ne istituisce originariamente il senso. La tesi della riduzione etica del sacro è una variante della teologia della secolarizzazione, che resiste alla sua crisi: il suo esito è l'estenuazione retorica del sacramento che essa vorrebbe evitare ⁽⁴⁷⁾. Essa poggia su una teoria del

(47) Questa tendenza, in vigore nella letteratura teologica degli anni '60-'70, si mantiene, come per inerzia, nella produzione più recente, non più determinata dall'istanza della secolarizzazione o da quella pratico-politica. Una verifica significativa è offerta dal saggio di teologia sacramentaria di L. M. CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Cerf, 1987, in cui formule che richiamano la tesi della riduzione etica del rito (266-267)

senso che ne sovverte l'ordine delle priorità: livellando il teologico sull'etico, essa riassorbe la differenza fra l'etico e il fondamento metaetico dal quale l'etico deriva la sua assolutezza e che è lo spazio proprio del teologico.

Nella risoluzione etica del sacro sono operanti gli stessi presupposti che determinano una riduzione antropologica della verità teologica. La teologia del sacramento conferma la necessità di una riflessione sul sacro come un aspetto della teologia della fede. Essa mette in opera gli stessi principi, che, sul piano teologico-fondamentale, consentono di rendere ragione della verità cristologica di Dio, poiché comprendono l'antropologico non come un principio esterno ma come un momento costitutivo della stessa verità teologica.

ANGELO BERTULETTI
*Facoltà Teologica
dell'Italia Settentrionale*

30 giugno 1995

sopravvivono accanto a altre (268-269), ispirate a una teoria del simbolico non immediatamente componibili con quella tesi. «L'elemento *'sacramento'* è così il *luogo simbolico del passaggio sempre da fare dalla scrittura all'Etica, dalla lettera al corpo*. La liturgia è la *grande pedagogia in cui noi apprendiamo ad acconsentire a quella presenza della mancanza di Dio che ci chiede di fargli corpo in questo mondo*, realizzando così il sacramento in *'liturgia del prossimo'*, e la memoria rituale di Gesù Cristo in memoria esistenziale» (270-271). All'origine di questa oscillazione sta una visione del simbolico, che accentua unilateralmente l'alterità e concepisce il pratico come ulteriore rispetto all'istituzione originaria del rapporto dell'uomo alla verità.