

# Il Sacro

cap. I - Primo Razionale e irrazionale

cap. I – Il numinoso

cap. III - Il sentimento creaturale

cap. IV – Mysterium tremendum

(tratto da : Il sacro, l'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale , Rudol Otto, Ed. Feltrinelli, 1989

1. Per ogni nozione teistica del divino, ma sopra tutto ed in particolar modo per quella cristiana, è essenziale che il divino vi sia rappresentato nella sua precisa e chiara determinazione e vi sia qualificato come spirito, ragione, volontà, volontà finalistica, volontà buona, onnipotenza, essenzialità, consapevolezza e simili. In pari tempo è essenziale che questa nozione medesima sia concepita analogamente all'intelligenza personale, quale l'uomo la scorge in se stesso in maniera limitata e costretta: tutte queste qualifiche sono, poi, concepite nel divino come "assolute," vale a dire come "perfette." Orbene: tutti questi predicati sono concetti chiari e netti, accessibili, non solo al pensiero, alla riflessione speculativa, ma anche alla definizione. Se chiamiamo "razionale" un oggetto in tal modo concepito, allora l'essere divino, circoscritto in queste qualifiche, può dirsi razionale, e una religione che tali qualifiche riconosca ed affermi è, pertanto, una religione razionale.

La fede diventa così una persuasione esprimibile in idee chiare, in contrasto col puro "sentimento." E almeno pel cristianesimo non è vero il detto goethiano: "Tutto è sentimento, la parola non è che suono e fumo." La parola qui equivale all'idea. In una religione è per noi indizio di elevatezza e di superiorità l'aver concetti e conoscenze, cioè professioni di fede, intorno al trascendente, formulate in concetti conformi alle suddette qualifiche e in altre che le completino. Che il Cristianesimo posseda concetti e che essi siano ponderati, chiari, lucidi e completi, è non certamente l'unico e nemmeno il principale, ma un essenziale indizio della sua superiorità su altri stadi e forme di esperienza religiosa.

Questo è da rilevare in primo luogo e con tutta fermezza. Ma, ad evitare un malinteso che porterebbe a giudicare erroneamente da un lato solo il divino, avvertiamo subito che non bisogna credere che i predicati razionali, già nominati, ed altri simili *possano esaurire* l'essenza del divino. Si sarebbe portati a questo malinteso dal linguaggio edificativo retorico e concettuale, e dalla maniera dottrinale usata nell'omiletica e nell'insegnamento e perfino anche nelle nostre sacre scritture. Qui il razionale è posto in prima linea, anzi sembra talvolta essere tutto. Ma è ovvio che il razionale tenga qui il primo posto, perché ogni lingua, in quanto è composta di parole, vuole in primo luogo trasmettere nozioni. E tanto maggior valore ha la lingua, quanto più le nozioni sono chiare e univoche. Ma

anche se i predicati razionali sono generalmente collocati in prima linea, essi esauriscono così poco la nozione integrale del divino, da risultare validi solo come attributi di un *irrazionale*. Certamente questi predicati sono *essenziali*, sí, ma *sintetici*. Vale a dire, sono ben compresi solamente quando vengono riferiti ad un oggetto che essi qualificano, ma che non sia ancora compreso in essi, anzi che non possa esserlo, e che debba essere invece compreso in modo tutto particolare e tutto diverso. Poiché pure in qualche modo occorre comprenderlo: ché altrimenti non sarebbe, in generale, possibile poterne dire qualche cosa. In fondo anche la mistica l'intende così pur chiamandolo *arreton*, perché altrimenti non potrebbe consistere che nel silenzio, mentre la mistica è quasi sempre stata molto eloquente.

2. Qui per la prima volta c'incontriamo col contrasto fra il razionalismo e la religione piú profonda. Ci occuperemo spesso in seguito di questo contrasto e delle sue peculiarità. Ma in questo contrasto tra la prima e piú significativa peculiarità del razionalismo, alla quale *tutte* le altre si riconnettono. Ciò che spesso si è detto: che il razionalismo sia la negazione del "miracolo" e l'irrazionale invece l'affermazione di questo, è evidentemente errato o almeno molto superficiale. Perché la teoria comune del miracolo, ritenuto come una breccia occasionale nella naturale catena della causalità, aperta da un essere che l'ha disciplinata e che perciò ne è il padrone, è cosa piú che mai razionale. Spesso la "possibilità del miracolo," in questo senso, è stata ammessa anche da razionalisti, oppure questi l'hanno stabilita *a priori*. E spesso non razionalisti dichiarati sono rimasti indifferenti innanzi alla "questione del miracolo." La differenza fra il razionalismo e il suo contrario sta piú tosto in una singolare *diversità qualitativa* delle disposizioni d'anima e del valore intrinseco della religiosità stessa. E la *diversità qualitativa* dipende principalmente dal prevalere del razionale sull'irrazionale oppure dall'essere questo escluso nella nozione del divino, o viceversa. L'asserzione spesso ripetuta che la stessa ortodossia sia la madre del razionalismo è, di fatto, in parte vera. Ma non semplicemente perché essa aveva per scopo l'insegnamento e la dottrina, ciò che fecero anche i mistici piú spinti. Ma per il fatto che essa, non trovando nell'insegnamento alcun mezzo atto a giustificare in qualunque modo l'irrazionale del proprio oggetto e a mantenere vivo l'irrazionale stesso nell'esperienza religiosa, ha piú tosto, nella sua patente incapacità di riconoscere questo fattore, unilateralmente organizzato la nozione di Dio.

3. Questa tendenza a razionalizzare predomina ancora, e non solo nella teologia, ma anche in generale nelle ricerche religiose, fino al fondo. Anche le nostre indagini sui miti, come lo studio delle religioni dei primitivi, e i tentativi di ricostruzione delle origini e delle cause prime delle religioni soggiacciono a questa tendenza. Non si arriva subito a queste alte nozioni razionali da cui abbiamo preso lo spunto, ma si vede in esse e nel loro "sviluppo" graduale il problema principale e prima di esse come preliminari si fissano concezioni e idee di minor valore. Si presuppongono sempre concezioni e idee, specialmente le cosiddette "naturali" che appartengono al fondo comune del pensiero umano. E con una energia e arte che potrebbe dirsi meravigliosa si chiudono gli occhi all'aspetto assolutamente particolare dell'esperienza religiosa, come già appare nelle sue iniziali manifestazioni. È meraviglioso, o almeno sorprendente: perché se in generale in qualche campo dell'esperienza umana si trova qualche cosa che di esso sia assolutamente particolare ed esclusivo, è proprio nel campo religioso. Infatti qui l'occhio del nemico è ben piú perspicace di certi amici o teoretici neutrali.

Si sa spesso benissimo da parte degli avversari che tutta la cosiddetta "mania mistica" non ha niente da fare con la "ragione." Sarà sempre ad ogni modo un impulso salutare il rilevare che la religione non consiste nelle sue espressioni razionali e il mettere in luce la relazione fra i suoi diversi momenti, sí da renderla chiara e coerente in sé.

### Capitolo secondo Il numinoso

Tenteremo ora di farlo qui a proposito della singolare categoria del *sacro*. La santità è in primo luogo una categoria di interpretazione. di valutazione, la quale come tale si riscontra soltanto nel campo religioso, mentre in altri campi, come per esempio nell'etica, amplia il proprio ambito, ma mai si afferma indipendentemente dalla religione: è complessa e racchiude in sé un momento di assoluta peculiarità, si sottrae alla sfera del razionale nel senso su indicato ed è un *arreton*, un ineffabile in quanto è assolutamente inaccessibile alla comprensione *concettuale* (come è anche il bello in un altro campo).

1. Questa affermazione sarebbe pregiudizialmente erronea se la santità fosse ciò che comunemente sta a significare nel linguaggio filo-

sofico e naturalmente anche in quello teologico. Ci siamo cioè abituati a usare la parola "santo" in un senso prettamente figurato e che non è affatto il suo senso originario. Generalmente l'intendiamo come predicato assolutamente morale, come il buono perfetto. Così chiama Kant una volontà santa, quella volontà che, mossa solo dal dovere, ubbidisce senza titubanze alla legge morale. Ma ciò non sarebbe che la perfetta volontà morale. Così si parla anche della santità del dovere e della legge, pensando solo alla sua necessità pratica e alla sua obbligatorietà per tutti. Ma un tale uso della parola "santo" non è rigoroso. *Santo* contiene questi significati, ma implica ancora, a norma del nostro sentimento, qualcosa di più che ora qui intendiamo isolare *particolarmente*. Il fatto è che la parola santo e i suoi equivalenti già nel semitico, nel latino, nel greco, ed in altre lingue antiche, denotò in origine sopra tutto questa sola eccedenza e non denotò affatto il momento morale, o almeno non lo contenne *a priori*, né mai esclusivamente. Poiché nello spirito del nostro linguaggio il senso morale è senza dubbio sempre contenuto nella parola santo, a noi gioverà, pur momentaneamente, durante le nostre ricerche sul peculiare significato di questa parola, formare pertanto un nome speciale, che contenga l'idea della santità, *minorata* del suo momento morale, e aggiungiamo subito del momento razionale.

Ciò di cui parliamo e che in qualche modo tenderemo di determinare, cioè di rendere accessibile al sentimento, costituisce l'intima essenza di *ogni* religione, senza la quale religione non sarebbe. Ma col più efficiente vigore vive nelle religioni semitiche, massime in quella biblica, ove anzi ha una determinazione particolare: cioè *qādosh*, che corrisponde a *bagios* e a *sanctus* e più precisamente ancora a *sacer*. È certo che tali denominazioni comprendono in tutte e tre le lingue l'idea del "Buono," del buono puro, considerato cioè nello stadio del suo più pieno e alto sviluppo. Sicché la rendiamo con la parola "Santo." Però questa parola che è venuta fissandosi gradatamente in una formula etica arricchitasi di altri elementi, altro non è originariamente se non una particolare estrinsecazione di sentimento, che potrebbe anche rimanere estranea all'etica ed essere quindi studiata per sé. Quando s'iniziò lo sviluppo di questo primo momento tutte le espressioni in questione ebbero senza dubbio principalmente tutt'altro significato da quello del buono. Ciò è generalmente ammesso da tutti i critici odierni. E giustamente è da ritenersi una interpretazione razionalistica il tradurre *qādosh* semplicemente con buono.

2. Si tratta dunque di trovare un nome per designare questo momento isolatamente, nome che, prima ne determini tutta la peculiarità e che, secondariamente renda possibile di comprendere e rilevarne le eventuali sottospecie o i gradi di sviluppo. Io formo pertanto la parola: il *numinoso*, (se si può fare di *omen* ominoso, si può fare anche da *numen* numinoso) intendendo parlare di una speciale categoria numinosa che interpreti e valuti, e di uno stato d'animo numinoso che subentra ogni qualvolta quella sia applicata, vale a dire, quando un oggetto è pensato come numinoso.<sup>1</sup> Simile categoria è assolutamente *sui generis* e non è definibile nel senso stretto, come non lo è alcun dato fondamentale e originale, ma è soltanto atta a essere accennata. Per agevolarne l'intendimento si può tentare di condurre l'ascoltatore, a forza di accenni, fino al punto in cui questo sentimento si desti, scaturisca e diventi cosciente nell'anima. Si può secondare questo procedimento suscitando stati d'animo somiglianti o magari caratteristicamente opposti, che già si erano fatti vivi in altre sfere sentimentali già note e con le quali ci si era già familiarizzati, aggiungendo: "il nostro X non è principalmente questo, ma gli è affine, oppure gli è opposto. Non arrivi a questo da te stesso?". Ciò significa che il nostro X non si può propriamente insegnare, ma si può soltanto provocare, destare — come tutto ciò che viene "dallo Spirito."

### Capitolo terzo

#### Il sentimento "creaturale" come riflesso del senso del numinoso nella consapevolezza di sé (Momenti del numinoso I)

1. Invitiamo il lettore a rievocare un momento di commozione religiosa e possibilmente specifica. Chi non può farlo o chi non ha mai avuto di tali momenti è pregato di non leggere più innanzi. Perché è difficile di parlare di conoscenza religiosa a colui che può ricordare i suoi primi sentimenti dell'età pubere, i propri disturbi digestivi, o, magari i suoi sentimenti sociali, ma non già sentimenti spiccatamente religiosi. È da perdonare se per conto proprio si sforza, con i principî che sono a sua disposizione, di arrivare il più lontano che può, e interpreta, per caso, l'"estetica" come diletto dei sensi, la religione come una funzione d'impulsi sociali di un valore sociale o in maniera anche

più elementare. Ma l'artista che ha sentito in sé quello che è caratteristico dell'esperienza estetica, farà a meno delle sue teorie: molto più l'anima religiosa.

Invitiamo poi, nell'esame e nell'analisi di tali momenti e di tali stati d'animo di devozione solenne e di commozione, a tenere gran conto di ciò che esse non hanno di comune con altre emozioni, per esempio con il sentimento di elevatezza morale che ci pervade nel contemplare una bell'azione, e di badare quindi a ciò che nel loro contenuto sentimentale hanno di più e di particolare. Qui senza dubbio, incontriamo, come cristiani, anzi tutto dei sentimenti che, con minore intensità, ci erano di già noti in altri campi: sentimenti di riconoscenza, di umile sottomissione e di devozione. Ma questi non esauriscono affatto il momento della religiosità, pia, né tradiscono i tratti specialissimi della solennità, quella solennità della singolare commozione che soltanto qui si manifesta.

2. Lo Schleiermacher ha felicemente rilevato un elemento notevolissimo di tale esperienza: quello del sentimento della "dipendenza." Ma due osservazioni si possono contrapporre alla sua importante scoperta.

In primo luogo, il sentimento di cui egli intende parlare, non è, per la sua qualità speciale, un sentimento nel senso "naturale" della parola, cioè tale, quale può riscontrarsi anche in altri campi della vita e dell'esperienza, prodotto dal riconoscimento della propria impotenza ed insufficienza di fronte alle relazioni con l'ambiente. Esiste una rispondenza fra questi sentimenti e quello messo in rilievo dallo Schleiermacher, il quale per mezzo di quelli può dunque essere segnalato, spiegato, meglio riferito al proprio oggetto, sì che divenga sentito e colto per se stesso. Ma la cosa stessa nonostante tutte le somiglianze e tutte le analogie è *qualitativamente* diversa da tutti i sentimenti analoghi. Lo Schleiermacher stesso fa una distinzione vigorosa fra il sentimento di dipendenza religiosa e tutti gli altri sentimenti di dipendenza. Ma il suo torto è d'aver ridotta la distinzione alle proporzioni appunto che corrono fra l'essenziale e il contingente, vale a dire: egli distingue solamente come l'assoluto e il relativo, il perfetto e un suo grado inferiore senza conferire alla distinzione una qualità specifica. Non si è avveduto che il chiamarlo anch'esso sentimento di dipendenza fa sì che esso rimanga pur sempre una semplice analogia della cosa. Si può dunque ora arrivare a trovare in sé, a mezzo di paragoni o di antitesi, ciò di cui intendo parlare ma che non posso indicare altrimenti, appunto perché è un dato originale fondamentale e quindi defini-

bile solo da sé nel proprio animo? Forse potrà essere di aiuto un esempio molto noto, nel quale proprio il momento di cui si tratta si è rivelato in maniera vibratissima. Quando Abramo (Genesi 18, 27) osa rivolgere a Dio la sua parola sulla sorte dei Sodomiti, dice:

Mi sono fatto forza per parlare con te, io, che sono terra e cenere.

Ecco un sentimento di dipendenza che si professa tale da se stesso, ciò che è pure molto di più e nello stesso tempo tutt'altra cosa qualitativamente, da tutti i sentimenti di dipendenza. Cerco una denominazione per la cosa e dico: *sentimento di essere creatura* — il sentimento della creatura che s'affonda nella propria nullità, che scompare al cospetto di ciò che sovrasta ogni creatura.

Si vede facilmente che neppure questa espressione dà una spiegazione concettuale della cosa. Quel che infatti risulta qui non è soltanto ciò che la nuova denominazione può esprimere, il momento cioè dell'annientarsi e del riconoscere la propria nullità in confronto di una qualsiasi super-potenza, bensì di trovarsi al cospetto di una tale super-potenza. E proprio questo "cotale," questa speciale qualità dell'oggetto, ineffabile ed inesprimibile in termine razionale è e può soltanto indicarsi in via indiretta col particolare tono e contenuto della reazione stessa del sentimento che il suo apparire nella coscienza suscita e che il soggetto sperimenta in se stesso.

3. L'altro errore<sup>1</sup> dello Schleiermacher nella sua determinazione è che egli attraverso il sentimento della dipendenza o come noi diciamo ora attraverso il sentimento creaturale vuole circoscrivere il contenuto caratteristico del sentimento religioso stesso. Secondo lui il sentimento religioso sarebbe in primo luogo un auto sentimento immediato, un sentimento di peculiare determinatezza del mio io e precisamente della mia dipendenza. Soltanto mediante una deduzione, in quanto cioè io posso immaginare una causa al di fuori di me si può stabilire, secondo Schleiermacher, l'incontro col divino. Questo però è assolutamente contrario al dato di fatto spirituale. Il sentimento di essere creatura è un soggettivo momento concomitante, ed effetto di un altro momento sentimentale, che esso segue come un'ombra (vale a dire al momento dello "sgomento") il quale, senza dubbio, si riferisce *primieramente e direttamente* ad un *oggetto fuori dell'io*.

Ma proprio questo è il numinoso.

Là dove il *numen* è sentito presente, come è il caso di Abramo, o là, dove si sente un qualche cosa di carattere numinoso, o dove

l'animo del proprio intimo si svolge verso di esso, perciò solo in conseguenza di un'applicazione della categoria del numinoso ad un oggetto reale o presunto, là può sorgere il sentimento di essere creatura come suo riflesso.

Questo è un fatto di esperienza così evidente che subito si impone allo psicologo, quando analizza l'esperienza religiosa. Nel suo libro: *The Varieties of Religious Experience*,<sup>2</sup> William James, accennando di passata alla genesi delle concezioni greche degli dei, dice, quasi ingenuamente:

Non è nostro compito occuparci delle origini degli dei greci. Ma tutta la serie dei nostri esempi ci porta su per giù alla seguente conclusione: sembra che nella coscienza umana viva come una sensazione di qualche cosa di reale, il senso di una qualche presenza reale, la nozione di una esistenza obbiettiva, che è più profonda e più universale di qualunque singolo e speciale senso, a mezzo del quale, secondo l'opinione della psicologia odierna, la realtà è comprovata.

Poiché dal suo punto di vista empirico e pragmatistico egli è incapace di ammettere predisposizioni conoscitive ed una base ideologica nello spirito, deve quindi, per spiegare questo fatto, ricorrere a supposizioni alquanto strane e misteriose. Ad ogni modo intende perfettamente il fatto stesso ed è abbastanza realista per non rinnegarlo. Ma di questo sentimento di realtà, come dato primo e diretto, di tale sentimento del numinoso, preso oggettivamente, il sentimento di dipendenza o meglio il sentimento creaturale, è effetto consecutivo, e cioè una svalorizzazione del soggetto sperimentale in se stesso.<sup>3</sup> O in altri termini, il sentimento di una "mia assoluta dipendenza," ha per presupposto un sentimento creaturale della inaccessibilità "sua."

Capitolo quarto  
**Mysterium tremendum**  
 (Momenti del numinoso II)

*Ma cosa e com'è dunque questo numinoso stesso, — sentito oggettivamente fuori di me?*

È dichiarabile, dappoiché è irrazionale, vale a dire, non spiegabile per concetto, ma solo mediante la sua caratteristica reazione nell'anima. "È di tal guisa, che afferra e commuove l'animo umano con questa e quella determinata ripercussione." Tentiamo di spiegare "questa e quella" determinata risonanza, cercando di farle vibrare nuovamente a mezzo di sentimenti congeneri, analoghi ed opposti, ed a mezzo di

espressioni simboliche. Noi cerchiamo qui ora questa risonanza appunto, a differenza dello Schleiermacher, come primigenia e scaturiente dall'oggetto, cui segue nel sentimento di sé, come un'ombra, il senso della creatura.

Esaminiamo ciò che è nel più profondo e nel più intimo di ogni emozione fortemente religiosa, in quanto questa è qualcosa più della credenza nella salvezza, della fiducia o dell'amore: ciò, che, prescindendo da questi sentimenti complementari può in qualche momento commuovere e riempire il nostro animo con forza quasi frenetica. Seguiamo questo sentimento provandolo e condividendolo immedesimandoci con coloro che stanno attorno a noi durante i loro grandi trasporti di religiosità e durante le espressioni emozionali che li accompagnano; osserviamolo durante le solennità e nelle ripercussioni che i riti e i culti destano in noi; in ciò che vive e s'agita attorno ai monumenti e agli edifici religiosi, attorno alle chiese e ai templi: una sola espressione s'impone, senso del *mysterium tremendum*, del tremendo mistero. Il sentimento che ne emana può penetrarci come un dolore flusso di armonioso, riposante, vago raccoglimento. Oppure può trapassare l'anima di una continuamente fluente risonanza che vibra e perdura lungamente finché svanisce per riabbandonare l'anima al suo tono profano. Esso può anche erompere dall'anima subitamente con spasimi e convulsioni. Può trascinare alle più strane eccitazioni, alla frenesia, all'orgasmo, all'estasi. Riveste forme selvagge e demoniache. Può precipitare in un orrore spettrale e pieno di raccapriccio. Ha i suoi antecedenti e le sue manifestazioni primordiali crudi e barbarici, e ha la sua capacità di trasformazione nel bello, nel puro, nel glorioso. Può divenire la silenziosa e tremante umiltà della creatura, al cospetto di chi — di che cosa? Al cospetto di quel che è il *mistero* ineffabile, superiore ad ogni creatura.

Così diciamo, tanto per dir qualcosa. Ma ancora una volta appare chiaro che noi non ne possiamo parlare propriamente in alcun modo o pochissimo, che anche qui la nostra ricerca di una formulazione mediante un concetto è sempre puramente negativa. Dal punto di vista concettuale, *mysterium* non indica altro che il nascosto, il non manifesto, ciò che non è intuito e non è compreso, lo straordinario e l'inconsueto, senza alcuna specificazione qualitativa. È però così significato qualche cosa di intensamente positivo. Tale contenuto positivo è vissuto unicamente nel sentimento e questo sentimento noi possiamo, mediante la discussione, contribuire a chiarire, nella misura in cui noi lo facciamo risuonare.<sup>1</sup>