

Capitolo 3  
**LA DISTINZIONE TRA SPAZIO/TEMPO «SACRO»  
 E SPAZIO/TEMPO «PROFANO»**

«Ogni iniziativa di rinnovamento dovrà essere attenta a non lasciarsi condizionare da altri sistemi, forse all'apparenza più efficaci. A ciò si riferiscono le vibranti e ripetute esortazioni di Giovanni Paolo II, rivolte di volta in volta ai fedeli delle diverse Chiese orientali cattoliche: "Non aderite con eccessiva improvvisazione all'imitazione di culture e tradizioni che non siano le vostre, tradendo così la sensibilità che è propria del vostro popolo"» (CONGREGAZ. CHIESE ORIENTALI, *Istruzione* 20).

La tematica affrontata in questo Capitolo è alla base di ogni discorso di Liturgia, di Teologia sacramentaria e di Pastorale liturgica. La nostra comprensione del momento cultuale — qualunque essa sia — dipende dall'accettazione o dal rifiuto della distinzione tra «sacro» e «profano».

### 1. Secolarizzazione e liturgia. Un malinteso

Oggi, nel mondo moderno-occidentale — la cui mentalità rischia di contagiare di fatto anche il mondo orientale —, *si dimentica che* per entrare nello spazio/tempo sacro occorre uscire dallo spazio/tempo comune o profano. *Si dimentica che* il momento cultuale è il momento in cui la comunità stabilisce con Dio una relazione di tipo particolare, ossia di tipo «sacrale», nella quale l'alterità santa di Dio è riconosciuta al massimo grado. *Si dimentica che* tale alterità di Dio fu costantemente espressa dall'antropologia religiosa attraverso un complesso di segni, che sono diversi dai segni appartenenti alla sfera del quotidiano (cf DOCUMENTO 1). Rifiutando (consapevolmente o per ignoranza) il complesso dei segni sacrali, la civiltà tecnologica moderno-occidentale finisce per banalizzare, coartare, impoverire l'espressione liturgica.

Il termine *profano* viene preso in senso etimologico. *Fanum* = tempio (< *for, faris...*, φημί = dire, parlare), «unde fata petuntur», dove si va a incontrare la divinità. *Pro-fano* = fuori del tempio, ossia tutto ciò che formalmente non appartiene all'incontro con la divinità (senza alcuna connotazione negativa). Sacro e profano non sono affatto in conflitto. Infatti: perché esista il *profano*, occorre che vi sia un *fanum* davanti a cui stare, in rapporto al quale situarci. NB: linguistica a servizio dell'analisi dei concetti.

«La riforma liturgica non è sinonimo di *desacralizzazione*, né vuole essere motivo per quel fenomeno che chiamano la *secolarizzazione* del mondo. Bisogna perciò conservare ai riti dignità, serietà, *sacralità*» (*Enchiridion Vaticanum* 3, n. 2765).

«Poiché oggi ci sono alcuni che pretendono di spogliare il culto liturgico della sua *sacra* indole e pertanto pensano a torto che non si debbano usare oggetti e suppellettili sacre, ma che si debbano sostituire con cose che appartengono all'uso comune, tali opinioni debbono essere confutate, perché pervertono la genuina natura della *sacra* liturgia» (*EV* 6, n. 1648).

«Il rivestire una veste particolare per compiere un'azione sacra indica l'*uscire dalle dimensioni consuete della vita quotidiana per entrare alla presenza di Dio* nella celebrazione dei divini Misteri... Scrive l'armeno Nerses Shnorhali, Catholicos dal 1165 al 1173: "Nessuno creda inutile e privo di mistero l'abito sacerdotale... Si tratta di osservanze dell'*uomo esteriore* per coloro che sono

al servizio delle cose di Dio. Parliamo anche dell'uomo interiore, per il quale il culto esteriore è figura del luminoso ornamento spirituale"... Anche in questo ambito si conservino le usanze tradizionali, mantenendo tutto il valore del proprio linguaggio liturgico e astenendosi dall'imitare gli usi di altre Chiese. Solamente motivi di forza maggiore e circostanze eccezionali possono autorizzare una prassi diversa. Se indebite modifiche nelle vesti liturgiche fossero state introdotte, si torni alle regole tradizionali» (CONGREGAZ. CHIESE ORIENTALI, *Istruzione* 66; cf anche nn. 100-111).

Nel 1980, a conclusione di un'inchiesta su «La situazione della liturgia in Italia» voluta dalla CEI, è stato scritto: «**A 15 anni dal Concilio**, in campo liturgico, c'è una situazione di stanca se non di regressione, con parecchie sfasature, probabilmente perché *nella fase della riforma liturgica ha interessato di più il cambiamento delle forme di celebrazione che la penetrazione profonda dei testi e dei riti sacri*». Purtroppo, oggi nel 2014/15, questo grido di allarme — peraltro sintomatico per ogni Chiesa che abbia in mente una riforma liturgica — conserva tutta la sua validità. Si tratta solo di aggiornare il computo degli anni, dicendo pertanto: «**Oggi, a più di 50 anni dal Concilio** ecc.».

## 2. Il sacro come «meta-fisico»

Per agevolare la comprensione del «sacro» in rapporto al *culto*, possiamo riferirci alla comprensione del sacro nel *mito*. Naturalmente prendiamo il termine «mito» nell'accezione somma che riserva ad esso la storia delle religioni, e lo intendiamo come evento fondatore del momento culturale.

Il «mito» rappresenta il tempo primordiale, distinto dal tempo storico-cronacabile; tuttavia operante in esso, dal momento che lo fonda. Anzi, è lo stesso divenire storico che per spiegarsi si proietta (= viene proiettato dalla fede delle generazioni) in un evento primordiale, la cui narrazione assurge appunto a «mito», ossia a storia sacra. L'antropologia religiosa dice che l'uomo, per andare e nell'andare al di là del fisicamente sperimentabile (e quindi per spiegarlo), ricorre costantemente al linguaggio «mitico-sacrale», affine a quello della parabola. Si tratta di un linguaggio superiore, rispetto al linguaggio del ragionamento comune.

La realtà annunciata dal mito diviene operante nel culto. L'azione compiuta nel culto «commemora» l'evento «mitico», nel senso che ci riporta all'eterno presente del «mito» attraverso un insieme di segni che noi diciamo «sacri», appunto perché diversi da quelli che appartengono alla sfera del comune (o profano).

Attraverso il complesso dei segni «sacrali», il «mito» e il culto, andando oltre le coordinate dello spazio/tempo comune, ci introducono al di là del fisicamente sperimentabile. Ci introducono nel *meta-fisico*. NB: per l'origine e il significato del termine, che assumiamo in senso etimologico, cf l'espressione aristotelica τὰ μετὰ τὰ φυσικά.

Il «mito» e il culto sono a un tempo evento fisico e meta-fisico, evento storico e meta-storico. Sono il nostro divenire storico, esistenziale, proiettato e vissuto in quelle origini che assurgono a eterno presente; proiettato e vissuto in ciò che trascende e al tempo stesso fonda il divenire.

Le manifestazioni del «mito» e del culto sono sacrali, nel senso che l'uno e l'altro si esprimono attraverso un complesso di segni (linguaggio, gesti) distinti dal complesso dei segni che appartengono alla sfera del comune, del quotidiano, del profano.

Il sacro, letto a partire dalle sue precipue manifestazioni che sono il «mito» e il culto, è una componente irrinunciabile dell'esperienza religiosa dell'uomo.

### 3. Considerazioni etimologiche e semantiche sulla base dei testi biblici

Come si esprime, a livello di vocabolario biblico, la distinzione tra (spazio/tempo) *sacro* e (spazio/tempo) *profano*? Lasciamola emergere da un campione di testi AT.

#### 3.1. La richiesta di David al sacerdote Achimelech (1Sam 21,2-7)

- 4 David disse: E ora, che cosa hai sottomano?  
Dammi cinque pani nella mano o quel che si troverà!
- 5 Il sacerdot. disse: Non vi è *pane profano* (לחם קדש / ἄρτοι βέβηλοι) sottomano, ma solo *pane di santità* (שֶׁקֶדֶשׁ / ἄρτοι ἅγιοι), se tuttavia i giovani si sono astenuti dalla donna.
- 6 David disse: Certo! ... Sono *santità* (שֶׁקֶדֶשׁ)...
- 7 Allora il sacerdot. diede a lui *la santità* (שֶׁקֶדֶשׁ),  
perché non vi era colà altro pane che *il pane della faccia*,  
quello che viene tolto dalla faccia di YHWH  
per sostituirlo con pane caldo, il giorno in cui lo si riprende.

#### 3.2. L'accusa contro Grslm (Ez 22,26)

I suoi sacerdoti [= di Grslm] hanno violato la mia Legge,  
e hanno profanato (לחלל / βεβηλώω) *le mie cose sante* (שֶׁקֶדֶשׁ / ἅγιος)  
tra *il sacro* (שֶׁקֶדֶשׁ / ἅγιος) e *il profano* (לחלל / βεβηλώω) non hanno fatto distinzione;  
e tra *l'impuro* (טמא / ἀκάθαρτος) e *il puro* (טהור / καθαρός) non hanno fatto conoscere la differenza;  
e dai *miei sabati* hanno distolto gli occhi,  
e [*io*] sono stato profanato (לחלל / βεβηλώω) in mezzo a loro.

#### 3.3. La visione della futura restaurazione (Ez 44,23)

[I sacerdoti] al mio popolo insegneranno-la-distinzione  
tra *il sacro* (שֶׁקֶדֶשׁ / ἅγιος) e *il profano* (לחלל / βεβηλώω);  
tra *l'impuro* (טמא / ἀκάθαρτος) e *il puro* (טהור / καθαρός)  
faranno conoscere loro [la differenza].

#### 3.4. La scala di Giacobbe (Gen 28,16-17)

Veramente c'è YHWY in questo luogo, e io non lo sapevo!  
Ed ebbe timore e disse: Quanto è *temibile* questo Luogo (מקום)! Questo è nientemeno che la *casa di Dio* e la *porta del cielo*!

#### 3.5. L'incontro di Mosè con Dio (Es 3,5)

Non avvicinarti a qui!  
Togli i sandali dai tuoi piedi, poiché il luogo sul quale tu stadi è suolo di santità...  
E si velò Mosè il volto, perché temeva di guardare verso Dio.

### 3.6. La chiamata di Isaia (Is 6,1-9)

[Al grido dei Serafini: Santo... *Is* risponde:]  
 Ohi a me! sì, sono perduto,  
 poiché uomo *impuro* di labbra io [sono]  
 e in mezzo a un popolo *impuro* di labbra io sono seduto,  
 poiché il re YHWH sabaoth hanno veduto i miei occhi!

### 3.7. I rîb [= formulari di accusa] contro coloro che si trincerano dietro una comodo separazione di sfere (Is 1,10-17; Am 5,21-25; 8,4-7; Mi 6,6-8)

#### 3.8. I testi del sabato (Mt 12)

In Mt 12,1-8 i Farisei sottolineano un superamento (ai loro occhi) illecito della separaz. tra le due sfere.

I farisei gli dissero: I tuoi discepoli *colgono spighe per mangiare di sabato*.

Gesù rispose: Non avete letto che *David & c. mangiarono nella Casa di Dio i pani dell'oblazione?*

I sacerd. di sabato *profanano il sabato nel Tempio?*

I Farisei sottolineano la contrapposiz. tra *azione profana* (cogliere le spighe per mangiare) e *tempo sacro* (di sabato). R/: Ma non sapete che la materiale separaz. tra le due sfere è stata già superata in circostanze di emergenza nell'AT? Due eg: a) *una situaz. di vera emergenza* (G. sottolinea i termini del superamento avvenuto): David & c. mangiarono (= uom. comuni) e pani dell'offerta (= pani sacri); b) *un caso limite* i sacerd. profanano (βεβηλόω) il sabato nel Tempio. Ora, se riconoscete a David/sacerdoti l'autorità di superare la materiale separaz. tra le due sfere *in una situaz. di emergenza* e *in un caso limite*, perché non volete riconoscerla ai miei discep., per i quali si è verificata la *situaz. di emergenza?* Andate a rileggervi i profeti che dicono: *La misericordia voglio [desidero, cerco], e non il sacrificio!* NB: qui ἑλεος = ἁρμῶν [coerenza dell'all., vincolo relaz. che vincola Dio e uomini. Norma suprema è la ἁρμῶν che deve regolare sia il tempo dell'emergenza sia il tempo della normalità; e sopratt. deve vegliare perché la separaz. non venga strumentalizzata.

In Mt 12,9-14 prima che G. agisca, i farisei lo interrogano sulla liceità o meno di *superare lui personalmente* (NB: prima erano stati gli apost.!) la separaz. delle due sfere.

I farisei chiesero a Gesù: *È lecito guarire di sabato?*

Gesù disse loro: Chi di voi, se una pecora di sabato gli cade,  
 non *tira fuori la pecora dal pozzo di sabato?*

Perciò è lecito *fare del bene* anche di sabato.

I Farisei sottolineano la contrapposiz. tra *azione profana* (θεραπεύω, curare, fare il terapeutica) e *tempo sacro* (di sabato). R/ ad hominem: Voi da soli, in situaz. di emergenza, sapete superare la materiale separaz. di sfere: *azione profana* (tirare su la pecora dal pozzo) e *tempo sacro* (di sabato). Ora, se riconoscete a voi stessi, *in situaz. di emergenza*, l'autorità di superarla, perché non volete riconoscerla a me, ora che la situaz. di emerg. si dà (= è in gioco la vita di un uomo)? Perché vo-

lete costringermi a rimanere entro una materiale (e per voi comoda) separaz. di sfere? Andate a rilegervi il v. 7, cioè *Os* 6,6!

Spesso un'esegesi superficiale trae pretesto da queste affermaz. NT per dire che il NT ha eliminato completamente la separaz. di sfere. Invece il NT (come già i profeti) intende contrapporsi alle conclusioni pratiche cui giunge un'errata, ipocrita e comoda separaz. di sfere. Direttamente, tutta la disputa e l'argomentaz. in *Mt* 12 si riferisce a situazioni di emergenza, nelle quali una *non* corretta impostazione del rapporto di all. (con Dio e con il prossimo) rischia di strumentalizzare la separaz. di sfere. Il NT richiama l'obbligo di riferirsi alla norma suprema (*hesed*). Indirettamente afferma che, quando non vi è emergenza, i pani dell'oblaz. rimangono distinti dagli altri pani, il giorno di sabato rimane distinto dagli altri giorni (cf *Lc* 4: G. nella sinagoga). ie. il complesso di segni che deve esprimere il SACRO (sacrifici, etc.) conserva tutto il suo valore.

Dall'esame dei testi biblici emerge l'esistenza di due gruppi semantici:

a) **Gruppo semantico principale** (esprime la caratteristica fondamentale di ciò che dice o non dice riferimento al culto):

1. **santo** (שֶׁדֵּי / ἅγιος) esprime in connotazione positiva la messa in relazione al Numen (*rendere santo*) e in connotazione negativa la separazione dal resto (*rendere «sacro» < secerne-re*);
2. **profano** (לֵחַ / βέβηλος) designa tutto ciò che non è legato da alcun vincolo particolare e rientra perciò nella sfera del comune. Il termine greco [LXX] (< βαίνω) significa: transitabile, calcabile, accessibile, dove tutti possono andare in qualsiasi momento, e quindi comune. Nei deuterocanonici לֵחַ è sempre tradotto con κοινός [comune].

b) **Gruppo semantico secondario** (indica la disposizione o non-disposizione a prestare il culto):

1. **puro** (טָהוֹר / καθάρος) dice la purità rituale;
2. **impuro** (טָמֵא / ἀκάθαρτος) dice l'impurità rituale.

Da alcune affermazioni scritturistiche si trae pretesto a volte per eliminare completamente la distinzione tra sacro e profano. Il NT (cf *Mt* 12,1-8.9-14), come già i profeti (cf *Is* 1,10-17; *Am* 5,21-25; 8, 4-7; *Mi* 6,6-8; *Ps* 50,8-13), contrapponendosi a una comoda e ipocrita separazione delle due sfere, non fa altro che riaffermare la necessità di una benintesa separazione; cosicché, quando non si dà il caso di emergenza, i pani dell'oblazione rimangono distinti dagli altri pani, e il giorno di sabato rimane distinto dagli altri giorni.

Per una corretta impostazione del discorso su «sacro e profano» è importante una corretta esegesi della pericope sul sabato (cf *Mt* 12,1-14 e //), nonché dell'espressione «Il Figlio dell'uomo è signore anche del sabato», che ivi ricorre. La n/ esegesi in merito si discosta notevolmente da quella di piazza.

#### 4. Conclusione

Una giusta visione dell'uomo (sana antropologia) ha sempre distinto nel suo agire tempi, luoghi, atteggiamenti. Tutta l'osservaz. antropologica dell'uomo antico (biblico, extrabiblico, odier-ni primitivi) testimonia che **l'uomo di tutti i tempi ha sempre riconosciuto, accanto all'esperienza della vita familiare, sociale, politica, economica (= profana), tutta la profondità**

**dell'esperienza religiosa, e il conseguente diritto di servirsi di quel complesso di segni che l'accompagnano e la esprimono.**

Così recita *Qo* 3,1-8 (Eccl.e):

“Per tutto c'è un momento adatto;  
e un tempo per tutto ciò che sta sotto il cielo.  
**Un tempo per... e un tempo per...**”

Alla riflessione di *Qo* possiamo aggiungere:

“**Un tempo per** tenerci in atteggiamento sacrale,  
**e un tempo per** tenere un comportamento profano/comune!”.

**Documento 1: «Summi Numinis vel etiam Patris»** (da J. GOETZ, *L'esperienza di Dio nei Primitivi. Saggi di etnologia religiosa*, a cura di B. Marra, Aloisiana 17, Morcelliana, Brescia 1983, 17-31)

«Dai tempi più antichi fino a oggi si riscontra presso i vari popoli una certa percezione di quella forza arcana che è presente al corso delle cose e degli avvenimenti della vita umana; anzi talvolta si riscontra la conoscenza del Dio sommo o anche del Padre (*Summi Numinis vel etiam Patris*). Si tratta di una percezione e di una conoscenza che compenetrano di un profondo senso religioso la vita di quei popoli» (CONCILIO VATICANO II, *Nostra aetate*, 2).

Il **Concilio Vaticano II** ha avuto il coraggio di formulare un giudizio positivo non solo sulla capacità umana di conoscere Dio, come a suo tempo il Vaticano I, ma anche sull'esperienza religiosa concreta e sulla risposta che l'uomo di fatto compie nelle forme sociali storicamente note. E va sottolineato soprattutto che il testo conciliare esprime questa valutazione in termini di esperienza, di vita, di riconoscimento di una presenza.

Non si tratta con questo di mettere da parte o respingere il giudizio severo che la **Bibbia**, soprattutto nei **Sapienziali** e in **San Paolo**, ha formulato sui **pagani**. Semmai, si potrebbe far notare che quelle condanne, interpretate peraltro in maniera troppo rigida nella teologia tradizionale, probabilmente vanno riferite innanzitutto ai popoli mediterranei dell'epoca ellenistica, più che all'umanità pagana in generale. Ma la prudenza delle formulazioni conciliari non è dettata soltanto da queste reminiscenze bibliche: essa riflette anche la cautela scientifica degli specialisti di **storia delle religioni**, i quali vi ritrovano qualcosa della loro difficoltà a trarre conclusioni fenomenologiche di portata generale, a coniare definizioni chiare e precise pronte ad essere recepite nei manuali, a proporre categorie applicabili a più religioni; al tempo stesso però essi non si sognerebbero mai di minimizzare l'importanza e la ricchezza delle diverse attività religiose nella vita delle società umane: la loro cautela è dettata non da qualche dubbio su questa realtà, ma dalla consapevolezza di conoscere soltanto parzialmente questo patrimonio, di cui intravedono tutta l'estensione.

Questa cautela degli studiosi nasce anche da un loro **atteggiamento spirituale, faticosamente acquisito** e che viene a trovarsi in sintonia con quello del Concilio: l'atteggiamento di chi ha smesso di respingere nelle tenebre esteriori — comunque le si voglia denominare: **prelogismo** o **paganesimo**, **animismo** o **feticismo** — tutto quello che non rientra di primo acchito nelle proprie categorie, ed ha accettato di imparare qualcosa dagli altri e di scoprire così, al di là delle apparenze a volte sconcertanti, che non devono essere più occasione di disprezzo o di incomprendimento, nuove

modalità di vivere un'esperienza religiosa autentica o nuovi aspetti di essa, che noi magari rischiamo di trascurare.

Si è maturato così un insieme di atteggiamenti che assumono la portata di **una vera e propria ascesi**: da una parte l'**accettazione del fatto religioso come esperienza irriducibile ad altre categorie**, soprattutto a categorie filosofiche di qualsiasi tipo, al punto da rinunciare piuttosto a darne una spiegazione anziché ridurla a ciò che essa non è; dall'altra, nello studioso che vive personalmente un'esperienza cristiana, la **disponibilità a riconoscere nelle religioni pagane alcune strutture**, e cioè **alcune intuizioni globali sull'uomo e sulla vita** e alcune maniere di valorizzarli, che risultano **più vicine al nucleo essenziale del cristianesimo** che non tutte le nostre interpretazioni ed argomentazioni di tipo razionale.

Proprio questo suo atteggiamento tende a determinare un certo isolamento dello specialista delle religioni, che troppo spesso è costretto a constatare che le formulazioni precise rischiano di essere fraintese dal «profano», soprattutto se quest'ultimo conosce una sola forma religiosa. Ma è il rischio che questo nostro commento del testo conciliare dovrà accettare, nella speranza che la cautela dello studioso, abbinandosi all'umiltà del cristiano, induca a considerare con rispetto tutte le religioni, inclusi anche certi loro aspetti condannabili, riconoscendo in esse uno sforzo che viene a coincidere con il nostro, non a livello di formule, spiegazioni o applicazioni, ma a quel livello più profondo dove **non di rado le espressioni più opposte si rivelano convergenti, perché attingono l'inesprimibile**, il mistero che può essere rivelato agli uomini soltanto da Colui che «è nel seno del Padre» (Gv 1,18).

Fatta questa premessa, che comporta l'esclusione di una trattazione troppo sommaria, cercheremo dunque di **proporre una lettura del testo conciliare alla luce dell'esperienza acquisita attraverso il prolungato contatto con le altre religioni**. Per chiarezza di esposizione sarà meglio discostarsi lievemente dall'ordine del testo per passare gradualmente dagli aspetti più generali a quelli più specifici.

## 1. Religione vissuta

Molti cristiani rimarranno certamente stupiti nel constatare che **il Concilio viene ad avallare** le rivendicazioni di numerosi africani, tutt'altro che cattolici, quando affermano **che l'uomo africano è essenzialmente, profondamente e totalmente religioso**. Questi cristiani penseranno forse che si tratta di **un malinteso**, da eliminare rimettendo subito, al posto del termine «religioso», termini come «animista», «totemista», «feticista», o persino «magico». Costoro forse troveranno ovvio che una volta un Congresso di africanisti, europei ed africani, abbia concluso i suoi lavori affermando che il cristianesimo non è fatto per l'Africa. In realtà, è proprio qui il vero malinteso; e chiunque abbia un minimo di interesse sia per il cristianesimo che per l'umanità, coglierà **nell'atteggiamento del Concilio un incoraggiamento alla revisione di questi equivoci**.

Prima di delineare queste revisioni, va notato che quanto è vero per l'Africano lo è ancora di più, come è acquisito da tempo, per i popoli di altri continenti, e non soltanto per le «grandi» civiltà.

Il primo punto da chiarire, dunque, è che **non c'è nessun malinteso quando l'uomo del Terzo Mondo si proclama religioso**. Si tratta in effetti di strutture autenticamente religiose, che oggi non è più lecito giudicare in maniera approssimativa. Per cominciare, è **falso pensare che esi-**

**stano popoli la cui religione sia l'animismo, il feticismo, o la magia:** questi sono fenomeni culturali presenti in varia misura in ogni religione, soprattutto se considerata unilateralmente sul versante esteriore e popolare, come troppo spesso avviene quando si studiano le religioni degli altri. Ma **in nessun caso si può affermare che uno dei fenomeni suddetti, o anche tutti insieme, costituiscono tutta la religione di un determinato popolo;** in nessun caso sono questi fenomeni a farci comprendere il senso che la saggezza pratica e la morale di quel popolo attribuisce loro. **È tempo ormai di accantonare queste categorie nello studio di qualsiasi religione,** così come non le tolleremmo per i Romani, i Greci o le civiltà mesopotamiche. **Occorre parlare piuttosto di «religioni africane»** (o meglio ancora: Bambara, Dinka, e via dicendo), così come siamo abituati a parlare di religione egizia o azteca. **Anche il termine «politeismo» si rivela inadeguato,** perché il politeismo stesso è sempre soltanto una parte di una determinata religione. A suo luogo il testo che stiamo commentando ci porterà a ulteriori precisazioni; per il momento non siamo ancora parlando delle *idee* religiose, ma della religione vissuta.

Oggi non c'è più bisogno di affaticarsi a dimostrare che **nella maggior parte dei popoli conosciuti la vita è tutta impregnata di religione.** Sono ormai superate le discussioni del secolo scorso sui «popoli senza religione», le quali peraltro hanno avuto il merito di farci constatare quanto sia difficile trovare una definizione della religione che non coincida semplicemente con il Credo professato dal singolo Autore. Coloro che parlavano di «popoli senza religione» mostravano in realtà soltanto di non aver trovato ciò che essi, spesso con molta superficialità, identificavano con la religione.

**Solo la civiltà occidentale può vantarsi di una «laicizzazione progressiva», che essa impone violentemente alle altre.** Non c'è bisogno di menzionare l'India, oggetto di venerazione universale; bisognerebbe menzionare tutte le religioni «superiori». E per quanto riguarda **le società «inferiori»,** L. Lévy-Bruhl ha speso l'intera vita per arrivare alla conclusione che esse nonostante tutto, **accanto al sacro, conoscono anche un mondo profano che «distinguono, ma senza separarlo».**

C'è qualcosa di drammatico nella vicenda personale di questo grande studioso che vive il confronto tra le religioni «inferiori» e la sua mentalità di occidentale. Ma ancor più drammatico è l'impatto reale tra queste culture e l'Occidente. Basta uno sguardo ai numerosi studi, sia monografici che comparativi, dedicati al «cambiamento culturale», a volte mero eufemismo per designare le tragedie spirituali provocate su tutto il pianeta dall'incontro con l'Occidente, per rendersi conto che le indagini dirette arrivano quasi sempre alla stessa conclusione: la catastrofe avviene perché si distruggono le strutture religiose senza volerle, o poterle, rimpiazzare, allo stesso livello di profondità interiore, con altre strutture religiose.

Siamo così portati a constatare che, mentre è praticamente impossibile stabilire una definizione normativa o nozionistica di religione applicabile a più religioni, è assai facile invece applicare a tutte le religioni una definizione generale di tipo funzionale e fenomenologico. In termini psicologici, **la religione può essere definita una volontà ed un sistema di integrazione dell'individuo nel tutto, quale egli lo conosce;** in altre parole, è **un atteggiamento di armonia e di partecipazione, volontaria ed attiva, dell'individuo a tutto il proprio universo,** un attento sforzo di assumere un comportamento giusto nei confronti di tutta la realtà **visibile ed invisibile (Dio compreso),** quale la sua esperienza la propone alla sua coscienza. In questo senso, le idee e le pratiche religiose non so-

no che alcune delle modalità attraverso le quali l'uomo cerca di esprimere e di realizzare quest'armonia di se stesso con il tutto. Da sole non bastano a rivelarci la sua religiosità, a meno che non si arrivi ad individuare anche le più impercettibili e le più nascoste, le più spontanee e quelle inesprese perché considerate evidenti. La vita dello spirito non si manifesta mai solamente, tanto meno completamente, attraverso le istituzioni stabilite o le formule stereotipate: per conoscerla è necessaria una certa comunione degli animi. Presso il «primitivo» in particolare, e l'uomo religioso in generale, quello che conta non è tanto la speculazione teorica o la stessa fedeltà al rito, quanto l'atteggiamento interiore col quale tali espressioni sono vissute. **Presso i popoli non laicizzati è proprio questo atteggiamento che è profondamente religioso.**

Per rendercene conto ancora meglio, affrontiamo **il secondo malinteso**, quello che trova una sua formulazione brutale ma precisa nello slogan già ricordato: il Cristianesimo non è fatto per l'Africa (o per altre culture consimili). Il che può significare due cose: o che nelle religioni pagane non si vede altro che utilitarismo, eudemonismo, lotta contro la paura e la disperazione, in contrapposizione alla dimensione metafisica, teologica e mistica del cristianesimo: e questo equivale ad aver compreso ben poco delle religioni pagane; oppure che si considera il cristianesimo come una filosofia razionalista, una liturgia pomposa, una casistica complicata, un giuridismo individualistico, in contrapposizione all'intensa vita collettiva, allo spirito comunitario, alla partecipazione cosmica che caratterizzano le religioni pagane: e questo equivale ad aver compreso ben poco del cristianesimo, come del resto sono costretti a riconoscere molti etnologi, che hanno più familiarità con qualche tribù dell'Australia o di qualche altro luogo remoto che con i propri vicini di casa in Europa. Ma se si dà ascolto agli specialisti più autorevoli di fenomenologia delle religioni, ed anche allo spirito che si è manifestato nel Concilio, si deve dire, con Hamidou Kane che è «come se ci fossimo dati appuntamento».

Oggi in effetti non si può ignorare che le religioni dei «primitivi» (ma, sotto il velame della speculazione metafisica, anche le «grandi» religioni) hanno per oggetto precipuo e centrale la vita, di cui l'ordine del mondo non è che il quadro esterno. L'ordine del mondo, per questi popoli, è un «cosmo», non un ordine logico o meccanico ma un'armonia vivente. È un tutto vivente di cui ogni essere, e soprattutto l'uomo, ognuno al suo posto e nella sua misura, è partecipe. Ogni essere che compie esattamente la sua funzione in questo tutto, esiste, vive, ha un senso, e questo gli basta; mentre il male consiste nel non stare al gioco, nel non essere regolarmente integrato in questo tutto. L'animismo stesso, ad esempio, non è che una forma parziale e superficiale di questa visione cosmica; il suo insegnamento è che l'uomo non è solo, e deve scrupolosamente fare i conti con tutte le presenze e tutte le manifestazioni della vita, visibili o invisibili, comportandosi con esse nella maniera giusta; esse poi, a loro volta, fanno parte di una totalità più vasta nella quale hanno una funzione da compiere, che permette loro di esistere se rispettano il proprio ruolo.

Ma c'è di più (e qui il discorso si fa più delicato, perché queste religioni non vanno messe affrettatamente sullo stesso piano del cristianesimo): la Vita non è un'astrazione; essa arriva ad essere personificata nei grandi simboli comuni a tutte le religioni, quelli che la psicologia definisce «archetipi»: la Notte, la Caverna, il Mare, l'Acqua; e poi i simboli di questi stessi simboli: Albero o Croce, Palo o Montagna, per ricordare solo i più comuni. Ma se da queste rappresentazioni ci spostiamo al livello degli atteggiamenti interiori, occorre sottolineare quello che fra questi temi universali si presenta come il più sorprendente, ed il più incomprensibile per un certo razionalismo occi-

dentale: il tema della Vita che deve essere vista e vissuta sotto due aspetti inseparabili e complementari: morte e nascita, nascita e morte. È questa l'opzione più fondamentale delle religioni, rispetto alla quale tutto il resto non costituisce altro che le «pratiche». La si ritrova non solo, com'è comprensibile e in un certo senso necessario, presso i popoli dediti all'agricoltura, ma anche presso le popolazioni primitive dedite alla caccia o alla pastorizia, ed è essa a spiegare alcune forme di «sacrificio»; quanto alle religioni evolute, è noto che esse non sono altro che le elaborazioni astratte di questo patrimonio primitivo. «Se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto»: sono parole che tutti possono comprendere, e tutti sanno che non si tratta di una lezione di agricoltura, ma di una legge della vita, che ogni uomo religioso, anche senza essere cristiano, deve prendere sul serio. *Stirb und werde*, muori e trasformati, secondo la parola del Saggio. È questo il contenuto dei miti, dei riti, delle iniziazioni. E dobbiamo chiederci se vada ravvisato proprio qui l'elemento incompatibile col cristianesimo.

Evidentemente, qualora la religione venga presentata come una pura spiegazione razionale del mondo, partendo dal nulla originario e articolando i ragionamenti fino al compimento della salvezza, il «primitivo» — a meno che non intraveda la possibilità di ricavarne dei segreti di tipo magico — non vi troverà alcun interesse. Qualora invece Cristo venga presentato, quale Egli effettivamente è, come colui che nasce e che muore, che muore e che risuscita, che è luce e vita, Archetipo e Dio al tempo stesso, allora il rischio sarà, all'opposto, che il pagano con troppa facilità vi riconosca il proprio mito o i propri riti. Sarà necessario perciò presentare anche il Cristo povero ed umile, non ricco e dominatore secondo la visione occidentale: per il pagano infatti se Cristo è veramente Dio che si manifesta, Vita che vivifica, allora non potrà essere se non l'Essere misterioso e nascosto «che vive la morte degli altri e muore la vita degli altri». Il punto più difficile non sarà far accettare ai pagani il Cristo — come testimonia la diffusione dei «messianismi africani» che si appropriano di questa idea senza aderire alle Chiese occidentali — ma fargli comprendere le differenze tra questo Cristo ed i propri archetipi, senza passare però attraverso la mediazione di categorie di tipo filosofico anziché religioso.

Ma interrompiamo qui questo discorso per passare ad alcune constatazioni analoghe anche riguardo agli altri due punti.

## 2. Idea del Sacro

Inutile insistere sul classico problema dell'ambivalenza del sacro, di cui proprio ora abbiamo avuto un saggio al livello più profondo. Il testo conciliare si limita semplicemente ad un'allusione alla unità che va riconosciuta al sacro nonostante l'apparenza di molteplicità suggerita a molti osservatori dalle sue applicazioni più superficiali e utilitaristiche. Il Concilio infatti orienta l'attenzione del fenomenologo sul suo aspetto religioso essenziale: il Sacro, nello spirito delle religioni, non è una nozione, e neppure una qualità, ma è una presenza. A noi questa concezione crea difficoltà, dal momento che siamo ormai abituati, spontaneamente, a raffigurarci la presenza come una forma, e il più delle volte antropomorfa. L'uomo religioso invece non si domanda com'è fatto il sacro, ma solo se è presente; non cerca di raffigurarselo, ma solo di dare alle manifestazioni di esso la risposta adeguata.

Ad esempio, questo è caratteristico in particolare per la nozione di «spirito»: non si è mai arrivati a capire bene come il «primitivo» si raffiguri uno spirito; quelli che fanno uso di segni grafici si servono preferibilmente di un cerchio con nel mezzo un punto: sta a significare appunto una presenza: qualcosa o qualcuno che si manifesta, entro un certo raggio d'azione. Che cosa sia in sé, non ha importanza: l'importante è quello che devo fare io. Lo stesso vale per la celebre nozione di *mana*, che si è cercato di spiegare come una forza invisibile. Questa forza invisibile però non esiste in sé, o per lo meno non si trova mai al di fuori di determinati oggetti, materiali o spirituali, con differenze solamente di intensità, di cui l'uomo deve tener conto nel suo comportamento. L'universo insomma è visto come un campo di forze, che vengono percepite solo in alcuni punti di maggiore o minore condensazione. Un modo di vedere, che in ultima analisi, non è poi tanto lontano dalla figura «spirito».

Che si tratti degli innumerevoli spiriti o del *mana* onnipresente, il significato essenziale è che al mondo delle apparenze soggiace un'unica matrice, senza la quale nessun oggetto particolare può avere senso, funzione o esistenza. Nessun essere materiale o individuale è mai solo. *Il profano può essere distinto dal sacro, ma non separato*, pena il rischio di esporsi alla catastrofe o all'annientamento.

Per uomini come questi, com'è stato detto assai bene da un americanista, la conoscenza è innanzitutto contemplazione; per loro l'universo è oggetto di una visione fisica e al tempo stesso spirituale, nella quale ogni realtà è se stessa, e insieme qualcos'altro. Che a tale modo di «vedere» si mescoli facilmente un elemento di soggettività ed anche di errore, è evidente; ma possiamo dire che una visione critica che nega tutto ciò che non cade sotto i sensi sia più oggettiva? In realtà l'errore vero e proprio subentra solo là dove l'uomo comincia ad attribuire più importanza ad un dettaglio, ad un aspetto, ad un'interpretazione, anziché alla visione globale: a quel punto però egli ha cessato di essere religioso.

Non è affatto evidente, dunque, che il dialogo col cristianesimo esiga dal pagano una rinuncia preliminare alla propria visione d'insieme, così come non è affatto evidente che sia una buona apologetica quella che si limita alla discussione di elementi di dettaglio. Il dialogo dovrà consistere innanzitutto in un incontro degli spiriti, al di là delle applicazioni particolari, al livello della visione d'insieme; ed in questo orizzonte inserire l'annuncio della novità apportata da Cristo. In ogni caso, come si esprime il Padre J. Dournes, è doveroso «non profanare».

Uno degli ambiti più decisivi nei quali si manifesta questo bisogno di ricollegare ogni realtà particolare, anzi ogni azione individuale, alla Totalità soggiacente, è la funzione del *mito*, ed anche quella delle *celebrazioni*, che possono essere considerate *mito in azione*. È questo uno dei punti sui quali la scienza delle religioni ha operato una delle sue più notevoli revisioni, che ha qualcosa di una «conversione». La tesi che vede nel mito un tentativo, più o meno fantastico, di spiegazione del mondo, risulta largamente superata; oggi gli studiosi del mito sono sorprendentemente concordi nell'affermare che il mito non mira a «spiegare» niente, ma solo ad esprimere: esprimere la presa di coscienza, da parte dell'uomo, della sua situazione nel Tutto. Il mito gli fornisce momento per momento il modello al quale deve conformare la propria azione e la propria esistenza se vuole che abbiano un senso. Questi modelli sono gli avvenimenti, atemporali e tuttavia continuamente rinnovantisi nel tempo (e perciò raffigurati in un Tempo che trascende tutti i tempi), attraverso cui si manifesta cosa significa essere in questo mondo.

La fede incondizionata che il «primitivo» accorda ai suoi miti consiste tutta nel riconoscere nelle sue esperienze la ripetizione, la realizzazione di questi archetipi eterni e temporali insieme. Il *mito recitato* o il *rito celebrato* diventano allora nient'altro che una più viva presa di coscienza delle realtà nascoste sotto le apparenze, un richiamo di queste correlazioni, un atto di fede in queste partecipazioni. In tal senso, stando alle affermazioni di alcuni etnografi, ogni mito ed ogni rito è cosmogonia. Al pari delle cosmogonie infatti non hanno altra funzione che ripresentare, richiamare alla coscienza, che il particolare è nulla se non partecipa e non si conforma alla totalità. E questa aspirazione a conformarsi alla condizione umana e alle sue leggi, anche se può sfociare in una preoccupazione di efficacia, merita a pieno titolo di essere definita religiosa. Anche qui siamo lontani dall'animismo, dalla magia o dal prelogismo che, per definizione, escluderebbero il dialogo con le religioni più spirituali; quello che resta vero, semmai, è che questo dialogo non potrà realizzarsi attraverso la mediazione di concetti e di ragionamenti, ma solo passando attraverso questa visione sacra del mondo.

D'altra parte, la struttura stessa del testo conciliare sembra suggerire, in sintonia con le conclusioni degli studiosi di fenomenologia religiosa, che questa visione è solo l'atmosfera generale della quale è impregnata ogni religione, la materia prima di cui ogni religione è impastata, e di cui ogni religione particolare non è altro che un'elaborazione originale, già molto complessa anche prima di arrivare alle culture dette «più evolute». Partono tutte da questi presupposti comuni, ma nessuna di esse si ferma lì, e lo stesso dovrà valere di conseguenza anche per il dialogo. È lì il «dato» anteriore ed interiore a tutte le religioni; non si tratta però di una nozione o di una spiegazione, bensì di una constatazione che per la coscienza religiosa è evidente in se stessa, di una presenza che non ha bisogno di definizione ulteriore: volerne dare una giustificazione equivarrebbe ad aver già distrutto la religione stessa.

Fino a che punto ogni espressione religiosa particolare, nonostante tutte le teorizzazioni, le simbolizzazioni e le personificazioni che la contraddistinguono, resti strettamente legata a questa «visione» globale originaria, lo si potrà constatare soprattutto a proposito dell'idea di Dio, di cui è difficile trovare nelle religioni pagane una definizione concettuale.

### 3. Idea di Dio

Il termine *numen* sta a significare proprio questo: c'è una presenza che si manifesta attraverso un segno. Ciò che si vede ha una dimensione che va al di là delle apparenze. Ed ogni manifestazione che meriti questo nome di *numen* ne richiama infinite altre, ed al tempo stesso una coerenza che le abbraccia tutte. Al limite, in un'esperienza di totalità «il cui centro è dappertutto e la circonferenza da nessuna parte», il *numen* si manifesta come il Tutto oppure come il Supremo, il che poi significa la stessa cosa, per un pensiero che mira solo a esprimere l'esperienza senza costringerla in concetti logicamente delimitati ed opposti. Così, come ha rilevato un americanista e come suggeriscono le pittografie relative a Dio, non si dovrebbe parlare di circonferenza, dal momento che, a livello della totalità, ogni quadrato è rotondo ed ogni cerchio ha quattro angoli. È da questi «fenomeni» che bisogna partire per sforzarsi di rendersi conto, con la necessaria cautela, dell'assenza di concetti precisi che caratterizza questo Dio. Uno ne esiste, è vero, che però non è un vero e proprio concetto: quello di Padre che, com'è noto, nell'ambito dei più primitivi tra i «primitivi» risulta

spesso legato all'idea di Dio (e possiamo aggiungere noi, ad ogni Dio che si presenti chiaramente come Dio Celeste), benché anche questo punto vada preso con la prudenza che traspare dalle formulazioni usate dal Concilio.

Per tentare un approccio comprensibile al problema dell'idea di Dio presso queste culture meno evolute, è preziosa una suggestione offerta dal brano successivo a quello che stiamo commentando, avvalorata del resto da tutta l'etnologia. Non si tratta ancora di un'idea speculativa. Non è sul piano dei concetti ma sul piano dell'esperienza, della realtà, che si può cogliere il contenuto di queste credenze. Occorre rifarsi a quella conoscenza immediata, o percezione di un'esperienza, di cui parla il nostro testo. Non si tratta di riflessione ma di esperienze, della presa di coscienza del convergere di tutta una serie di esperienze in una certa direzione. Le «idee» di Dio che incontriamo in queste culture sono l'espressione di ciò che l'uomo sperimenta, di ciò che «vede», non di ciò che egli si raffigura. A questo livello religioso, «Dio» non è qualcosa di cui si possa individuare e circoscrivere la natura; è un nome che viene attribuito a ciò che misteriosamente accomuna tutta una serie di esperienze varie, ma sempre caratterizzate dalla capacità di rinviare al di là di se stesse. Per questi uomini l'esistenza di Dio è un'evidenza; ma altrettanto lo è la sua ineffabilità; parlarne come di qualcuno che si è visto è per essi uno scandalo altrettanto grave che metterne in dubbio l'esistenza. È in questo senso che un vecchio mi diceva: «Per quanto riguarda noi neri, nessuno di noi ha mai visto Dio».

Per intravedere qualcosa delle esperienze che conducono all'affermazione di Dio, è necessario lasciarsi guidare dalla sua simbolica specifica, evitando però di delimitare lo studio ad un solo popolo o gruppo, col rischio di un restringimento di prospettiva. Occorre raccogliere le immagini e le allusioni la cui ricorrenza costante nel contesto di vari popoli si rivela significativa; in un secondo momento poi cogliere le sfumature locali e cercarne una spiegazione. Queste immagini maggiormente ricorrenti sono: luce e voce, presenza che vede e che ascolta, dovunque io sia ed in qualunque circostanza, vicina e lontana al tempo stesso. L'allusione privilegiata è il cielo, diurno o notturno: non però il cielo visibile ma un altro cielo ancora più vicino e più inaccessibile, ancor più immutabile e tuttavia più pronto sempre a riapparire di quanto non lo sia il cielo visibile. Siamo di fronte a evocazioni, nulla di più; esse non hanno la pretesa di dire qualcosa circa la natura di Dio, ma solo circa la maniera in cui l'uomo viene a scoprirne l'esistenza.

Di qui la difficoltà e la delusione, per la nostra mentalità troppo abituata a confondere religione e metafisica, qualora si vada in cerca di qualche idea coerente circa gli attributi di Dio. Qui, anzi, si potrebbe dire che la contraddizione è legge. Del resto, il filosofo che si impegna a prendere sul serio questo tipo di pensiero non si trova del tutto spaesato: gli ritorna alla mente la *coincidentia oppositorum*. Qui però non è in gioco la dialettica. Se un certo attributo a volte viene affermato, altre volte negato, dipende dal fatto che a volte si pensa ad una esperienza, a volte ad un'altra, senza cercare di sottoporle ad una riflessione critica.

Questo avviene in particolare per alcuni argomenti assai importanti per noi. Immanenza e trascendenza risultano affermate entrambe e senza restrizioni. Dio non scende ad impicciarsi degli affari degli uomini (si è potuto qualificare questa concezione come *deus otiosus*), eppure è Lui che è chiamato in causa come testimone di quanto appartiene all'intimo della coscienza: «Dio mi vede». Spesso il medesimo nome attribuito alla realtà che noi chiamiamo Dio viene attribuito anche agli antenati, agli spiriti, al sacro, allo straordinario, senza far distinzione fra il sostantivo e l'aggettivo.

Dio si presenta ora come persona ed ora come realtà impersonale, anzi gli vengono attribuite di volta in volta, o magari anche simultaneamente, tutte le forme possibili: umane, animali, materiali o spirituali. Incoerenza di pensiero? ignoranza? errore? Può darsi, ma non soltanto questo. Si tratta anche di un uso brutale ed elementare della dialettica dell'analogia, che si intestardisce a negare ogni rassomiglianza subito dopo averla affermata, ma che non può rimanere soddisfatta della negazione, dal momento che si tratta di una realtà vissuta. Tutto viene alternativamente affermato e negato perché le esperienze evocate dall'idea di Dio sono reali ma sui *generis*. Spesso, come hanno rilevato da tempo alcuni missionari, manca addirittura il nome stesso di Dio, e tuttavia esso fa chiaramente da presupposto a tutto il resto. D'altronde alcune lingue, le cui strutture morfologiche fanno distinzione fra personale e impersonale, mettono Dio in un'altra categoria. Asteniamoci dunque dal concludere subito di trovarci di fronte ad un vuoto di pensiero.

Risulta chiara, pertanto, la difficoltà di collocare Dio, il Dio di queste religioni, nella nostra categoria di Supremo, ma insieme anche quella di escluderlo da essa. La sua funzione è appunto di essere al di là delle categorie. E a questo proposito va rilevato che più si va avanti nella conoscenza di quei fenomeni che si riteneva di poter definire «animismo» o «mentalità magica», più si resta colpiti del ruolo decisivo che viene attribuito a Dio anche in esse. La sua essenza è di essere «l'altro» in un senso ben preciso, simbolizzato dal Cielo, la cui visione è associata all'idea della presenza. Egli è la roccia, senza la quale la molteplicità delle forze e degli esseri non avrebbe alcuna consistenza, è lo spazio, senza del quale si resterebbe privi di orientamento, è la costante che soggiace a ogni divenire, il Tutto nel quale le parti trovano un senso, il Centro a partire dal quale tutto prende forma. Potremmo dire che egli è l'Esistenza, di cui ogni divenire non è che un riflesso; ma il «primitivo» vede soprattutto la sua presenza all'uomo, cioè la presenza degli uomini a Lui, al di là di tutte le variabili del mondo. Egli agisce sempre, è sempre presente, è sempre uguale a se stesso senza pentimento, il che ci mette in grado di poter prevedere anche il futuro. È per questo che non ci si rivolge a lui con la preghiera, anzi l'idea stessa della preghiera scandalizza, dal momento che «un Capo conosce il suo mestiere, non spetta a te suggerirgli quello che deve fare». Così ci si dimentica di parlarne all'etnografo, proprio perché lo si dà per presupposto. Non è oggetto di insegnamento perché «non c'è bisogno di insegnare Dio ad un bambino», perché «Dio lo si conosce così». Non fa problema, non fa dramma: egli è. Come il cielo, al di là di tutti gli uragani.

Siamo arrivati così alla sua Paternità. Il Grande Dio Celeste è sempre Padre; ed anche se questo titolo a volte può determinare un accostamento con gli Antenati, fino alla confusione, anche allora Egli rimane il Padre in un senso diverso. Con ogni probabilità, si tratta di una delle esperienze religiose più antiche; se è vero infatti che i diversi livelli di civiltà indicano qualcosa, che la crescente complessità delle tecniche e delle strutture economico-sociali scandisce un progresso, non si può sostenere che gli uomini a un certo punto siano arrivati all'idea di Dio Padre; è ai livelli più primitivi, viceversa, che la si ritrova più facilmente. Se ne deve dedurre allora che è stata questa situazione di povertà a spingere gli uomini a calmare la loro angoscia sognando un Padre universale? O non piuttosto che quegli uomini sono riusciti a sopravvivere perché, scrutando l'universo che si presentava alla loro lotta per la vita, sono riusciti a vederlo come organizzato da una volontà paterna? Fatto sta che l'idea di Dio si presenta così. La vita può rivelarsi un'avventura, l'uomo può cadere vittima di disgrazie ed ingiustizie, senza però venir meno, perché nel mondo esiste un Ordine e una Giustizia. E persino se siamo stati noi stessi a fare il male, in questa casa ritroviamo le stesse

risorse, la stessa luce, le stesse cose, ognuna al suo posto, e possiamo servircene liberamente: solo se irrazionalmente ne abusiamo, una certa Voce dentro di noi comincia a rimproverarci. Viviamo nel mondo come nella casa di nostro Padre. Siamo trattati da figli.

Quando studiamo da vicino questi popoli, ci rendiamo conto che essi credono precisamente nello stesso Dio, Universale e Paterno, in cui crediamo noi, anche se non come noi, o meglio, non come ce lo raffiguriamo noi. Dio non viene ricercato come causa; qualora parlino della creazione, l'associano piuttosto all'idea di proprietà: Dio è colui che mette tutto a nostra disposizione, pur senza lasciarsene sfuggire il controllo, e ne assicura il regolare funzionamento. Anzi, secondo un tema ricorrente nei miti, la sua bontà è talmente grande che Egli, sollecitato dagli uomini, non esita a rifare le cose secondo il loro modo di vedere. E anche la sua giustizia deriva dal fatto che la sua bontà è assolutamente immutabile e non c'è la possibilità di corromperlo con lusinghe o con donativi. Buon per noi, Egli è fatto così. Ma quello di cui si parla più volentieri, è la sua misteriosa presenza; così, per esempio, quando lo si denomina Artefice non è per alludere all'evento primordiale della Creazione, ma al suo quotidiano intervento a favore della vita: è lui che plasma il bambino nel seno materno. Se dunque non vogliamo correre il rischio di far apparire Dio come uno straniero, dobbiamo procedere con grande cautela, ed evitare di imporre loro i nostri schemi razionali.

Certo, alla luce della rivelazione biblica, abbiamo qualcosa da insegnare; questo però non ci dispensa dalla necessaria prudenza. Essi stessi d'altronde non hanno difficoltà a riconoscere che noi abbiamo portato loro qualcosa di nuovo, gli abbiamo reso Dio più vicino, più libero con gli uomini, più coinvolto nella storia umana. Bisogna evitare però di farne in questo modo un feticcio. Se Dio interviene nella storia, è in vista della nostra salvezza soprannaturale, «introducendo il proprio Figlio nel mondo» (cf *Eb* 1,6) e così rivelandosi Padre in un senso nuovo ed imprevedibile.

Se il commento da noi proposto non è del tutto privo di fondamento, ci sembra dunque che questo testo conciliare possa offrire un ottimo programma di ricerca, consoni anche ai dati della fenomenologia delle religioni, in vista di una più esatta comprensione delle religioni pagane e di un approccio sistematico all'esperienza religiosa in generale.

### Documento 2: Alcuni titoli bibliografici significativi

S.S. ACQUAVIVA, *L'eclissi del sacro nella società industriale*, Milano 1966;

**L. BOUYER, *Il rito e l'uomo. Sacralità naturale e liturgia*, Brescia 1964;**

**M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Torino 1969;**

**R. OTTO, *Il sacro*, Bologna 1966,**

D. SARTORE, s.v. *Sacro*, in *Nuovo Diz. di Liturgia*, Roma 1984

SENDLER E., *L'icona, immagine dell'invisibile*, Cinisello Balsamo 1985;

Tutto il n° 5 di *La Scuola Cattolica* 123 (1995) concerne *La questione teologica del «sacro»*, con bibliografia.

