La soglia che chiede silenzio

Saggio di fenomenologia del sacro



Il berretto sulla soglia

Durante una gita scolastica, una classe di quindicenni entra in una chiesa romanica, fresca e semibuia, in cima a un colle. Fuori i ragazzi erano rumorosi, e sulla porta, senza che nessuno abbia dato un ordine, le voci si abbassano. Un ragazzo che ha dichiarato più volte di non credere in niente, e che al mattino ha preso in giro la guida, si toglie il berretto prima ancora di accorgersene. Se ne accorge dopo, quando lo ha in mano e si sente un po' in imbarazzo. L'insegnante ha notato il gesto e non dice nulla. È il ragazzo, più tardi, a parlarne: non so perché l'ho fatto, dice, mi sembrava di doverlo fare.
Che cosa è accaduto? Nessuno gli ha chiesto quel gesto, e nemmeno lui lo ha deciso. Il gesto ha preceduto il pensiero. Non è stata la fede, perché il ragazzo aveva dichiarato di non credere e non mentiva. È stata un'altra cosa: la percezione, immediata e senza parole, che quel luogo non era come gli altri e che esigeva un contegno diverso. Il sacro si presenta con un'autorità propria, che può precedere la credenza e perfino contraddire le convinzioni dichiarate. Il corpo l'ha riconosciuta prima della mente. Il ragazzo ha attraversato una soglia, e per un momento la soglia sembra averlo trasformato.

La lingua conserva in questa esperienza una traccia profonda. *Sacro* viene dal latino *sacer*, che indica ciò che è separato dall'uso comune perché appartiene agli dei. *Sacrificare* significa letteralmente *sacrum facere*, rendere sacro. *Profano* viene da *pro fano*, davanti al tempio: ciò che sta al di qua della soglia, fuori dal recinto. *Santo* viene da *sanctus*, che in latino designava ciò che è protetto da una sanzione, cioè da un divieto che nessuno può violare impunemente. L'ebraico *qadosh*, che la Bibbia traduce con santo, esprime la medesima idea di separazione, di ciò che è tagliato fuori e distinto. Il filosofo Giorgio Agamben ricorda che nel diritto romano consacrare significava sottrarre una cosa alla sfera dell'uso umano, e profanare restituirla all'uso comune. In molte di queste lingue il sacro si definisce attraverso una separazione.
Questo lavoro descrive ciò che chiede rispetto: il sacro è ciò che invita a togliersi i sandali, come accade a Mosè davanti al roveto. Il metodo è fenomenologico e narrativo, con un taglio antropologico, perché il sacro non appartiene soltanto alle religioni istituite, ma attraversa la vita ordinaria, dai luoghi della memoria ai riti di una squadra di calcio. Il percorso comincia dalla descrizione dell'esperienza. Passa poi in rassegna il pensiero prima del teologo Rudolf Otto, il cui libro *Il sacro* (1917) ha segnato una svolta, quindi la riflessione di Otto stesso e le strade aperte dopo di lui. Una sezione teologica, dedicata al passaggio dal sacro al santo, e una pedagogica concluderanno il percorso, perché il testo si rivolge a chi educa e parte da una convinzione, che dichiarerà a suo tempo come tale: accompagnare i giovani significa anche introdurli a ciò che non è nostro.
Il ragazzo del racconto non crede e tuttavia si toglie il berretto: abbiamo scelto una scena in cui il sacro è incontrato con rispetto perché la sua struttura si lascia vedere con chiarezza. La scelta non fa di quella scena un modello e non decide che cosa sia il sacro. Per cercare ciò che è necessario a ogni sacro, e non soltanto a quello che si incontra con rispetto, descriveremo anche sacri che spaventano, che opprimono, che si usano per coprire un abuso o che lasciano indifferenti. Procederemo inoltre per movimenti distinti, dichiarandone i passaggi: prima la descrizione, che chiede soltanto di essere verificata nell'esperienza di chi legge; poi la forma compiuta del sacro; poi la premessa antropologica da cui si parla; poi la lettura di fede; infine le scelte pedagogiche. In questo modo chi legge potrà sapere, in ogni momento, su che cosa poggia ciò che sta leggendo.

Che cosa accade quando si incontra il sacro

Il primo tratto del sacro è la separazione. Nel tessuto omogeneo dell'esperienza quotidiana, nel quale ogni luogo vale un altro e ogni ora somiglia a un'altra, qualcosa si stacca e si impone come diverso. La soglia è il luogo in cui questa rottura si fa sentire. Porte, gradini, portici, cancelli, sagrati sono dispositivi antichi per segnalare che si sta passando da un ordine a un altro, e il corpo li registra prima della mente: il passo rallenta, la voce si abbassa, lo sguardo si alza, ci si scopre il capo o lo si copre, ci si toglie le scarpe.
Il secondo tratto è la potenza. Il sacro non si presenta come un valore astratto, ma come una forza, che talvolta si avverte come quieta densità e talvolta come minaccia. I luoghi sacri sembrano pesare più degli altri, e il silenzio che li abita non è vuoto ma pieno. Questa forza può benedire e può colpire, e per le stesse ragioni il sacro è circondato da prudenze e da divieti. Il libro dell'Esodo racconta che, prima della teofania del Sinai, vennero tracciati dei confini attorno al monte, e che a nessuno era permesso salire o toccarne le falde (Es 19,12). Il libro di Samuele narra di un uomo che, per sorreggere l'arca che rischiava di cadere, la toccò e morì sul colpo (2Sam 6,6-7). Sono racconti sconcertanti per la sensibilità moderna, ma descrivono una dimensione dell'esperienza: il sacro si presenta come pericoloso per chi non è preparato, e come tale richiede mediatori, riti, purificazioni.
Il terzo tratto è l'autorità che precede la credenza. Il ragazzo che si toglie il berretto non crede, e tuttavia obbedisce. Anche in una società secolarizzata esistono luoghi e oggetti che si trattano con un rispetto non negoziabile: i cimiteri, le tombe, le bandiere, i luoghi di un lutto. Nessuno ordina di non calpestarli,

e tuttavia calpestarli tende a provocare un'indignazione immediata, anche in chi non professa alcuna religione. Gli psicologi che hanno studiato i cosiddetti valori sacri osservano che le persone rifiutano di scambiarli con denaro o con vantaggi, e che anche solo considerare un simile scambio suscita ripugnanza. Il sacro è ciò che non si mette in vendita.

Il quarto tratto riguarda ciò che il sacro prende. Può investire luoghi, come le montagne e i templi, tempi, come i giorni di festa e gli anniversari, oggetti, come una reliquia, un libro, il pane, una bandiera, persone, come il sacerdote, l'anziano, il morto. Lo storico delle religioni Mircea Eliade ha chiamato ierofania questa manifestazione, e ha sostenuto che essa ha una struttura paradossale: la pietra sacra rimane una pietra, e proprio nel suo essere pietra mostra qualcosa d'altro. Il sacro si manifesta nascondendosi nel profano, e senza cessare di essere ciò che è. Ciò spiega perché chi non è in sintonia non veda altro che una pietra.

Il quinto tratto è il rito, che del sacro è la grammatica. Il rito regola il passaggio della soglia e custodisce ciò che vi accade, con gesti ripetuti, parole stabilite, ordini precisi. Chi vi partecipa non inventa, riceve una forma. Questo è, per molti, un sollievo: davanti a ciò che supera, non si deve improvvisare. Nel momento in cui le parole mancano e il dolore è troppo grande, la forma del rito funebre regge ciò che altrimenti non si reggerebbe. Per questo anche coloro che vivono lontani dalle religioni chiedono spesso riti per i momenti decisivi della vita, nascite, matrimoni, morti, e quando mancano li inventano.

Il sesto tratto è l'ambivalenza, di cui il latino *sacer* conserva una traccia drammatica: la parola indicava sia ciò che è consacrato agli dei sia ciò che è maledetto, escluso, intoccabile. Lo stesso sacro che benedice può condannare, e la stessa potenza che protegge può distruggere. I fenomenologi hanno distinto un sacro di rispetto, fatto di purezza, di regole e di distanza, e un sacro di trasgressione, fatto di eccesso, di festa, di violenza rituale. Il sacro, lasciato a se stesso, non è dunque necessariamente buono, e, secondo la scelta pedagogica qui proposta, richiede una formazione morale. Il settimo tratto è la profanazione, cioè la violazione del sacro, che mostra per contrasto la realtà del fenomeno: chi rimane indifferente davanti a una tomba aperta o a una chiesa devastata è raro. Occorre tuttavia distinguere. Esiste una profanazione che è violenza e, secondo la proposta di Agamben che incontreremo più avanti, una che è liberazione: restituire all'uso comune ciò che era stato sottratto può essere un gesto di libertà. Si può infine precisare il rapporto con il mistero, inteso come la profondità inesauribile di ciò che si dà. Il sacro, nella lettura che qui si propone, è la pretesa che quella profondità avanza sulla condotta, e chiede un modo di stare, di muoversi, di tacere. Il mistero si contempla, il sacro si rispetta.

Una struttura si riconosce soltanto se resta la stessa anche nei casi che non ci piacciono. Si pensi a un luogo sacro vissuto con indifferenza o con fastidio, a un sacro che spaventa e opprime, a un sacro usato per coprire un abuso, a un rito ripetuto per abitudine, senza partecipazione. In tutti questi casi qualcosa viene separato e chiede un contegno diverso, e il corpo o la comunità vi rispondono: il sacro è deformato o ferito, ma ha luogo. Ciò che occorre perché ci sia sacro è dunque una separazione, un'autorità che precede la credenza e un modo di trattare ciò che è separato; che il sacro sia buono, libero e giusto non appartiene a questa struttura necessaria.

Accanto alla struttura sta la forma compiuta, cioè ciò che significa, per il sacro, essere incontrato nel modo che gli corrisponde. Il sacro è incontrato compiutamente quando la soglia è attraversata con il contegno che essa chiede, quando il rito custodisce senza sostituire la persona, e quando ciò che è separato non è usato per dominare. È una normatività interna al fenomeno, simile a quella per cui si dice che un coltello è buono quando taglia: non è un giudizio morale su chi lo vive o lo ignora, né una valutazione del bene che il sacro rappresenta per la persona.

Fin qui quanto si è detto si può verificare nella propria esperienza. Ciò che dichiareremo più avanti è un'altra cosa: la pretesa che questa forma compiuta avanza su ciascuno, e che ciascuno può riconoscere o rifiutare. Prima di giungervi, ripercorriamo come il pensiero ha descritto il sacro.

Prima di Otto: un cammino nel pensiero

Il sacro ha avuto un posto centrale nella storia umana molto prima di essere oggetto di riflessione. Ripercorrerne le principali formulazioni, dalle teofanie bibliche alle scienze sociali dell'Ottocento, permette di riconoscere che cosa Rudolf Otto raccoglie e che cosa vi aggiunge.

La Bibbia racconta il sacro soprattutto attraverso scene. Davanti al roveto Mosè riceve l'ordine di togliersi i sandali, perché il luogo in cui sta è terra santa (Es 3,5). A Betel Giacobbe, destandosi dal sonno, esclama che quel luogo è terribile e che è la casa di Dio (Gn 28,17). Nel tempio, Isaia vede il Signore su un trono alto ed elevato, e i serafini che si gridano a vicenda la santità di Dio: santo, santo, santo (Is 6). La reazione del profeta è rivelatrice. Non prova gioia, ma smarrimento: si sente perduto, perché è un uomo dalle labbra impure e vive in mezzo a un popolo dalle labbra impure. Si può leggere che l'incontro con il santo riveli all'uomo la propria indegnità, e che la purificazione, per mezzo di un carbone ardente, preceda il suo invio. Eppure il Dio di Israele, pur essendo il Santo per eccellenza, non rimane lontano: in Osea egli dichiara di essere Dio e non uomo, e proprio per questo di restare, come il Santo, in mezzo al suo popolo (Os 11,9). Per questa tradizione la santità di Dio non è soltanto distanza, ma anche una vicinanza che non distrugge; è una lettura di fede, che riprenderemo più avanti dichiarandola come tale.

I Greci distinguevano più termini: *hieros* indicava ciò che appartiene agli dèi e al loro culto, *hosios* ciò che è lecito secondo la legge divina, *hagnos* ciò che è puro. A Roma la distinzione fra *sacer* e *sanctus*, che il linguista Émile Benveniste ha analizzato con cura, rimanda, da un lato, a ciò che appartiene agli dèi e, dall'altro, a ciò che è protetto da una sanzione che ne garantisce l'inviolabilità. Il termine *religio* ebbe due etimologie rivali: Cicerone lo faceva derivare da *relegere*, ripercorrere con cura i riti, e vi vedeva un atteggiamento di scrupolosa attenzione; Lattanzio e Agostino lo ricondussero a *religare*, legare, e vi videro un vincolo. Le due letture, attenzione e legame, si possono considerare, come lettura nostra, le due metà del fenomeno.

La riflessione moderna comincia, in qualche modo, con il teologo Friedrich Schleiermacher, che nei *Discorsi sulla religione* (1799) sostiene che la religione non è né sapere né azione, ma senso e gusto dell'infinito, e in *La fede cristiana* (1821-1822) ne fa risiedere l'essenza in un sentimento di dipendenza assoluta. Con questo gesto riporta il fenomeno religioso all'esperienza vissuta; Otto lo riconoscerà come un predecessore, e ne criticherà la scarsa attenzione a ciò che nel sacro è irriducibile. Nell'ultimo quarto dell'Ottocento gli studi sulle società non europee mettono in luce nuovi aspetti: Robertson Smith descrive il santo come qualcosa di simile al tabù e il sacrificio come un banchetto comunitario con la divinità; Robert Codrington segnala nella Melanesia il concetto di *mana*, una potenza impersonale e misteriosa che abita certe persone o cose; Henri Hubert e Marcel Mauss descrivono il rito sacrificale come un modo di comunicare tra il mondo sacro e quello profano attraverso una vittima consacrata. La sintesi più influente è quella del sociologo Émile Durkheim, nelle *Forme elementari della vita religiosa* (1912). Per lui la distinzione tra sacro e profano è la divisione fondamentale di ogni religione, e il sacro viene dalla società stessa: nei momenti di effervescenza collettiva, quando un gruppo si riunisce, canta, danza, vive insieme, i singoli sperimentano una forza che li supera e che attribuiscono a un potere esterno. Il totem del clan non è che l'immagine della società. La tesi, a nostro giudizio, ha il merito di far vedere la dimensione comunitaria del sacro, ma rischia di ridurlo a un riflesso sociale.

Alla soglia dell'opera di Otto il sacro è dunque già pensato in molti modi: come separazione biblica che rivela e che avvicina, come distinzione tra ciò che appartiene agli dèi e ciò che è inviolabile, come sentimento di dipendenza, come potenza impersonale, come banchetto sacrificale, come riflesso della società. Ciò che manca, secondo l'impostazione di Otto, è una descrizione dell'esperienza del sacro per ciò che essa ha di proprio, senza ridurla a un'altra cosa, alla morale, alla società, alla psicologia. È il compito che Otto assume.

Rudolf Otto: il numinoso

Rudolf Otto (1869-1937), teologo luterano e storico delle religioni, professore a Marburgo, pubblica nel 1917 un libro destinato a diventare un classico: *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e sul suo rapporto con il razionale*. Il successo fu immediato e duraturo, e ha fatto del termine tedesco *das Heilige* una delle parole chiave del pensiero religioso del Novecento. Una tradizione spesso riferita racconta che l'intuizione gli venne durante un viaggio in Marocco, ascoltando in una sinagoga di Mogador la recitazione del triplice canto di santità, *Qadosh, Qadosh, Qadosh*, e avvertendo in esso qualcosa che nessuna teologia razionale gli aveva trasmesso.
La tesi di Otto è semplice da enunciare e radicale nelle conseguenze. La religione contiene un nucleo che non si lascia ridurre né alla ragione né alla morale, e a questo nucleo egli dà il nome di numinoso, dal latino *numen*, potenza divina. Il numinoso è una categoria di interpretazione e di valutazione che esiste soltanto nell'ambito religioso, e insieme uno stato d'animo, che non si può definire in senso stretto, ma soltanto suggerire, richiamando nell'ascoltatore qualcosa che già conosce. Per questo Otto invita il lettore a ricordare il momento più intenso della propria vita religiosa, e aggiunge che chi non riesce a ricordare nulla di simile farà meglio a non proseguire la lettura. È un metodo che dice molto sul suo statuto: la descrizione presuppone un'esperienza e nasce dalla fedeltà ad essa.
Il primo tratto che Otto descrive è ciò che chiama sentimento di creatura: l'esperienza di chi si scopre piccolo, quasi nullo, davanti a ciò che lo supera infinitamente. Egli la trova espressa nel libro della Genesi, dove Abramo, osando parlare con Dio, si riconosce polvere e cenere (Gn 18,27). Non si tratta di una semplice umiltà morale, ma di una percezione di sé in rapporto a un'altra realtà. L'oggetto di questo sentimento è, per Otto, un mistero che si manifesta in due modi che sembrano contrari. Il primo è il *mysterium tremendum*, il mistero che fa tremare, di cui egli scompone gli elementi: il timore reverenziale, la maestà di una potenza assoluta davanti a cui l'io si annulla, l'energia di un'esistenza intensa. Ma il carattere più profondo è quello che chiama il tutt'altro, *das ganz Andere*: il sacro non è semplicemente ciò che non si conosce ancora, ma ciò che è di un altro ordine, incommensurabile con tutto ciò che abitualmente ci circonda. È una distinzione utile, perché impedisce di confondere il sacro con l'ignoto: l'ignoto può essere esplorato e dominato, il tutt'altro no. Il secondo aspetto è il rovescio del primo: il *mysterium fascinans* è il mistero che attira, che incanta, che rapisce. Ciò che fa tremare è anche ciò che si desidera, e chi ne ha il timore non può fare a meno di cercarlo. Nel sacro il respingente e l'attraente convivono senza che si annullino, e proprio questo mescolarsi è il segno della sua singolarità.
Otto non sostiene che il sacro si esaurisca nel numinoso. Nella storia delle religioni, osserva, il numinoso viene progressivamente razionalizzato, cioè espresso in concetti e dottrine, e moralizzato, cioè legato al bene e alla giustizia. Il santo, nella sua accezione piena, è il numinoso arricchito da un contenuto morale: Dio non è soltanto il tremendo, ma anche il giusto e il buono. Otto ritiene però che il nucleo irrazionale rimanga essenziale, e che una religione ridotta a morale e a ragione perda ciò che la distingue.
A nostro giudizio, il merito di Otto è di aver descritto il sacro per ciò che esso ha di proprio, senza spiegarlo con altro, e di aver fornito alla fenomenologia delle religioni un vocabolario ancora oggi in uso. La sua influenza è stata ampia, da Mircea Eliade a Carl Gustav Jung, da Paul Tillich a Martin Heidegger, e anche i critici, come Karl Barth, hanno dovuto confrontarsi con lui. I limiti sono stati però segnalati con insistenza. Il suo approccio privilegia l'esperienza individuale e l'emozione, e trascura la dimensione comunitaria e rituale che Durkheim aveva messo in luce. Risente di un orizzonte protestante e occidentale. E soprattutto, l'enfasi sul tremendo e sul tutt'altro può far apparire la dimensione etica come un'aggiunta tardiva, con il rischio che il sacro, lasciato a se stesso, legittimi forme di sottomissione e di potere. Si può dire che sia l'obiezione che, in modi diversi, riprenderanno Lévinas e Girard.

Dopo Otto: strade aperte

Dopo Otto il sacro è diventato uno dei grandi temi del pensiero del Novecento, affrontato da direzioni molto diverse, dalla fenomenologia alla sociologia, dall'antropologia alla filosofia politica. Se ne indicano quattro.

La prima prosegue la linea fenomenologica. Max Scheler colloca il santo al vertice di una gerarchia di valori, e sostiene che si coglie attraverso atti di amore e si manifesta in modo proprio nelle persone: il sacro non è soltanto un'atmosfera, ma ciò che si dà in un volto. Gerardus van der Leeuw lo descrive come potenza, da comprendere sospendendo ogni giudizio e lasciando parlare i fenomeni. Mircea Eliade ha dato a questa tradizione la formulazione più nota, nel libro *Il sacro e il profano* (1957). Per lui sacro e profano non sono due categorie di oggetti, ma due modi di essere nel mondo. Lo spazio sacro è una rottura nell'omogeneità dello spazio: un luogo si distingue dagli altri e diventa un centro, un asse che unisce la terra al cielo, come una montagna, un albero, il campanile di un villaggio. Il tempo sacro è la festa, che riattualizza il tempo delle origini e ci sottrae alla successione lineare delle ore. Eliade sostiene che l'uomo moderno, pur desacralizzato, conserva un sacro mimetizzato nelle sue nostalgie, nelle sue letture, nei suoi riti di passaggio d'anno; i critici gli hanno rimproverato un'idea essenzialista e astorica del sacro, ma la sua influenza è stata ampia. Roger Caillois, ne *L'uomo e il sacro* (1939), ne fa risaltare l'ambivalenza: un sacro di rispetto, fatto di ordine, di regole e di distanza, e un sacro di trasgressione, che si manifesta nella festa, nell'eccesso, nel sacrificio, come momento in cui la società rompe i propri limiti per rigenerarsi.

La seconda direzione è quella di René Girard, che in *La violenza e il sacro* (1972) offre una lettura incisiva di tale ambivalenza. La sua tesi parte dal desiderio mimetico: gli uomini desiderano ciò che desidera l'altro, e questa imitazione genera rivalità, che nei gruppi può degenerare in una crisi di tutti contro tutti. La crisi si risolve per mezzo di un meccanismo sorprendente: la comunità si volge unanime contro una vittima, il capro espiatorio, la cui uccisione ristabilisce la pace. La vittima appare allora al gruppo come colpevole, perché ha causato il disordine, e come salvatrice, perché ha portato la pace. È questa doppia percezione a generare il sacro, che Girard descrive come violenza trasfigurata. I riti sacrificali riproducono in forma controllata il meccanismo originario, e i miti lo nascondono: il sacro ha dunque una funzione protettiva e una funzione di occultamento. La teoria è stata discussa e criticata per la sua pretesa di universalità, ma offre, a nostro giudizio, una chiave importante per comprendere il rischio che il sacro ricopra la violenza di una sacralità.

La terza direzione è critica verso il sacro stesso. Emmanuel Lévinas ha fatto del passaggio dal sacro al santo il titolo di una raccolta di letture talmudiche (1977). Per lui il sacro è il regno dell'incantesimo, dell'immersione nell'elemento, dell'ebbrezza e della partecipazione, e il suo fascino può servire a legittimare qualsiasi cosa, inclusa la violenza. Il monoteismo biblico, sostiene, rappresenta una forma di disincanto, che toglie al mondo la sua aura sacrale per aprirlo alla responsabilità. Il santo, che in ebraico significa separato, non è il luogo in cui si prova un brivido, ma la persona che si separa per rispondere all'altro. L'ordine che Lévinas rovescia è quello di Otto: prima viene l'etica, e il sacro ha valore soltanto se la serve. Giorgio Agamben ha ripreso la parola *sacer* in una direzione politica con *Homo sacer* (1995). Nell'antico diritto romano esisteva una figura singolare, l'*homo sacer*, un uomo che poteva essere ucciso senza che ciò costituisse un omicidio, ma che non poteva essere sacrificato agli dèi: il segno di una sacralità che consiste nell'esclusione, di una vita nuda, privata di ogni tutela. Agamben vi riconosce il paradigma di molte figure moderne, dai prigionieri dei campi ai rifugiati. Nei saggi di *Profanazioni* (2005) ne ricava la proposta di un gesto opposto: profanare, cioè restituire all'uso comune ciò che era stato separato. Vede nel gioco dei bambini un modello di profanazione, perché toglie alle cose la loro serietà intoccabile e le rende di nuovo utilizzabili. Il sociologo Hans Joas, ne *La sacralità della persona* (2011), propone una lettura quasi opposta, che si inserisce nella storia dei diritti

umani: l'idea che ogni persona abbia una dignità inviolabile sarebbe il risultato di un lungo processo di sacralizzazione della persona, che ha tratto alimento da fonti diverse, tra cui la tradizione cristiana, e che si è manifestato nella reazione, via via più intensa, contro la tortura, la schiavitù, la violenza. In questa prospettiva il sacro non è scomparso nella modernità, ma si è spostato: ciò che oggi non si mette in vendita, e che molti difenderebbero a costo di rischiare, è la persona.
La quarta direzione riguarda il nostro tempo. Roger Bastide ha parlato di un sacro selvaggio, per indicare le manifestazioni sacrali che nascono fuori dalle istituzioni religiose. Ne sono esempi i santuari spontanei che sorgono sul luogo di una tragedia, con i fiori, le candele, i peluche, le fotografie; le curve degli stadi, nelle quali una comunità vive effervescenze simili a quelle che Durkheim descriveva; i concerti, i memoriali, i riti improvvisati di un lutto collettivo. In questi luoghi le persone che si dichiarano estranee a ogni religione si comportano con il rispetto, il silenzio, il gesto rituale tipici del sacro. Lo spazio digitale ha ampliato il fenomeno, con memoriali online, commemorazioni in diretta, pellegrinaggi virtuali, e con la sacralizzazione di figure pubbliche che diventano icone. Resta aperto se queste forme conservino la profondità del sacro o ne siano soltanto un'eco.
Restano tre questioni senza risposta. La prima riguarda la violenza: se il sacro nasce, come sostiene Girard, da un meccanismo di vittimizzazione, è possibile un sacro che non sia legato alla violenza? Lévinas e la tradizione biblica rispondono che sì, a patto di passare dal sacro al santo. La seconda riguarda la secolarizzazione: il sacro è scomparso con l'allentarsi delle religioni istituzionali, oppure si è spostato sulla persona, sulla nazione, sulla memoria, sulla natura, sul consumo? Le risposte divergono, e probabilmente entrambe contengono una parte di verità. La terza riguarda il potere: il sacro conferisce autorità, e l'autorità sacrale è la più difficile da contestare. Come evitare che persone e istituzioni si avvolgano di un'aura che le sottragga al controllo e alla responsabilità? È una questione che, a nostro giudizio, chi lavora in ambienti religiosi è chiamato a porsi con franchezza.

Una premessa dichiarata

Fin qui abbiamo descritto il sacro e ripercorso le letture che ne sono state date. Da qui in poi il discorso poggia su una premessa che non si ricava dalla descrizione e che si dichiara apertamente: la persona è chiamata a riconoscere ciò che non le appartiene e a custodire come inviolabile ciò che ha di fronte, perché in questo riconoscimento si decide la possibilità di non ridurre nessuno e nulla a ciò di cui si dispone. È una premessa personalistica, che si può argomentare in più modi ma non si ricava dalla sola descrizione, e che chi legge può discutere o rifiutare senza incorrere in alcun errore logico. Essa non diventa un invito a sacralizzare istituzioni o ruoli: l'inviolabilità riguarda la persona, non l'aura di chi detiene potere. Chi la rifiuta potrà riconoscere ugualmente la verità di quanto è stato descritto; ma non vedrà più nella forma compiuta del sacro un compito da assumere.

La dimensione teologica: dal sacro al santo

Qui il discorso cambia registro: ciò che segue è una lettura di fede, che i tratti descritti rendono ragionevole senza imporla. Sul piano dell'argomentazione filosofica essa si offre come indizio e non come prova; la sua garanzia propria è l'accoglienza di una parola. Chi legge senza condividere la fede potrà considerare queste pagine come la testimonianza di una tradizione sul modo in cui la struttura descritta è stata compresa. Chi la condivide deve guardarsi da tre fraintendimenti: credere che la santità di Dio protegga da ogni male chi vi si affida, e cadere nel provvidenzialismo; ridurre il sacro a un'esperienza emotiva o alla sacralità della comunità, e cadere nell'immanentismo; usare l'aura del sacro per sottrarsi al controllo e alla responsabilità, e cadere nell'evasione.
La teologia biblica, e il cristianesimo con essa, ha un rapporto singolare con il sacro. Lo riconosce, lo custodisce, ma lo converte. Il capitolo 19 del Levitico si apre con una parola solenne: siate santi, perché

io, il Signore vostro Dio, sono santo. Ci si aspetterebbe una serie di norme rituali. Ciò che segue è invece un elenco di obblighi sociali e morali: lasciare agli indigenti e agli stranieri il margine del campo e le spighe cadute (Lv 19,9-10), non rubare, non mentire, non trattenere il salario del lavoratore, non maledire il sordo né mettere inciampo davanti al cieco, non giudicare con parzialità, non vendicarsi, amare il prossimo come se stessi (Lv 19,18) e lo straniero come se stessi (Lv 19,33-34). La santità di Dio, che è separazione, si traduce per il popolo in un modo di vivere, e il termine che indica ciò che è tagliato fuori dall'uso comune diventa un nome per la giustizia e la misericordia. Vi si può riconoscere, come lettura nostra, il fondamento testuale dell'intuizione di Lévinas.
I profeti portano questo movimento alle sue conseguenze. Isaia riporta le parole di Dio che rifiuta i sacrifici, le feste e le preghiere di un popolo dalle mani piene di sangue, e chiede di cessare di fare il male e di imparare a fare il bene, di cercare la giustizia, di soccorrere l'oppresso, di rendere giustizia all'orfano e di difendere la vedova (Is 1,11-17). Amos dichiara che Dio detesta le feste e le assemblee, e vuole che scorra il diritto come acqua e la giustizia come un torrente perenne (Am 5,21-24). Osea riassume l'idea con una formula che Gesù citerà: voglio l'amore e non il sacrificio (Os 6,6). Geremia, nel celebre discorso presso il Tempio, ammonisce a non confidare nelle parole menzognere che ripetono tempio del Signore, quando poi si opprimono lo straniero, l'orfano e la vedova (Ger 7,1-11). I profeti non negano il sacro: si può dire che lo difendano da chi lo usa per coprire l'ingiustizia.
L'atteggiamento di Gesù verso il sacro ha tutta la complessità di questa tradizione. Quando entra nel Tempio e rovescia i tavoli dei cambiavalute, non sembra voler abolire il sacro, ma proteggerlo dal commercio: quella è una casa di preghiera, dice, e voi ne avete fatto un covo di ladri (Mc 11,15-17). Ricorda che il sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato (Mc 2,27), e più volte cita il profeta Osea, misericordia voglio e non sacrificio (Mt 9,13; 12,7). Alla donna di Samaria dice che verrà l'ora in cui non si adorerà il Padre né su quel monte né a Gerusalemme, ma in spirito e verità (Gv 4,21-24). E parla del proprio corpo come del tempio che sarà distrutto e innalzato in tre giorni (Gv 2,19-21). Alla sua morte, i Vangeli sinottici riferiscono che il velo del Tempio si squarciò in due (Mc 15,38), come se la separazione che custodiva la presenza di Dio fosse stata rimossa, e la lettera agli Ebrei vede in quel velo la carne stessa di Cristo, attraverso cui ci è dischiuso l'accesso (Eb 10,19-20). Per la fede cristiana il luogo sacro per eccellenza non è più un edificio, ma una persona.
Il prologo di Giovanni dice che il Verbo si fece carne e pose la sua tenda in mezzo a noi (Gv 1,14). Se la ierofania di cui parlava Eliade è il manifestarsi del sacro in qualcosa di ordinario, l'incarnazione si può leggere, come lettura nostra, come il caso estremo: Dio si manifesta in un bambino, in un falegname, in un corpo che mangia, dorme, suda e muore. Il cristianesimo ha continuato a meditare questo paradosso. Per esso le cose più comuni, il pane, il vino, l'acqua, l'olio, le mani, diventano segni sacramentali, e la vita ordinaria può essere trasformata in culto: Paolo esorta a offrire i propri corpi come sacrificio vivente, santo, gradito a Dio, che è il culto spirituale (Rm 12,1). Il tempio è ormai la comunità e ogni persona (1Cor 3,16-17; 6,19), e Gesù stesso indica il luogo in cui il sacro lo attende: nell'affamato, nell'assetato, nello straniero, nel malato, nel carcerato (Mt 25,31-46). Per Girard la croce svela ciò che i miti nascondevano: Gesù è una vittima innocente, che non si difende, che perdona, e la sua condanna unanime mostra il meccanismo del capro espiatorio nella sua verità. Una volta rivelato, il meccanismo perde il suo potere di occultamento. Il dibattito teologico su questa lettura è vivo: molti studiosi accolgono l'intuizione sul rovesciamento del meccanismo vittimario, altri ne contestano la lettura del linguaggio sacrificale della tradizione cristiana. In ogni caso il tema è importante per chi educa, come vedremo: dove c'è un capro espiatorio, si può dire che il sacro sia tornato al suo lato oscuro.
Nel Nuovo Testamento *hagioi*, santi, è un nome che Paolo dà ai cristiani in genere: scrive ai santi che sono a Efeso, a Corinto, a Roma. La santità non è l'appannaggio di pochi eccezionali, ma la vocazione di tutti i battezzati, e il Concilio Vaticano II lo ha ribadito parlando della chiamata universale alla santità. Papa Francesco ha parlato dei santi della porta accanto, di persone comuni che vivono con

fedeltà e pazienza il Vangelo nella vita di ogni giorno. Anche l'invito che nella liturgia bizantina precede la comunione, le cose sante ai santi, dice che ciò che è santo è offerto a coloro che sono chiamati a diventarlo. La tradizione salesiana ha dato alla santità un volto giovane. Secondo la biografia che don Bosco scrisse di Domenico Savio, il ragazzo avrebbe fatto consistere la santità nello stare molto allegri. È una frase che può sorprendere, e che indica quanto sia lontana da questa tradizione l'idea di una santità cupa e separata.
Anche chi non condivide la fede può riconoscere, nella descrizione fatta, un indizio: il sacro si presenta con un'autorità che precede la credenza, e questo lascia aperta la domanda su che cosa fondi una simile autorità. Non pretendiamo di rispondervi con gli strumenti della descrizione.

Per chi educa: la soglia, il rito, la persona

Chi educa i giovani si trova davanti al sacro in tre modi. Lo incontra come dimensione da far scoprire, perché i ragazzi hanno spesso perduto il linguaggio con cui un luogo, un tempo, un rito possono parlare. Lo incontra come ambito da proteggere dagli abusi, perché la sacralità, quando copre l'ingiustizia, diventa uno strumento di potere. E lo incontra, in modo più sorprendente, come qualità della persona stessa, che, secondo la premessa dichiarata sopra, è la prima cosa sacra con cui ha a che fare. Quanto segue non è una deduzione dalla descrizione: dalla struttura di un fenomeno non si ricava, da sola, il modo di accompagnare qualcuno. È una scelta di prudenza, maturata nella pratica educativa e sempre da riprendere alla prova della pratica, che muove dalla descrizione e dalla premessa antropologica dichiarata sopra. Il principio che la regge è una convinzione da cui si parte: i giovani imparano a rispettare ciò che è sacro vedendo come lo trattano gli adulti, e imparano a non abusarne vedendo che gli adulti non ne abusano. Le indicazioni che ne nascono sono sette.
1. **Il sacro si avverte prima di essere compreso, nel corpo e sulla soglia.** Si curano le soglie e i gesti, entrare, sostare, tacere, togliersi qualcosa, perché il corpo educa prima delle parole.
2. **Il sacro separa un luogo, un tempo, una persona.** Si offrono luoghi e tempi distinti dal resto, che non siano usati per altro e che non vengano invasi dalla fretta.
3. **Il sacro ha un'autorità che precede la credenza.** Si insegna il rispetto dei luoghi e dei riti altrui, anche a chi non crede, come forma di educazione alla convivenza.
4. **Il rito è la grammatica del sacro e segna i passaggi.** Si accompagnano le soglie della crescita con riti dotati di significato, perché i giovani non debbano inventarne di rischiosi.
5. **Il sacro può proteggere ma anche coprire.** Si vigila perché nessuna aura religiosa serva a nascondere abusi o a sottrarre qualcuno al controllo e alla responsabilità.
6. **Secondo Girard, il sacro può produrre vittime.** Si riconosce e si disinnesca la dinamica del capro espiatorio nel gruppo, restituendo il volto alla persona esclusa.
7. **Nella lettura biblica e di Lévinas, il santo trasforma il sacro in un compito etico.** Si educa a riconoscere la sacralità della persona e a tradurre il sentimento del sacro in attenzione ai fragili.

Il primo compito è educare alla soglia. Non si tratta di imporre una credenza, ma di far scoprire che esistono luoghi e momenti che chiedono un contegno diverso. Un educatore che, entrando con un gruppo in una chiesa, in un cimitero, in un memoriale, rallenta, abbassa la voce e invita al silenzio, può fare più di molte spiegazioni. Un angolo di raccoglimento nell'oratorio, una stanza del silenzio nella scuola, una candela che si accende all'inizio di un incontro sono segni modesti e potenti. Vi si aggiunge una dimensione di convivenza: insegnare a rispettare il sacro degli altri, quello dei credenti di altre religioni come quello di chi onora una memoria, è, nella scelta pedagogica qui proposta, un gesto di cittadinanza matura, anche per chi non condivide quella fede.
Il secondo compito riguarda i riti di passaggio. Arnold van Gennep ha sostenuto, nel 1909, che i riti di passaggio hanno una struttura in tre momenti: la separazione dalla condizione precedente, un periodo di margine nel quale non si è più ciò che si era e non si è ancora ciò che si diventerà, e il reinserimento

nella comunità con un nuovo statuto. Victor Turner ha chiamato liminalità la fase di mezzo, e ha osservato che in essa nascono legami particolarmente intensi. Le società tradizionali avevano iniziazioni per l'adolescenza. Le nostre ne hanno poche, e molti giovani se ne inventano di proprie, spesso rischiose: sfide, eccessi, prove di coraggio. Un'educazione attenta può offrire passaggi che abbiano la stessa struttura e un contenuto buono, come un cammino a piedi di più giorni, una notte di veglia, un campo di servizio, la consegna di una responsabilità, la cresima vissuta come soglia, con un momento di distacco, una prova, e un ritorno riconosciuto dalla comunità.

Il terzo compito è custodire la sacralità della persona. La prima cosa sacra con cui l'educatore ha a che fare è il giovane stesso, la cui dignità non si negozia. Se ne possono trarre gesti concreti: non umiliare, non esporre alla vergogna, non violare la riservatezza, trattare con rispetto ciò che il ragazzo mostra e ciò che nasconde. La cultura digitale rende questa attenzione urgente, perché l'immagine di una persona può essere diffusa, deformata, derisa in pochi istanti. Condividere una fotografia intima, o l'immagine di un compagno in un momento di debolezza, è una forma di profanazione, particolarmente dolorosa, perché tratta una persona come un oggetto a disposizione. Educare a riconoscere questa gravità è educare al sacro.

Il quarto compito è riconoscere il capro espiatorio. In ogni gruppo si accumulano tensioni, e può accadere che il gruppo si ricompatti contro qualcuno: il diverso, il debole, quello che non si adegua. L'unanimità contro di lui produce un sollievo, e il gruppo ha l'impressione di essere guarito. È il meccanismo che Girard descrive, e può essere all'opera tra i banchi di scuola come nei luoghi più solenni. I segni sono riconoscibili: tutti sono d'accordo molto in fretta, la vittima viene accusata di essere la causa del malessere comune, nessuno ricorda come sia cominciata. L'educatore può interromperlo in modi semplici: rendere di nuovo visibile il volto della persona esclusa, rompere l'unanimità con una voce diversa, proteggere chi è colpito, e aiutare il gruppo a vedere ciò che sta facendo, senza ridurre il discorso alla punizione dei persecutori.

Il quinto compito riguarda l'abuso del sacro, e merita la massima franchezza. L'aura che circonda un sacerdote, un educatore religioso, un leader carismatico può far tacere chi subisce, impedire di dubitare, ostacolare i controlli. La storia recente delle istituzioni religiose ha mostrato con dolore quanto ciò sia accaduto. Perciò ogni autorità connessa al sacro, nella scelta che qui si propone, deve accettare di essere trasparente: protocolli di tutela condivisi, mai segreti con i minori, responsabilità verificabili, ascolto effettivo delle segnalazioni. La santità non si misura dall'aura, ma dai frutti, come ricorda il Vangelo (Mt 7,16-20). Ed è salutare, qui, quel gesto di profanazione di cui parlava Agamben: togliere a una persona l'aureola che la protegge dal controllo, ricordare che il suo ruolo è un servizio e non un privilegio, restituire il suo potere all'uso comune.

Il compito finale è aiutare i giovani a passare dal sacro al santo. Non basta il brivido dell'emozione, per quanto prezioso: occorre che il sentimento del sacro diventi attenzione ai fragili, fedeltà, servizio. Ed è bene ricordare, con la tradizione salesiana, che la santità a cui si educa non è cupa. Può essere allegra, accessibile, ordinaria, come lo è la santità della porta accanto.

La soglia, di nuovo

Torniamo sul sagrato. Fuori il rumore è ricominciato, e la classe si disperde tra i banchi del mercato. Il ragazzo si rimette il berretto, poi si avvicina all'insegnante e dice, quasi per sgombrare il campo da un equivoco, che non crede ancora, e che non è cambiato niente. L'insegnante annuisce. Gli risponde che non gli aveva chiesto di credere: le bastava che avesse visto la soglia. Il ragazzo ci pensa un momento, poi si stringe nelle spalle, e va a raggiungere gli altri. È probabile che non ricordi nulla di quella visita, tra qualche anno, salvo forse la sensazione della pietra fresca e il gesto della mano che toglie il berretto. Altri finali sono possibili, e appartengono anch'essi alla fenomenologia del sacro: il ragazzo non si toglie il berretto e ride; o lo toglie per imitazione e lo rimette subito; o l'insegnante lo richiama con un

rimprovero e il gesto si trasforma in obbligo. In ciascun caso la soglia resta ciò che è: qualcosa che si può riconoscere o ignorare, e che nessuno può imporre senza trasformarla in costrizione.
Che cosa resta di questo itinerario? Il sacro è ciò che si separa, e che chiede di essere trattato in modo diverso: si avverte nel corpo prima che nel pensiero, ha un'autorità che precede la credenza, si dà in luoghi, tempi, oggetti e persone, e ha nel rito la sua grammatica. Otto lo ha descritto come mistero tremendo e affascinante, il tutt'altro che fa tremare e attira. Durkheim ne ha proposto la radice comunitaria, Eliade le forme in cui si manifesta nello spazio e nel tempo, Caillois la sua ambivalenza, Girard il suo legame oscuro con la violenza e con il capro espiatorio. Lévinas ha chiesto di passare dal sacro al santo, Agamben di restituire all'uso comune ciò che è stato sottratto, Joas di riconoscere nella persona il luogo in cui il sacro continua a vivere. La tradizione biblica, nella lettura di fede qui proposta, ha custodito e convertito il sacro: dal roveto al Levitico, dai profeti alla croce, ha fatto della santità una vocazione di giustizia e di misericordia, e di ogni persona un tempio. La pedagogia ne trae una proposta articolata, che è una scelta e non una deduzione: educare alla soglia, accompagnare i passaggi, custodire la dignità della persona, riconoscere il capro espiatorio, vigilare sull'abuso del sacro, e condurre dal brivido al servizio.
Promettere, perdonare, prestare attenzione, custodire un mistero, prendersi cura e donare hanno in comune qualcosa che il sacro nomina con più nettezza: la persona non è ciò di cui si dispone. Si può leggere, come lettura nostra, che il sacro dica ciò che nessuno può possedere, vendere, usare, e custodisca in questo modo le altre dimensioni. Se si accoglie la premessa dichiarata sopra, non si rompe a cuor leggero una promessa, perché si ha davanti qualcuno che conta su di noi. Non si trattiene il perdono, perché la persona vale più dei suoi atti. Non si dà un'attenzione distratta, né si riduce un mistero a un problema, né si lascia senza cura chi ne ha bisogno, né si trattiene un dono, perché ciò che si ha di fronte è inviolabile. Togliersi il berretto sulla soglia è il gesto più semplice con cui si dice che qui c'è qualcosa che non ci appartiene e che ci è affidato. La soglia chiede silenzio, e in quel silenzio, se lo si ascolta, si può sentire il volto dell'altro.

Riferimenti principali

- Otto: *Das Heilige* (1917); Söderblom: *Das Werden des Gottesglaubens* (1916); Schleiermacher: *Über die Religion* (1799), *Der christliche Glaube* (1821-1822).
- Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912); Hubert e Mauss: *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899); Robertson Smith: *Lectures on the Religion of the Semites* (1889); Codrington: *The Melanesians* (1891); Marett: *The Threshold of Religion* (1909); Frazer: *The Golden Bough* (1890).
- Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913-1916); van der Leeuw: *Phänomenologie der Religion* (1933); Eliade: *Das Heilige und das Profane* (1957); Caillois: *L'homme et le sacré* (1939); Bastide: *Le sacré sauvage* (1975).
- Girard: *La violence et le sacré* (1972), *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), *Le bouc émissaire* (1982).
- Lévinas: *Du sacré au saint* (1977); Agamben: *Homo sacer* (1995), *Profanazioni* (2005); Joas: *Die Sakralität der Person* (2011); Benveniste: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (1969).
- van Gennep: *Les rites de passage* (1909); Turner: *The Ritual Process* (1969).
- Concilio Vaticano II: *Lumen gentium*, capitolo V; Francesco: *Gaudete et exsultate* (2018); Giovanni Bosco: *Vita del giovanetto Savio Domenico* (1859).