



## Il sacrificio dal sacro alla desacralizzazione

### From the sacrifice of the sacred to the desecration

Angela Ales Bello

Pontificia Università Lateranense  
Italia

#### Riassunto

L'articolo sviluppa l'analisi del sacro nella prospettiva fenomenologica ed in seguito delinea le caratteristiche della fenomenologia della religione; mostra l'importanza di questo campo per l'antropologia fenomenologica contemporanea. Distingue tra il sacro e il religioso e nella seconda parte affronta la tematica del sacrificio e le sue dimensioni hiletica e noetica. Mette in luce la necessità di tali dimensioni mostrando che nel mondo contemporaneo, il fatto che l'accento ricada appena sulla dimensione noetica, conduca alla desacralizzazione. Astrazione teorica assoluta e relativismo assoluto sono i due poli tra cui si colloca la cultura occidentale contemporanea e ciò ha fatto sì che il sacro sparisce, per lo meno in apparenza.

**Parole-chiave:** sacro; sacrificio; fenomenologia della religione

#### Abstract

The article approaches the analysis of the sacred in a phenomenological perspective and then presents the characteristics of the phenomenology of the religion, showing the importance of this field to the contemporary anthropological phenomenology. It distinguishes the sacred and the religious and in the second part approaches the theme of the sacrifice and its hyletic and noetic dimension. It discusses the need of these two dimensions, showing that in the contemporary world the emphasis only in the noetic dimension conducted into a desecration. Absolute theoretical abstraction and absolute relativism are two poles; between them is the contemporary occidental culture. This situation involved the sacred until made it disappear, at least apparently.

**Keywords:** sacred; sacrifice; phenomenology of the religion

L'etimologia della parola latina *sacrificium* è rivelativa del significato di un atto che possiede una sua specificità. E' opportuno, pertanto, movendo dal termine risalire alla descrizione del fenomeno che tale termine indica. Si tratta di *sacra facere*, cioè compiere azioni sacre. Le azioni compiute dagli esseri umani, infatti, hanno caratteristiche specifiche diverse, che possono essere indagate nella loro specificità, cioè rispetto al loro senso. Compiere un'azione significa introdurre in modo tangibile qualcosa di nuovo nel mondo, anche se "tangibile" in questo caso non deve essere inteso in senso letterale, ma molto ampiamente, come coinvolgente qualsiasi capacità umana, non solo quella sensibile, che colga la novità introdotta dall'azione.

Se l'azione rappresenta un *novum*, che cosa è la sacralità che caratterizza un'azione che introduce qualcosa che non c'era prima e che indica la presenza di un *facere* specifico? Che cosa s'intende con *sacer*?

E' importante, allora, in primo luogo, procedere ad un'indagine sul sacro.

#### Che cosa è il "sacer"?

Non è possibile dare una risposta concisa a questa domanda, perché per delimitare il territorio del sacro è necessario compiere una doppia indagine antropologica: quella riguardante l'essere umano nella sua struttura essenziale e quella storica che lo analizza in quanto essere che si trasforma nel tempo. Proprio tale duplicità ha spinto nel corso delle epoche e nelle diverse culture a sottolineare ora un aspetto, quello relativo al rilevamento dell'invariante, oppure l'altro aspetto, quello riguardante le diverse espressioni culturali nel succedersi delle loro configurazioni. Ciò è diventato drammatico



nella cultura occidentale, nella quale si è generata, sia diacronicamente sia sincronicamente, un'aspra contrapposizione fra le due prospettive.

Se si esaminano, però, fenomeni particolari – e, d'altra parte, ci troviamo sempre di fronte a fenomeni particolari, infatti, l'universale in quanto tale non si incontra concretamente – ci rendiamo conto che la loro particolarità può essere compresa solo alla luce di un senso che è rintracciabile in altri fenomeni dello stesso tipo e che, quindi, rispetto alla particolarità assume il valore di universalità. Da Platone a Edmund Husserl, passando attraverso il pensiero medievale, – per rimanere nella nostra cultura – il rilevamento di un senso presente nella particolarità che la supera e la inverte con diverse sfumature e accentuazioni è stato spesso messo in evidenza. Chi si è opposto a questa visione della realtà lo ha fatto soprattutto per timore che si violassero i diritti della particolarità, istanza validissima che, se condotta alle sue ultime conseguenze, rischia, però, di generare una frammentazione priva di senso.

Husserl, il quale aveva proposto come primo passo del suo metodo fenomenologico la "riduzione all'essenza", respinge nelle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (2002) l'accusa di platonismo, non negando, tuttavia, di essere dalla parte di Platone, anzi difendendo il pensatore greco – pur non essendo egli un platonico in senso proprio – e lanciando ai suoi avversari l'accusa di cecità, cioè di essere coloro che "non vedono le idee" o le essenze, come egli preferiva esprimersi (1). Attraverso l'essenza è possibile, infatti, cogliere, anche in un solo elemento particolare, il suo senso, riconoscendola come qualcosa diificante, come, si potrebbe dire, "universale concreto".

Questa breve premessa consente di sottolineare l'importanza sia della particolarità sia dell'universalità senza perdere di vista l'obiettivo primario, cioè la definizione del sacro.

Poiché ci troviamo di fronte a manifestazioni storiche del sacro, desideriamo capire perché le definiamo sacre e siamo sospinti, in tal modo, verso la necessità di comprendere il sacro nella sua essenza.

A quali discipline, in cui si è diviso il sapere nella cultura occidentale, possiamo fare riferimento perché ci accompagnino in questo percorso di ricerca? All'antropologia culturale? Alla storia? alla filosofia?

Esaminiamole partitamene.

Ognuna di esse, da sola, non riesce a soddisfare la comprensione del particolare e dell'universale. La filosofia tende all'universalità – anche se in alcuni casi nega il valore di essa –, l'antropologia culturale e la storia sembrano tendere alla particolarità. Dico "sembrano" perché, in ogni caso, compiono operazioni, per lo meno, di generalizzazione che rivelano l'impossibilità di procedere ad una descrizione senza criteri di orientamento che superano la particolarità. Questo è ciò che osserva anche Husserl nei confronti delle scienze empiriche, le quali, a suo avviso, usano concetti universali (2).

Nell'ambito della filosofia il metodo fenomenologico, che pure tende a mettere in evidenza l'universalità, si presenta idoneo a cogliere il rapporto fra i fenomeni nella loro particolarità e il loro senso. Si può osservare che, in quanto impostazione filosofica, la fenomenologia classica rimane ancorata ad una teorizzazione di questa possibilità, ma apre la via, e questo era il suo intento, ad un'applicazione del metodo nei diversi campi del sapere. Si tratta di soddisfare l'esigenza di comprendere la genesi e la struttura delle stesse scienze, e di analizzare i concetti fondamentali che esse utilizzano, creando un circolo virtuoso fra filosofia, intesa come ricerca del senso, e discipline particolari. Ma si tratta anche di procedere oltre un semplice accordo, di far nascere nuovi tipi d'indagine che vivono al confine e che si nutrono dell'apporto dei risultati di diverse scienze, così come si sono configurate dall'età moderna.

### **a. La fenomenologia della religione**

Sto cercando, attraverso questa disamina, di chiarire il senso della "fenomenologia della religione", quella disciplina che si pone al confine fra filosofia fenomenologica e storia delle religioni, così come è stata elaborata in modo specifico da Gerardus Van der Leeuw. I fenomeni, sui quali egli indaga, sono rilevati dal ricercatore attraverso un'indagine storica eccezionalmente approfondita che ricopre tutte le espressioni religiose sia nella



dimensione diacronica sia in quella sincronica. Ma il metodo attraverso il quale si coglie il senso dei fenomeni stessi è quello elaborato da Husserl, con un'apertura interessante anche nei confronti dell'ermeneutica di Dilthey (Van der Leuw, 1956/1992) (3).

L'impostazione storico-teoretica di Van der Leeuw rappresenta una pista ricca di possibilità che ho seguito in alcune mie indagini, accogliendo anche i risultati di un'altra disciplina, l'antropologia culturale (4). Quest'ultima fornisce, infatti, dati importanti per la comprensione delle espressioni culturali dei popoli, in particolare di quelli che manifestano forti legami con l'arcaicità.

L'analisi del fenomenologo olandese consente di "mostrare" quale sia l'essenza del fenomeno sacrale-religioso, riconducendolo emblematicamente alla nozione di "mana" presente nella cultura melanesiana, con la sua pluralità di significati, che ruotano tutti intorno alla nozione di "Potenza", sotto la quale si può raccogliere la pluralità dei sensi di quel termine.

E' impossibile anche solo accennare ad un'analisi comparativa di questa nozione all'interno delle diverse culture. Per compiere tale indagine, come d'altra parte lo stesso Van der Leeuw indica, è necessario aggiungere un'altra prospettiva di indagine, quella relativa alla dimensione linguistica nel doppio versante della semiotica e della semantica. Come è noto, in questa direzione incontriamo le ricerche di Émile Benveniste (1974), le quali, per essere veramente comprese, avrebbero bisogno di essere supportate da studi di glottologia comparata, che, riguardo al termine "sacro", coinvolgono una vasta area semantica che si estende alle lingue autoctone e a quelle indoeuropee dell'area europea e mediorientale.

Dal punto di vista semiotico-semantico si può ricavare che le parole di diversa origine e radice riferentesi a quel territorio che ora definiamo "sacro", colgono due ambiti, quello relativo all'essere umano che si mette in rapporto ad "altro", e quello che concerne la specificazione di ciò che è "altro". Certamente notiamo, come si vedrà meglio in seguito, che si delineano diverse visioni del mondo.

L'analisi dei termini adoperati disvela, infatti, come si configura collettivamente il rapporto sopra indicato fra l'essere umano e il sacro.

Se esaminiamo emblematicamente il territorio semantico greco e latino, notiamo già una differenza interessante. La radice latina *sak*, dalla quale nasce la parola *sacer* è alla base dell'aggettivo italico *sakri*, il cui senso di delinea più chiaramente se correlato a *sanctus*. Mentre *sacer* è ciò che è in relazione con il divino - per usare un nostro modo di esprimere la cosa -, *sanctus*, pur provenendo dalla stessa radice, mantiene, piuttosto, il senso del verbo dal quale deriva, *sancire*, operazione umana di stabilire i limiti e i confini di ciò che è *sacer* e di comminare una pena per la trasgressione. Benveniste osserva che spesso i termini subiscono un'alterazione di senso, ciò accade per il valore originario di *sacer* che si trasferisce a *sanctus*, indicando ciò che è in contatto con il mondo del divino e non più ciò che lo delimita (Benveniste, 1974, p. 191).

Lo stesso processo di differenziazione tra la cosa "in sé", *sacer* - che è separato territorialmente e, perciò, lascia fuori il "profano" - e l'atteggiamento umano dello "stare lontani per rispettarlo" e, quindi, dell'isolamento da ogni contatto, che è in origine il *sanctus*, si trova nei termini greci, *hieros* e *hagios*.

Essi derivano da sanscrito *isirah*, aggettivo vedico che ha un significato specifico, indica il vigore, la vivacità, la forza, la potenza. *Hieros*, che deriva da questa radice, si riferisce a qualcosa che ha queste caratteristiche in modo emblematico, per usare la parola latina è "sacro", ma in un senso originariamente diverso. In latino il *sacer* è ciò che ha un dominio proprio e separato, in greco lo *hieros* è ciò che dà una qualificazione al divino: vivo, vigoroso, potente; si specifica, perciò, nella lingua greca la connotazione del divino. Mentre il latino *sacer* indica qualcosa di diverso dalla dimensione umana e, quindi, di misterioso, il greco *hieros* dà una specificazione ulteriore, che è condivisa anche da altre aree semantiche, come quelle dell'avestico, *spenta* e anche del ruinico *hailig* - dal quale deriva il germanico *heilig* - e il gotico *hails*. Il termine *hagios* può essere avvicinato al latino *sanctus*, che indica l'azione di difendere il sacro da ogni violazione, ma assume in seguito anche un volere positivo, quello di rendere culto a dio con qualcosa (Benveniste, 1974, p. 205).



In ogni caso, Benveniste osserva che esiste in molte lingue una doppia espressione, distinta in ognuna di esse, che indica i due aspetti complementari. In latino: *sacer* e *sanctus*; in greco: *hieros* e *hagios*; nell'avestico: *spenta* e *yaoždāta*.

Si può notare, inoltre, che spesso dalla parte oggettiva della designazione, per individuare ciò che sta "oltre", che è diverso dall'essere umano, si usano espressioni che indicano, ciò che è vivo, potente, attivo. Sono i latini che danno un doppio significato al territorio del sacro, intendendolo anche come ciò che suscita orrore, ma, in ogni caso, esso è qualcosa che si manifesta con una sua potenza, benché malefica. Dalla parte soggettiva, si tratta di designare di volta in volta la modalità di approccio, di reverenza, di paura, di rispettosa distanza. In ogni caso emerge, se si procede ad un'analisi fenomenologica, sempre ad una correlazione fra il "fedele" e qualcosa che lo supera e lo riempie con la sua potenza.

Queste brevi incursioni nel campo della semantica, utile strumento per la comprensione storica delle religioni, mostrano che al fondo dell'esperienza sacrale-religiosa si trova la presenza di un'apertura personale-collettiva verso la Potenza che dà senso alle cose e alla vita umana, che ha consentito lo sviluppo delle civiltà sul piano dell'immanenza e la fiducia in una salvezza meta-storica, anche se variamente rappresentata, nella dimensione della verticalità.

Il rapporto con la Potenza si articola in modalità diverse che coinvolgono la complessità dell'essere umano nelle sue stratificazioni. Se si vuole, allora, cogliere in modo più approfondito il rapporto fra gli esseri umani e le diverse configurazioni della Potenza, è necessario completare l'indagine della fenomenologia della religione con una fenomenologia antropologica. Ed è proprio la complessità dell'essere umano stesso che consente di comprendere le differenti manifestazioni del sacro e del religioso, nella molteplicità delle loro "figure", per usare il linguaggio di Van der Leeuw, pur nella presenza di un nucleo unitario e di tipologie ricorrenti.

La distinzione fra sacro e religioso sembra già adombrata nella distinzione a livello linguistico fra *hieros* (*isirah*) e *theios* nella lingua greca e *sacer* e *diuinus* nella lingua latina; ma procediamo per gradi, anche è necessario compiere un salto storico di notevoli dimensioni.

## **b. L'antropologia fenomenologica**

Nella situazione culturale contemporanea chi cerca di comprendere il sacro ponendosi dal punto di vista dell'essere umano sceglie per lo più la via psicologica, sia in senso positivo sia in senso negativo. L'apertura al sacro, esaminata dal punto di vista dell'essere umano, può essere considerata illusoria, come il segno di una debolezza, di un'esigenza di rassicurazione e, quindi, eliminabile, se si trovano opportune fonti sostitutive, che è opportuno cercare, oppure come un prodotto dell'immaginazione, della funzione simbolica, e quindi ineliminabile, anzi da accettare. In ogni caso, non si tratta di domandarsi se ciò che è sacro esista in se stesso, abbia una sua consistenza, ma quali siano i meccanismi psichici che si trovano alla base della sua formulazione.

Si può notare che, se è valido operare lo spostamento dal punto di vista dell'oggetto, ciò che è sacro, al soggetto che lo sperimenta, proprio per comprendere meglio quale sia il suo senso per l'essere umano, meno convincente è la sua riduzione al piano puramente psichico, che costituisce solo un aspetto della complessa costituzione umana.

Tale complessità è stata descritta in modo essenziale dai fenomenologi "classici", Edmund Husserl, Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius. I primi due pensatori la raggiungono attraverso l'analisi degli *Erlebnisse*, messi in evidenza dopo la riduzione trascendentale. Fondamentale in questa direzione è il secondo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (1976/2002) di Husserl e le opere giovanili di Edith Stein che sviluppano le indagini contenute in quel libro (5). Anche Conrad-Martius, pur utilizzando solo la riduzione eidetica, descrive l'essere umano come stratificato in dimensioni che riguardano il corpo, il legame fra il corpo e la psiche, la psiche e lo spirito, dimensioni che non sono riducibile le une alle altre. Si tratta, anche in questo caso, di cogliere la relazione fra unità e molteplicità (6).



Husserl rintraccia l'elemento unitario nell'io come centro di funzioni, di coordinamento e di permanenza rispetto ai vissuti coscienziali. La Stein, ritenendo che tutto ciò sia la spia di una struttura che può essere letta metafisicamente, individua un nucleo identitario della persona umana.

Se ci si chiede se l'individuazione del nucleo sia fenomenologicamente giustificabile, credo che si possa procedere ad un ulteriore approfondimento attraverso la scoperta del rapporto fra la funzione dell'io e del sé (Stein, 2000). Si può affermare che sia proprio la presenza dell'io, come momento di consapevolezza, e quella del sé, come il sentire profondo di un'unità che accompagna il fluire degli *Erlebnisse*, quindi, l'unità del flusso, che consente di delineare un'esperienza di unità.

Il centro unitario, è riconosciuto, in tal modo, come *Kern* "nucleo". Seguiamo le analisi di Edith Stein (2003). Anche in questo caso il riconoscimento di una struttura universale non rimane qualcosa di astratto, ma è in funzione della comprensione della singolarità. Se ogni essere umano ha la capacità di conoscere intellettualmente e di volere – e questo è colto attraverso l'analisi dei vissuti coscienziali – l'ampiezza, la profondità, la forza che caratterizza i singoli è assolutamente personale e variabile. Le tre caratteristiche definiscono la possibilità di conoscere riguardo all'estensione e alla penetrazione e la capacità di reazione volontaria e sono la spia dell'attività spirituale che è la parte più specificamente umana, il modo d'essere superiore dell'essere umano in quanto essere spirituale, la parte "superiore" del nucleo, cioè della "misura d'essere qualificata" di ognuno (Stein, 2003, p. 206). Certamente la persona ha bisogno anche del corpo e della psiche per esprimersi nella sua globalità, ma le attività intellettuali-volontarie sono quelle qualificanti. Esse possono anche rimanere ad uno stadio potenziale e non esplicarsi mai, oppure limitatamente, in ogni caso appartengono sempre alla singolarità e ne esprimono la struttura profonda, il nucleo, appunto.

Ci si può domandare se ciò che è definito come "nucleo" possa essere considerato una specificazione e un approfondimento di ciò che Agostino d'Ippona ha chiamato "interiorità". L'analisi fenomenologica husserliana scava ancora più a fondo nella costituzione del soggetto umano, mettendo in evidenza la genesi del soggetto stesso nella sua prima distinzione a livello antepredicativo nei confronti dell'oggetto, come Husserl mette in evidenza nelle *Analisi della sintesi passiva* (Husserl, 1973/1993), attraverso un cammino regressivo che, giunto al fondo della costituzione dell'essere umano, consente di risalire per cogliere insieme l'unità e la complessità della struttura umana. Unità che è segnata dalla presenza del nucleo intorno al quale si addensano le dimensioni del corpo, della psiche e dello spirito.

Cercando di comprendere e di approfondire le indicazioni dei fenomenologi, ritengo che si possa affermare che il nucleo, che può essere inteso come il sé, è scoperto a livello intellettuale attraverso l'io, anzi l'io è il riflesso intellettuale-spirituale del nucleo stesso. L'io è il momento della consapevolezza che si sposta da un punto all'altro della complessa struttura umana, accompagnando le esperienze vissute e dichiarandole come "proprie".

Fra le diverse esperienze vissute Husserl individua alcune correnti di coscienza che dimostrano l'apertura dell'essere umano verso un principio unitario che lo trascende (7).

Ci si può chiedere di che cosa siano "specchio" le correnti di coscienza che consentono l'apertura verso tale principio unitario. L'analisi della soggettività nella sua dimensione immanente non impedisce, anzi rivela, la non chiusura del soggetto in se stesso. Da dove proviene l'aspirazione all'unità se non dall'unità stessa, presente nell'essere umano? (8).

Ma il cammino non è diretto, sono necessarie soste attraverso le quali si configurano esperienze corporee, psichiche e spirituali rivelative, da un lato, del nucleo e, dall'altro, della fonte stessa dell'unità del nucleo; è attraverso queste soste che si configura il sacro e il religioso.

### **Sacro e religioso**

Sulla base delle indagini che ho condotto in altri momenti della mia ricerca, ritengo che si possa indicare la differenza fra sacro e religioso, intendendo quest'ultimo come un "sacro complesso" (9). Considero la sacralità come il territorio più ampio e indistinto di apertura ad "altro" e la religione come una specificazione in una direzione che cercherò di indicare.



È chiaro che questa partizione può essere considerata arbitraria o convenzionale, ma usando due termini presenti nel linguaggio consolidato culturalmente, il mio intento è di individuare due modalità di relazione fra l'essere umano e "altro" da sé.

Le due modalità fanno riferimento non solo alla complessità dell'essere umano indicata sotto il profilo antropologico, ma anche ad un altro rilevamento fenomenologico che riguarda l'approfondimento dell'analisi degli *Erlebnisse*, rispetto ai quali si pone in evidenza il rapporto fra hyletica e noetica.

La hyletica è particolarmente connessa con la dimensione psichico-corporea; si tratta della sfera della sensibilità, rilevata da Husserl a livello delle sintesi passive, che coinvolge la dimensione percettiva e quella relativa ai vissuti psichici (Ales Bello, 1998). Un particolare colore che suscita un senso di benessere o malessere, colti consciamente attraverso il "vivere" tali esperienze. Certamente anche la sfera cognitiva, noetica è implicata, ma, in alcuni casi, è proprio la dimensione hyletica che comanda quella noetica, tuttavia può accadere anche l'inverso (Ales Bello, 2005).

Che cosa a che fare tutto ciò con il sacro e il religioso?

Si è indicata la presenza di un'Alterità che trascende e che determina l'apertura dell'essere umano verso "altro" già presente nel nucleo; è chiaro che tale presenza si manifesta attraverso la complessità dell'essere umano, si potrebbe dire che "passa" attraverso la sfera hyletica e quella noetica che sono sempre presenti, ma con dosaggi diversi secondo le diverse culture. Maggiormente incisiva è nelle culture arcaiche la configurazione hyletica del sacro, maggiormente presente l'influsso della dimensione noetica nelle culture a noi più vicine, in particolare in quelle in cui il monoteismo si è affermato. In tal caso si può indicare questa seconda modalità espressiva come "religiosa". Tuttavia il momento hyletico è sempre attivo e non viene mai meno (Ales Bello, 2007).

### **Che cosa è il sacrificio?**

Ciò che è stato detto finora costituisce una premessa, nella quale in ogni caso fornisco solo alcuni risultati delle mie indagini, senza giustificarli teoricamente nei passaggi indispensabili per raggiungerli (10). Tale premessa mi sembra necessaria per collocare il punto di vista da me assunto nella lettura del fenomeno del "sacri-ficium". Espungo subito la mia tesi di fondo che cercherò di mostrare nelle sue articolazioni.

Se la Potenza è, in fondo, la cosa più importante per gli esseri umani e se gli esseri umani manifestano se stessi attraverso le loro azioni, essi vogliono compiere azioni che rivelano il loro legame con qualcosa che li supera e li sostiene e che, di volta in volta, si chiama *mana* o *sacer*, per citare solo due fra i termini sopra indicati appartenenti a culture tanto lontane, ma riferentesi allo stesso "oggetto".

Queste azioni non possono essere azioni "anonime", debbono essere azioni eccezionali, anzi si può rovesciare il punto di vista: anche le azioni quotidiane per essere valide e per avere successo debbono essere fatte invocando la protezione della Potenza. Alla Potenza spetta, quindi, ciò che è più importante. Tutto ruota, allora, sul "valore" di ciò che si offre. Proprio l'indagine sul valore consente anche di distinguere la generica "offerta" e il sacrificio in senso proprio. La differenza consiste, appunto, nel valore dell'offerta: il sacrificio è l'offerta di ciò che vale di più.

L'indagine si mostra, pertanto, complessa; si tratta di rintracciare quali siano i criteri per giudicare ciò che vale e di capire in quale "visione del mondo" si iscrivano i valori in base ai quali si giudica. La qualità del sacrificio si giustifica sulla base di ciò che è sacrificato.

Tutto ciò non è detto attraverso una riflessione teorica astratta, ma tale riflessione, che ci conduce ad universalizzare e a cogliere le linee di fondo della questione, nasce dall'analisi dei rilevamenti e dei dati forniti dagli storici e dagli antropologi culturali, i quali osservando, sperimentando e descrivendo offrono un materiale importante per la successiva e ultima elaborazione teorica che tende a cogliere le linee essenziali del fenomeno.



### **Hyletica e noetica nel sacrificio**

Si è detto che il sacrificio è connesso con la visione del mondo dei vari popoli. La visione del mondo è in gran parte una visione sacrale. Questo atteggiamento caratterizza tutte le culture con l'esclusione, almeno apparente, della cultura occidentale in tempi a noi più vicini. Sull'analisi di quest'ultima cultura si tornerà successivamente. Per ora è opportuno procedere in modo diacronico e, poiché è impossibile un'analisi esaustiva, si faranno alcune brevi incursioni in culture diverse, iniziando da quelle che mantengono i legami più forti con l'arcaicità.

Ci si può domandare quali siano i tipi di sacrifici prevalenti nelle società agricolo-pastorali. Naturalmente ciò che viene offerto è legato ai prodotti della terra e dell'allevamento. La sacralità dell'offerta è garantita dal "rito"; il sacro richiede, infatti, speciali azioni che devono seguire una copione prestabilito con grande scrupolo. Certamente l'offerta ha come finalità da parte di chi la fa qualche cosa in cambio, ma non è questo l'elemento che non ne fa un vero e proprio sacrificio. Esso è tale quando ciò che viene offerto coinvolge esistenzialmente l'essere umano o nella sua propria vita o in una vita che legata in modo particolare alla propria, per cui la perdita di questa seconda vita equivale alla perdita della propria. La finalità è, quindi, una donazione libera e non grettamente utilitaristica, che stabilisce un legame che trasforma chi dona e impegna chi riceve il dono.

Emblematici sono i sacrifici di Ifigenia o di Isacco che corrispondono ai sacrifici umani della regioni mesoamericane, il cui scopo era di mantenere la vita dell'universo in cambio della vita di qualcuno che ha valore per chi sacrifica. La sostituzione progressiva con il sacrificio animale ha la funzione di mettersi certamente in rapporto con il sacro, proteggendo, però, la propria vita e la vita dei propri figli. Tutto ciò è considerato per solito un "progresso", ma dal punto di vista del valore del sacrificio potrebbe essere considerato un regresso. Il problema, allora, si sposta: il sacro esige come offerta suprema la vita?

Van der Leeuw coglie nella concezione arcaica del "dare" questo elemento non secondario: "Dare è mettersi in relazione con una seconda persona, mediante un oggetto che in realtà non è un oggetto, è una parte, un pezzo dell'io" (Van der Leeuw, 1956/1992, p. 277). M. Mauss aveva già sottolineato questo aspetto, citando il saggio di R. W. Emerson, *Gifts*: "Dono è soltanto quello che fa parte del tuo stesso essere. Bisogna che tu sanguini per me. Per questo il poeta porta il suo canto, il pastore il suo agnello, l'agricoltore il grano, il minatore la gemma...per essere autentico il dono deve essere effusione del donatore verso di me, corrispondente alla mia verso di lui" (idem, p. 277). Allora ci si può domandare in quale modo si possa dire che il canto è una parte del cantore e l'agnello una parte del pastore. Questa domanda nasce dalla convinzione presente nella cultura occidentale, secondo la quale l'essere umano nella sua esistenza più intima si distingue dai suoi prodotti, perciò è difficile comprendere questi aspetti della mentalità arcaica se non approfondendo la dimensione hyletica.

Nella dimensione hyletica si riscontra una sorta di indistinzione fra realtà interna ed esterna. Tale distinzione è introdotta a livello noetico e in alcune culture questo livello, pur presente, come tutto ciò che caratterizza l'essere umano, non è particolarmente attivato. Husserl, sottolineando l'ambiguità dell'espressione "sensibile", che, dopo la riduzione trascendentale comprende non solo i dati sensibili delle intuizioni esterne, ma anche gli impulsi sensibili, i sentimenti, per cui tutto ciò che avviene a livello delle cinestesi corporee ha una risonanza nelle sfera impulsiva-reattiva che subito si manifesta come sensazione di benessere, malessere, accettazione-repulsione. La corporeità è talmente legata, da un lato, alle reazioni psichiche e, dall'altro, agli oggetti che manipola da stabilire una sorta di continuum fisico-psichico emozionale che trascina completamente l'attività giudicativo noetica nella convinzione dell'assoluta continuità del *proprium* con ciò che del mondo esterno è legato in modo particolare con se stesso, a causa delle particolari risonanze affettive e giudicative.

La descrizione, che è stata qui condotta, risente inevitabilmente delle partizioni e distinzioni operate a livello noetico nelle culture complesse come la nostra che procedono alla separazione fra l'io e ciò che è altro da sé. Non è possibile, infatti, che il nostro



linguaggio riflesso riesca a regredire nello scavo archeologico fino ad arrivare ad esprimere l'indistinzione che è stata indicata, pena l'impossibilità di descrivere, perché la descrizione riflessa è una raffinata operazione noetica. Ma attraverso il rilevamento della dimensione hyletica è possibile almeno indicare che cosa accadeva in quelle culture. D'altra parte, residui di questa visione del mondo sono rintracciabili anche in altre condizioni culturali, anche nella nostra.

Il sacrificio è, pertanto, l'offerta, noi diciamo di una parte di sé, ma sarebbe meglio dire di sé, secondo la prospettiva hyletica che si è indicata, anche i figli sono una parte di sé, che coincide con se stessi - e ci sono ancora tracce di questo atteggiamento nella nostra mentalità. La sostituzione con altro meno importante indica paradossalmente l'inizio di un processo di de-sacralizzazione, certamente non lineare, ma con ritorni dell'originario senso anche se in forme diverse. Importante è stabilire come si intende il rapporto fra sé e la realtà circostante.

Rimaniamo nell'analisi delle culture in cui predomina la sfera hyletica.

La Potenza che certamente è vissuta interiormente, per lo meno secondo la nostra partizione fra interiore ed esteriore, proprio a causa dell'indistinzione sopra indicata è presente dappertutto e diffusiva, anche se particolarmente attiva nei luoghi che colpiscono in modo straordinario la sensibilità, intesa nel duplice senso sopra esposto: l'albero isolato nella savana, il monte la cui cima è coperta di nuvole e così via.

Il luogo scelto diventa in seguito sempre più delimitato, come il luogo dove il sacro vive. Ciò giustifica la ragione per la quale nel palazzo minoico una stanza era riservata alla divinità o successivamente l'erezione del tempio dove dimora il sacro, che è appunto, sulla base dell'etimologia della parola, ciò che è separato e da cui bisogna tenersi lontano con reverenza. Ma, allora, qualcuno deve avvicinare il sacro, deve offrire il sacrificio, è delegato a farlo, nasce così la funzione sacerdotale: solo il sacerdote può entrare nel *naos*, la parte interna del tempio, e ciò vale non solo per la religione greca, ma anche per quella induista, scegliendo due esempi distanti nello spazio.

La divinità nei tempi arcaici si manifesta nel sacerdote o nella sacerdotessa, perché è necessario per il fedele avere un contatto diretto, a livello hyletico con la divinità, oppure deve vederla presente nella statua, come si legge ancora nei poemi omerici. Il momento noetico si sta già attivando attraverso le distinzioni, se i commentatori di Omero dell'età classica non capiscono più come possa una statua annuire (10). Non siamo più nell'arcaicità, eppure le sopravvivenze hyletiche sono ancora forti e non scompariranno mai.

E' possibile rintracciare una straordinaria tipicità dei fenomeni che si stanno descrivendo attraverso l'analisi di culture diverse e lontane.

Voglio fare riferimento alla cultura degli Indiani d'America e in particolare al rito del primo salmone presso le popolazioni Yurok, abitanti fra la Costa di Nord-Ovest e la California centrale. La continuità sopra indicata fra mondo umano e mondo della natura, la distinzione fra esseri umani ed esseri animali tende a sparire. Numerose sono le testimonianze di questo fenomeno presso tutti i popoli arcaici, nel caso degli Indiani d'America esso è particolarmente rilevante. La fluidità nel passaggio fra i due mondi è tale che lo scambio può essere reciproco. La questione del salmone è significativa perché illumina il senso da attribuire al sacrificio.

"Era credenza comune che i salmoni fossero esseri immortali o anime che prendevano l'aspetto materiale del pesce e che si sacrificavano volontariamente ogni anno a beneficio del popolo, a patto che questo osservasse scrupolosamente le prescrizioni cerimoniali. Se il salmone si sentiva soddisfatto del trattamento ricevuto, sarebbe ritornato al suo villaggio sottomarino e avrebbe inviato gli altri pesci a tornare lungo la via percorsa, assicurando abbondanza di prede" (Comba, 2001, p. 553).

Così commenta Enrico Comba un racconto dovuto a Robert Spott, collaboratore yurok dell'antropologo culturale A. L. Kroeber. Si tratta di un particolare sacrificio rituale, consistente nella cattura del pesce che, in realtà è, e non "nasconde", ma "manifesta", un essere immortale o un'anima umana, secondo la logica partecipativa propria dell'arcaicità. L'indistinzione fra i due momenti è chiara e contrasta nella sua semplicità





priva di qualsiasi dubbio con la complicazione ossessiva dei riti che precedono, accompagnano e seguono la cattura, riti necessari perché il sacrificio dia i suoi frutti. In questo caso è il pesce che "volontariamente" si sacrifica. Tutto ruota intorno al mantenimento della vita. Vita e morte si rincorrono, la salvezza nella vita e dopo la vita si intrecciano, il sacrificio tende ad ottenere la salvezza.

Anche a questo punto si può richiamare la posizione di Van der Leeuw quando afferma che ogni sacrificio è sacramento (Van der Leeuw, 1956, p. 283), intendendo con sacramento ciò che sublima ogni attività della vita, "perché ciascuna di esse viene scoperta fino alla sua base più profonda, fino al punto in cui tocca il divino" (idem, p. 287). Dalla Potenza ci si aspetta la salvezza, salvezza nella storia e salvezza meta-storica. Il salmone garantisce con la sua morte e con le manipolazioni rituali del suo corpo che altri salmoni possano essere catturati per sfamare gli indiani Yurok, ma il salmone viveva già in una dimensione di vita "altra", aveva già raggiunto la sua salvezza, era già stato "renduto" e può agire perché il processo di "redenzione" continui. Si tratta di una nuova vita che viene da "altrove", come sostiene Van der Leeuw, secondo il quale esiste un unico filo conduttore che lega tutte le religioni, perché ogni religione è religione di redenzione (idem, p. 538).

### **Il sacrificio nel sacro complesso**

Se è possibile rintracciare un filo conduttore che corre nella storia dell'umanità e che può essere definito come apertura verso la Potenza, le sue manifestazioni assumono caratteristiche diverse, sempre legate alla complessa struttura umana, ma di volta in volta espressione di dosaggi diversi rispetto a tale complessità. Si è indicata come chiave interpretativa la relazione fra hyletica e noetica e si parlato, appunto, del loro diverso dosaggio, ma mai della loro totale eliminazione. In quel territorio che definisco "religione" è possibile rintracciare una presenza forte del momento noetico.

Husserl afferma che la coscienza di ogni uomo è legata alla sua base hyletica, eppure è convinto che le analisi più feconde stiano dalla parte della noetica. Ciò è segno della sua appartenenza alla cultura occidentale nella quale il momento noetico ha preso il sopravvento con il grande vantaggio di dare impulso a quella che può essere definita come coscienza autoriflessiva. Si tratta di potenzialità umane sempre presenti, ma attivate in particolari momenti e luoghi nel susseguirsi delle generazioni umane. Già nella fase che si chiama storica delle culture la dimensione hyletica si depotenzia. In verità, sarebbe necessaria una ricognizione capillare nei vari ambiti culturali per una disanima efficace, ma si può notare attraverso una generalizzazione necessaria, che è in particolare nella cultura greca che il momento noetico diventa fondamentale, manifestandosi soprattutto nell'elaborazione della filosofia. Tuttavia, l'intera la visione del mondo è segnata da questo fatto che investe progressivamente ogni manifestazione, anche quella religiosa.

Ci si può chiedere come definire forme religiose lontane dalla cultura greca, come l'ebraica e la cristiana, nell'epoca in cui non avevano subito ancora l'influenza di quella. E' rintracciabile la presenza di forti residui hyletici, come ho analizzato altrove (Ales Bello, 1997), ma si costata anche un notevole sviluppo del momento noetico, culminante proprio nella configurazione del monoteismo. L'unità di Dio, la sua trascendenza, il suo essere persona – ciò è prefigurato nell'ebraismo, ma diventa "forte" nel cristianesimo – lo sviluppo della vita etica nel suo rapporto con la credenza in Dio, sono tutti elementi che parlano a favore di tale tesi.

Quando avviene l'incontro del cristianesimo con la cultura greca, si può a buon diritto sottolineare il ruolo fondamentale giocato dalla noetica. Tuttavia, il momento religioso, a differenza della speculazione filosofica e della prospettiva scientifica che successivamente nasce da essa, mantiene sempre legami con la dimensione hyletica, e per questo che definisco la religione come "sacro complesso".

Ci si può chiedere se il sacrificio subisca una trasformazione in questa nuova situazione. Come ogni manifestazione umana, anche il sacrificio può perdere il suo valore originario e diventare una pratica "meccanica". E' quello che osserva Van der Leeuw sottolineando il ruolo dei profeti d'Israele che preferivano l'obbedienza all'offerta. Si può notare un



interessante spostamento del rapporto con Dio su un piano spirituale che non usa strumenti "materiali" e tende a coinvolgere nel rapporto con la divinità solo quell'aspetto della complessa stratificazione umana che va oltre il sentire psico-fisico. Il sacrificio di sé, della propria vita si sposta a livello di donazione di ciò che si considera più importante e più importante è considerata la vita spirituale con il trionfo della "disposizione" interna.

Si è scoperto oramai il rapporto fra interiorità ed exteriorità, fra natura e a spirito, è nato il dualismo o per lo meno sono apparse le "dualità". "In Grecia fu Teofrasto a richiamare dall'azione esterna alla disposizione interna; in lui si trova anche un parallelo all'obolo della vedova nel Vangelo, ed è convinto che *l'ethos* di chi sacrifica valga per gli dei più del *plethos* delle cose sacrificate" (Van der Leeuw 1956, p. 283).

Si è scoperta la dimensione etica e il sacrificio sembra avviarsi verso la purificazione dell'aspetto materiale, quello che conta veramente è l'intenzione del cuore e della mente, come si evince dal Nuovo Testamento. Ma l'episodio della vedova mantiene quell'elemento "costante" che caratterizza il sacrificio, nonostante la diversità delle sue manifestazioni: la donazione di ciò che vale di più, della propria esistenza (Mc, 12, 42-44). Ciò non appare immediatamente nell'obolo della vedova, ma se si riflette bene, dando tutto ciò che possiede dal punto di vista materiale, la donna non sa se potrà cibarsi ancora, se potrà sopravvivere. Non pensa a questo? Forse ci pensa, anzi è per questo che affida totalmente la propria vita. La donna, al contrario di ciò che accade nelle culture arcaiche, conosce la distinzione fra sé e il denaro, tuttavia anche qui si è stabilita una sorta di continuità fra la cosa (il denaro) e la vita, qui non si offre solo una parte di sé, ma tutto se stesso. Questa è vera offerta, non quella di chi dà il superfluo per tacitarsi la coscienza, ecco perché offerta e sacrificio non sono equivalenti. Il sacrificio è un'offerta radicale, portata alle estreme conseguenze.

La religione in cui il sacrificio appare dominante è quella cristiana. Essa racchiude e sintetizza tutti i diversi aspetti del sacrificio che si sono manifestati nel corso della storia umana.

In primo luogo è sacrificio in senso pieno perché è il sacrificio di una vita.

In secondo luogo proprio perché è tale, è sacrificio cruento.

In terzo luogo è un sacrificio umano.

Sembra che si stia regredendo verso situazioni lontane nel tempo. L'agnello sacrificale che ha sostituito Isacco, diventa di nuovo un essere umano, che, non a caso, è definito "agnello" perché assume la funzione che al suo tempo avevano gli agnelli sacrificati in occasione della Pasqua, ma in Lui è ripristinata la funzione arcaica dell'immolazione perché la vita continui e perché si attui la redenzione.

La distruzione di ciò che si offre, quindi la sua morte, tende in ogni caso a promuovere la vita. Anche se l'offerta è di frutti della terra, essi debbono morire per dare la vita. Non si tratta di un banale *do ut des*, per lo meno nel caso dell'autentico sacrificio, e qui ha ragione Van der Leeuw quando sottolinea che il dono vale in quanto tale, ma non è possibile dimenticare il donatore e chi riceve il dono. Gli elementi da tenere presenti, infatti sono tre: il sacrificante, chi riceve il sacrificio e ciò che è sacrificato.

Il *do ut des* può avere anche un senso utilitaristico, normalmente lo ha, ma allora non è sacrificio, anche se può essere denominato così, perché sia tale è necessaria la gratuità dell'offerta di ciò che vale di più alla Potenza che è il valore assoluto.

Tutto ciò è presente nel sacrificio di Gesù Cristo. E questo è il sacrificio per eccellenza perché chi si sacrifica è un essere umano che, però, è anche un essere divino. Forse non è scandaloso osservare che una possibile prefigurazione è il salmone del Yurok, un essere immortale o un anima, altrettanto immortale. I contorni in questo caso sono sfumati, confusi, ma l'intuizione di fondo è che il vero sacrificio che può mettere in comunicazione con la Potenza è il sacrificio di chi è potente. Solo chi è potente può redimere e la redenzione passa attraverso l'offerta di chi è già potente. Da questo punto di vista si comprende molto bene e si giustifica l'incarnazione di Gesù. Come offerente e come vittima doveva essere umano, ma perché la sua offerta avesse valore redentivo era necessario che non fosse solo essere umano.

L'offerta di Gesù Cristo non è compiuta una volta sola. L'istituzione dell'eucarestia è il rinnovamento di questa offerta. Scrive Van der Leeuw: "...l'eucarestia cristiana segna un



vero approfondimento dell'idea mistica primitiva del "do-ut-des" (Van der Leeuw, 1956/1992, p. 283). Egli non è d'accordo con Lutero, il quale nota una contraddizione nel fatto che la stessa cosa sia nello stesso tempo ricevuta ed offerta, anzi ritiene che il valore del sacrificio stia proprio nella coincidenza fra presentazione e ricezione. Gesù dà il suo corpo e il suo sangue perché questi siano di nuovo offerti. E il suo corpo e il suo sangue sono, secondo la logica partecipativa, - che, si è notato, è presente anche nella mentalità arcaica - Gesù stesso. Ma la logica partecipativa funziona ulteriormente per giustificare il fatto che il corpo e il sangue non sono quelli sacrificati sulla croce, sono piuttosto il pane e il vino, prodotti dagli esseri umani con la loro manipolazione dei frutti della terra. Essi non sono "sostituti", ma manifestano la "presenza reale" di Cristo.

Il momento hyletico è qui fortemente attivo, ma non "comanda" da solo, ha trovato uno straordinario equilibrio con quello noetico. In termini antropologici, sensibilità, corporea e psichica e spirito sono strettamente connessi e valorizzati. La Redenzione, allora, non è solo dell'anima, ma è redenzione globale del corpo e dell'anima. Questo è il senso profondo della Resurrezione.

Incarnazione, Redenzione, Resurrezione non sono, in tal modo, parole vuote e lontane o giustificabili solo attraverso una fede irrazionale che crede perché ciò in cui crede è assurdo. Assurdo da quale punto di vista? Dal punto di vista di chi distingue, separa, accetta solo ciò che verificabile, sperimentabile, secondo una mentalità che ha perso il legame con la concretezza, pur rivendicando spesso un atteggiamento empiristico, ma tale empiria è il contraccolpo di un venir meno della continuità fra momento hyletico e noetico. È il trionfo di una teoria che si rovescia nel suo contrario.

Ciò non significa che, tentando di approfondire il senso del rapporto fra l'essere umano e il sacro, si possa fare a meno della fede. La fede come affidamento di se stessi alla Potenza, rimane sempre come un atto complesso di fiducia, di amore, di afferramento anche intellettuale, di consapevolezza della propria finitudine, che coinvolge tutto l'essere umano, il quale utilizza tutte le sue capacità e potenzialità, corporee, psichiche e spirituali.

### **Dal sacro alla desacralizzazione**

La parabola della dimensione noetica nella cultura occidentale può essere così descritta: l'ascesa coincide con l'affermazione del ruolo della visione del mondo legata all'atteggiamento riflesso, che conduce all'astrazione e all'universalizzazione, con la consapevolezza della validità del ruolo della teoria; l'apice con la convinzione che la verità si colga attraverso il processo di razionalizzazione sul versante filosofico, e di formalizzazione sul versante scientifico; la fase discendente coincide con un atteggiamento contrapposto che ritiene valido solo ciò che è particolare, empirico, contingente.

Se ci domandiamo quali siano i riflessi di tutto ciò sul piano del sacro, si può notare che proprio la difficoltà dell'incontro fra fede e ragione, il fatto che si è discusso e si discuta tanto di questo argomento dimostra il rischio che il processo di astrazione e formalizzazione logica distrugga quel movimento complesso che è la fede, che ha bisogno di tutta la stratificazione umana e di una visione dell'essere umano che lo colga in tutti i suoi aspetti. Astrazione teorica assoluta e relativismo assoluti sono i due poli fra i quali si dibatte la cultura occidentale e ciò ha coinvolto il sacro fino a farlo scomparire, almeno apparentemente. Da un lato, l'ateismo teorico, dall'altro, l'ateismo pratico sono le due modalità nelle quali si è espresso questo fenomeno.

Certamente non c'è solo questo, quelle che sono state indicate sono tendenze che non riescono ad eliminare un giusto dosaggio fra momento noetico e hyletico, che sopravvive nonostante ogni critica. D'altra parte, anche chi teorizza e/o pratica l'ateismo non può di fatto sopprimere del tutto la dimensione del sacro che assume forme diverse, subdole, anomale, ma è sempre presente.

Quella di fronte al sacro può essere solo una "fuga", non una negazione. Vorrei ancora una volta cogliere la sollecitazione di Van der Leeuw il quale costata attraverso lo studio attento dei fenomeni storici la presenza costante dell'apertura sacrale-religiosa degli esseri umani. La negazione dell'esistenza di tale dimensione è una chiusura, un voler



tenere lontano il sacro – Van der Leeuw esemplifica questo atteggiamento con le manifestazioni apparentemente areligiose del confucianesimo, sul versante pratico, e del deismo sul versante teorico (11) – o addirittura ritenerlo inesistente, considerarlo come proiezione umana e quindi illusione (si pensi alla posizione di Ludwig Feuerbach). Ma allontanato o negato, il sacro ritrova sempre le sue vie di manifestazione, che indicano la sua insopprimibilità. Si attua sempre una sostituzione, c'è sempre qualcosa che vale e che assorbe completamente l'essere umano, un assoluto a cui affidarsi, una Potenza dalla quale si aspetta di ricevere potenza: il denaro, il successo, il potere e così via, in termini evangelici, "mammona". Il richiamo di Gesù a non poter servire due padroni è indicativo di questo rischio e della tentazione, sempre presente, a sostituire l'Altro con elementi finiti, considerati assoluti, come è assoluto l'Altro (Lc 16,13).

Tutto ciò dimostra la presenza dell'apertura ad Altro, ma anche la possibile interruzione di quel processo che conduce l'essere umano al riconoscimento dell'Altro, in tutte le esperienze sacrali- religiose. Si è, in tal modo, ritornati al tema antropologico, presupposto necessario per la comprensione del fenomeno religioso.

L'interruzione del processo di apertura verso l'Altro può avvenire già a livello psichico, anzi spesso accade così. Si tratta di un atteggiamento di repulsione che è determinato da motivi che debbono essere indagati da un punto di vista clinico, perché variano da persona a persona, possono essere solo ipotizzati attraverso una tipologia, ma è necessario esaminare la singolarità per comprendere le ragioni del rifiuto.

Tale atteggiamento può essere razionalizzato, accettato a livello intellettuale, elaborato. Nasce, in tal modo, l'ateismo teorico, che denuncia quasi sempre, anche se in forme camuffate, una nostalgia del sacro, come dimostra l'insistenza di Feuerbach sul tema religioso, analizzato quasi ossessivamente fino in fondo per poter essere negato, e la lotta di Nietzsche contro il divino. La constatazione delle difficoltà umana di vivere senza di esso e il tentativo, impotente, di sostituirsi ad esso, si presenta, tuttavia, di nuovo, come appare nella drammatica constatazione nietzschiana, secondo la quale se ci fossero dei, egli non potrebbe sopportare di non essere dio, dunque non ci sono dei.

Il riconoscimento del proprio limite, della propria finitezza avviene sulla base di un confronto con qualcosa che è infinito. Il problema sta nel delineare tale infinito. E' possibile anche non delinearlo, non volendo vederlo o non potendo vederlo, ma ad esso o ad un suo sostituto si può sacrificare sempre qualche cosa di se stessi.

Sacro e sacrificio sono ineliminabili come polarità connesse e richiamantesi a vicenda. Il sacrificio come atto concreto, circoscritto, ma pieno di senso, consente di procedere all'approfondimento della condizione umana e, quindi, al riconoscimento della sua trascendenza verso Altro. Lungi dall'essere un evento parziale e contingente si rivela come contenete in potenza tutta la ricchezza e complessità dell'essere umano. Allora per essere compreso ha bisogno dell'antropologia filosofico-fenomenologica, della antropologia culturale, della storia delle regioni, in sintesi di una della fenomenologia della religione, intesa come disciplina storico-filosofica. Pertanto il sacrificio si mostra come punto di convergenza anche in senso interdisciplinare. Ciò induce a riflettere sulla centralità teoretica di questo tema, non a caso scelto da Marco M. Olivetti come sua ultima proposta per i Colloqui dell'Istituto Castelli.

## Riferimenti

Ales Bello A. A. (1997). *Culture e religioni: una lettura fenomenologica*. Roma: Città Nuova.

Ales Bello, A. A. (1998). Hyle, body, life: phenomenological archaeology of the sacred. In: M. Kronegger & A-T. Tymieniecka (Eds.). *Life differentiation and harmony: vegetal, animal, human* (Series: Analecta husserliana, 57) (pp. 63-74). Boston: Kluwer Academic Publishers.



- Ales Bello A. A. (1999). *L'Incarnazione nella prospettiva della hyletica fenomenologica*. In Olivetti, M. (org.) *Incarnation*. (pp. 105-113). Padova: Biblioteca dell'Archivio di Filosofia- CEDAM.
- Ales Bello, A. A. (2000). The space of the goddess: a phenomenological excavation in archaic sacrality. *Recherches husserliennes*, 13, 19-30.
- Ales Bello, A. A. (2001). Teologia filosofica e hyletica fenomenologica: Intersoggettività e impersonalità. In: Olivetti, M. (Org.). *Intersubjectivité et théologie philosophique*, (pp. 263-277). Padova: Biblioteca dell'Archivio di Filosofia- CEDAM.
- Ales Bello, A. A. (2005). *Phenomenological hyletics and the lifeworld*. In *Analecta Husserliana*, 84, (pp. 293-301), Dordrecht.
- Ales Bello, A. A. (2005). *Edmund Husserl – Pensare Dio e credere in Dio*. Padova: Edizioni del Messaggero.
- Ales Bello, A. (2007). Phenomenological hyletics: the animal, the human, the divine. In: A-T. Tymieniecka. *Phenomenology of life from the animal soul to the human mind*. Dordrecht: Springer.
- Ales Bello, A. A. (2007). *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl Edith Stein Hedwig Conrad-Martius*. Pisa: ETS.
- Benveniste, E. (1974). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Tome 2: *Pouvoir, droit, religion*. Paris: Les Editions de Minui.
- Comba, E. (2001). *Testi religiosi degli indiani del Nordamerica*. Torino: UTET.
- Husserl, E. (1993). *Lezioni sulla sintesi passiva* (V. Costa, Trad.). Milano: Guerini e Associati. (Originale pubblicato in 1973).
- Husserl, E. (2002). *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (E. Franzini, Intr. E trad.). Torino: Einaudi. (Originale pubblicato in 1976).
- Stein, E. (1998). *Il problema dell'empatia*. (Elio e Erika Costantini, traduttori). Roma: Studium. (Originale pubblicato in 1917).
- Stein, E. (1999). *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*. (Anna Maria Pezzella, traduttrice. Roma: Città Nuova. (Originale pubblicato in 1922).
- Stein, E. (2000). *La struttura della persona umana* (M. D'Ambra, Trad.). Roma: Città Nuova.
- Stein, E. (2003). *Potenza e atto: studi per una filosofia dell'essere* (A. Caputo & A. Ales Bello, tradut.). Roma: Città Nuova. (Originale pubblicato in 1998).
- van der Leeuw, G. (1992). *Fenomenologia della religione* (V. Vacca, Trad.). Torino: Bollati Boringhieri. (Original publicado em 1956).

## Notas

(1) «La cecità rispetto alle idee è una sorta di cecità dell'anima; a causa di pregiudizi si è divenuti incapaci di trasferire sul piano giudicativo quello che si possiede nella sfera dell'intuizione. In verità, tutti vedono, per così dire ininterrottamente "idee", "essenze", operano con esse nel pensare e compiono dei giudizi "eidetici" – soltanto, le negano del



loro "punto di vista" gnoseologico. Ma i dati evidenti tollerano pazientemente che le "teorie" discutano sul loro conto, e rimangono quello che sono. Tocca alle teorie rivolgersi alle datità, e tocca in particolare alle teorie della conoscenza di distinguere i tipi fondamentali di datità e di descriverle secondo la loro intrinseca essenza» (Husserl, 1976/2002).

(2) «*De facto*, il positivista rifiuta le conoscenze essenziali solo quando riflette "filosoficamente", lasciandosi ingannare dai sofismi dei filosofi, ma non quando nell'atteggiamento normale delle scienze naturali, pensa e giustifica le sue asserzioni come ricercatore scientifico della natura. In quest'ultimo caso, infatti, si lascia largamente guidare da evidenze eidetiche» (Husserl, 1976/2002, p. 53).

(3) Rimando in particolare al mio libro: Angela Ales Bello, 1997.

(4) Il secondo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (2002). (E. Franzini, Intr.). Torino: Einaudi, era stato trascritto dagli appunti di Husserl da Edith Stein. Ella dopo aver scritto la sua Dissertazione sul tema dell'entropatia (Il problema dell'empatia. *Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle 1917; tr. it. di Elio e Erika Costantini, Prefazione di Angela Ales Bello, Studium, Roma 1998) si era ispirata alle analisi di Husserl per elaborare il suo secondo saggio *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* in "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologischen Forschung", vol.V, Halle 1922, ristampa ed. M. Niemeyer, Tübingen 1970; tr. it. di Anna Maria Pezzella, Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica, Prefazione di Angela Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999.

(5) Per un'analisi comparativa delle indagini dei tre pensatori rimando al mio libro *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl Edith Stein Hedwig Conrad-Martius*, ETS, Pisa 2007.

(6) Husserl, E. *Idee per una fenomenologia pura etc.*, vol. I, Annotazione al § 51. Per un commento a questo paragrafo rimando al mio libro *Edmund Husserl - Pensare Dio e credere in Dio*, Edizioni del Messaggero, Padova, 2005, cap. II, § 2.

(7) Interpreto liberamente alcune indicazioni che vengono dai fenomenologi citati, indicando nel nucleo il luogo in cui si manifesta l'incontro con qualcosa d'Altro, con la Potenza. Trovo una possibile apertura in questa direzione nella convinzione dell'eternità del nucleo presente in Edith Stein e nell'apertura verso Dio proposta da Conrad-Martius. Nel primo caso, in senso agostiniano, la Stein afferma che la temporalità può essere colta solo in relazione alla permanenza di qualcosa che è fuori del tempo e questo è appunto il nucleo, che rimane semplice e unitario nel fluire della vita (Stein, 2003, p. 214). Nel secondo caso si afferma che l'essere umano è naturalmente aperto verso l'essere divino, anzi è un portone aperto attraverso il quale l'essere divino può passare liberamente, se l'essere umano lo vuole (*Metaphysische Gespräche*, Niemeyer, Halle (Saale), 1921; tr. it. di Anselmo Caputo, *Dialoghi metafisici*, Prefazione di Angela Ales Bello, Besa Editrice, Lecce 2006, p. 238).

(8) Un'analisi teoretica sulla hyletica si trova in Ales Bello A. (1999). *L'Incarnazione nella prospettiva della hyletica fenomenologica*. In AAVV, *Incarnation*, a cura di Marco M. Olivetti (pp. 105-113). Padova: Biblioteca dell'Archivio di Filosofia- CEDAM, e A. Ales Bello. (2001). Teologia filosofica e hyletica fenomenologica: Intersoggettività e impersonalità. In AA VV *Intersubjectivité et théologie philosophique*, a cura di Marco M. Olivetti (pp. 263-277). Padova: Biblioteca dell'Archivio di Filosofia- CEDAM.

(9) Mi riferisco in particolare ai miei libri *Culture e religioni* e *Edmund Husserl - Pensare Dio e Credere in Dio*, già citati.

(10) *Iliad*, 6, 302-311. See Angela Ales Bello (2000).

(11) Van der Leeuw (1956/1992).

#### Nota al riguardo dell'autrice

Angela Ales Bello é docente di storia della filosofia contemporânea presso la Pontificia Università Lateranense, Roma, Italia. Dirige il *Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche*. Integra il corpo editoriale de diverse riviste scientifiche italiane e straniere, tra cui: "Per la filosofia", "Segni e Comprensione", "Analecta Husserliana",



Ales Bello, A. A. (2009). Il sacrificio dal sacro alla desacralizzazione. *Memorandum*, 16, 19-33.  
Retirado em / / , da World Wide Web  
<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a16/alesbello07.pdf>

33

"*Phenomenological Inquiry*"; collabora con "*Recherches Husserliennes*" e "*Studien zur interkulturellen Philosophie*". *Contatto*: Pontificia Università Lateranense, Facoltà di Filosofia, Piazza San Giovanni in Laterano n.4, Città del Vaticano (00120).  
E-mail: alesbello@tiscali.it.

**Data de recebimento: 16/12/2007**  
**Data de aceite: 30/12/2008**