

## LA GROTTA DELLA RINASCITA: NOSTALGIA DELL'ORIGINE?

### **Il sacro: l'incontro con il «totalmente altro»**

Sin dalla nascita dell'umanità il «sacro» è all'origine dell'esperienza religiosa. Come hanno dimostrato gli studi di fenomenologia delle religioni, dalle ricerche del sociologo Émile Durkheim (1858-1917) a quelle del teologo e filosofo Rudolf Otto (1869-1937), dalle indagini dello storico delle religioni Mircea Eliade (1907-1986) alle riflessioni di Paul Ricoeur (1913-2005), all'origine della percezione che l'uomo ha di sé stesso è postulato l'incontro «primordiale» con qualcosa di inesprimibile attraverso la struttura concettuale tradizionale della ragione e dell'etica: il *sacro*<sup>1</sup>.

Se Durkheim interpreta la distinzione tra sacro e profano come espressione della volontà sociale, come «forza collettiva del clan», per cui «gli dèi sono i popoli pensati simbolicamente»<sup>2</sup>, Otto<sup>3</sup> descrive il sacro come una potenza arcana e misteriosa che l'uomo subisce, percependo il suo essere creatura, il proprio limite, la propria subordinazione di fronte a qualcosa che lo trascende radicalmente.

<sup>1</sup> Per questa prima parte dell'introduzione, rimando a A. Dall'Asta, *Dove abita Dio. Le dimore del divino tra Atene, Roma e Gerusalemme*, Ancora, Milano 2022.

<sup>2</sup> E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris 1912, citato in J. Ries, *Il Sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Jaca Book, Milano 2012, p. 17.

<sup>3</sup> Tra i suoi vari testi a cui faccio riferimento mi limito a segnalare R. Otto, *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, Morcelliana, Brescia 2010.

Il sacro è dunque un'esperienza di comunicazione dell'umano col divino, con qualcosa che lo eccede e al tempo stesso lo limita. Il divino è percepito come il *Numinoso*, potenza attiva e oscura, affascinante e spaventosa, misteriosa e attraente. Nell'incontro con il *totalmente altro* risiede l'esperienza originaria del sacro, incomprendibile secondo le categorie della vita quotidiana, in quanto vissuto come novità radicale, che sconvolge il quadro della vita ordinaria. Questa potenza divina è *mysterium tremens* e allo stesso tempo *fascinans*. *Tremens* in quanto al suo cospetto l'individuo sperimenta un sentimento di nullità, avvertendo qualcosa che non può afferrare né possedere, poiché lo supera infinitamente e che suscita timore e paura, inaccessibilità e trascendenza, maestà e sovrappotenza. Allo stesso tempo il sacro è *fascinans*, affascina, seduce, per cui l'umano sperimenta una sorta di attrazione irresistibile ad avvicinarsi. Di fronte al *numinoso* si prova così ripulsa e attrazione, paura e beatitudine, venerazione e stupore. È l'esperienza del sacro *thauma*, fra terrore e meraviglia. È un «sacro brivido», che situa l'essere umano in quella ferita originaria che è la vita stessa in cui si sperimenta l'impossibilità di ricondurre a un ordine logico, razionale e scientifico questa esperienza, che è però costitutiva dell'essere umano. Di fronte al sacro, l'uomo è guidato a compiere un viaggio in cui non cesserà mai d'invocare la propria salvezza.

### **Il sacro, un potere creativo e distruttivo**

Il sacro implica dunque sempre un effetto ambivalente, come quando osserviamo la volta celeste, che da un lato suscita meraviglia e accoglienza, ma dall'altro provoca terrore e sgomento. Non possiamo fare a meno di riconoscerne la grandezza, eppure questa visione ci schiaccia.

Il sacro ha un potere creativo e allo stesso tempo distruttivo. L'acqua o il fuoco sono elementi all'origine di un'esperienza che l'uomo percepisce «sacra». Come il fuoco distrugge e purifica allo

stesso tempo, anche l'acqua, informe e distruttrice, è matrice di tutte le possibilità di esistenza, fonte da cui tutto si origina, e contemporaneamente ciò in cui tutto si dissolve<sup>4</sup>. Tuttavia, se l'acqua distrugge le forme, è per un ritorno alla potenzialità di ciò che è informe, in vista di una nuova creazione o di una nuova umanità. Pensiamo al diluvio universale di Genesi, da cui sorge la progenie di Abramo, oppure al diluvio provocato dagli dèi greci, da cui si salvano solo gli anziani coniugi Deucalione e Pirra, grazie ai quali rinasce una nuova umanità: l'acqua rinnova, trasforma e rigenera. Allo stesso modo, nel battesimo cristiano il fedele s'immerge nelle acque della morte per rinascere alla luce, uomo nuovo, santificato dallo spirito di Dio.

Il sacro è in questo modo il fondamento del reale, anzi è il «reale per eccellenza», in quanto percepito come origine e fonte di tutte le cose, come ciò che conferisce loro l'essere e il significato, il sostegno di tutte le realtà visibili. Il sacro è sorgente di vita e di fecondità, che permette all'essere umano di radicarsi in una realtà oggettiva contro ogni rischio di relativismo. Come scrive lo storico delle religioni Julien Ries: «Attraverso il vocabolario del sacro, i popoli indoeuropei d'Asia e d'Europa hanno cercato di capire e di esprimere le strutture della realtà, l'ordine fondamentale delle cose e degli esseri»<sup>5</sup>. In questo senso, l'uomo non può essere consapevole di sé stesso senza l'incontro col sacro: «*L'homo religiosus* è *l'homo realitatis* perché considera la propria vita religiosa [...] quanto di più reale c'è nella realtà»<sup>6</sup>. Grazie al sacro l'individuo prende consapevolezza di sé stesso e del proprio essere nel mondo.

<sup>4</sup> Cf. M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 193.

<sup>5</sup> J. Ries, *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità*, Jaca Book, Milano 2007, p. 385.

<sup>6</sup> P. Stagi, *La nascita del sacro. Teorie della religione*, Studium, Roma 2015, p. 122.

## Sacro e profano

Come si pone il sacro in relazione alla nostra esperienza del quotidiano? Per Eliade il concetto di *sacro* è il termine di un rapporto dialettico la cui antitesi è costituita dal *profano*. Parola dal valore prevalentemente operativo, non è oggetto di speculazione meramente razionale:

Questo termine è comodo perché non implica nessuna precisazione supplementare: esprime solamente quanto è implicito nel suo contenuto etimologico, cioè che qualche cosa di sacro ci si mostra, si manifesta. [...] L'uomo prende coscienza del sacro perché esso si manifesta, si mostra come qualcosa del tutto diverso dal profano<sup>7</sup>.

Ries riprende questa idea: «L'*homo religiosus* scopre il sacro perché esso si manifesta, si rivela. Con questa scoperta l'uomo raggiunge la certezza dell'esistenza di una realtà che trascende questo mondo»<sup>8</sup>. In questa manifestazione, l'uomo riconosce la presenza di un *altro da sé*, che costituisce il fondamento dell'*homo religiosus*. Fattore strutturale della natura umana, il sacro è dunque il fulcro che genera, anima e attraversa l'esistenza. Di fronte all'eccezionalità di questa rivelazione, l'essere umano si sente *interpellato*, iniziando così quel percorso in cui cerca di comunicare con una realtà che trascende questo mondo ma si *manifesta* in esso. Il sacro diventa così il *soggetto* di una *rivelazione* di cui l'essere umano si sente il destinatario.

## L'apparizione del sacro: la bellezza di un incontro

Grazie a questa rivelazione, l'essere umano fa esperienza di un incontro che potremmo paragonare all'irruzione improvvisa della bellezza nella vita: il soggetto sperimenta un'uscita da sé stesso

<sup>7</sup> M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 14-15.

<sup>8</sup> J. Ries, *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità*, cit., p. 16.

che lo interpella, come aveva ben compreso il mondo greco interpretando l'esperienza del bello in termini di brivido religioso, di angosciante stupore:

Il sentimento che il greco prova davanti al bello è sempre accompagnato da una sorta di brivido religioso; l'ammirazione conserverà sempre, per lui, qualcosa del suo carattere di orrore sublimato. È questo un sentimento molto diffuso, per cui i Greci dei primi secoli avevano una particolare recettività<sup>9</sup>.

Per Platone il bello si manifesta come *luminosità*, folgorazione, è splendido a vedersi<sup>10</sup>, fa uscire da sé stessi ed è guidato dall'*eros*, da un desiderio che guida dalla bellezza sensibile al mondo intelligibile, fino a condurre alla visione della bellezza assoluta, momento definitivo e conclusivo dell'*on* autentico, accadimento improvviso, rivelazione gratuita, contemplazione dell'unità del reale, visione immediata del pensiero<sup>11</sup>.

La bellezza è sempre relativa alla trascendenza. Che si tratti di un ordine cosmologico o teologico, il bello rinvia infatti a un assoluto originario, a un mondo trascendente, che sarà interpretato da Plotino come *casa del Padre* e da Agostino come *patria celeste*, ultima destinazione, meta finale dell'essere umano. Di fatto, attingendo alla teologia agostiniana, il cristianesimo porrà come sorgente di questa armonia Dio stesso, fonte da cui scaturisce ogni bellezza.

### La prima esperienza del sacro: la volta celeste

In questa esperienza del sacro l'essere umano non si limita a provare stupore o meraviglia di fronte a qualcosa d'insolito o di magi-

<sup>9</sup> B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 2002, pp. 59-60.

<sup>10</sup> Platone, *Fedro*, 250 b-c.

<sup>11</sup> Platone, *Simposio*, 210 a-221c. Su questi temi rimando alla sintesi di R. Bodei, *Le forme del bello*, Il Mulino, Bologna 1995, pp. 17-72.

co, ma vive qualcosa di molto più profondo: è l'incontro originario col divino, grazie al quale l'individuo si scopre *homo religiosus*. Il sacro appartiene costitutivamente all'essere *dell'uomo in quanto tale*, non è una questione culturale, ma strutturale: inevitabilmente, l'essere umano si interroga sul perché dell'esistenza, sul proprio destino. Come scrive Eliade, «“il sacro” è un elemento della *struttura* della coscienza, e non un momento della *storia* della coscienza»<sup>12</sup>. Tuttavia, in che modo si manifesta, attraverso quali mediazioni?

Per Eliade si vive l'esperienza originaria del sacro quando si intuisce la trascendenza nella scoperta dell'altezza infinita della volta celeste. Sollevando lo sguardo verso l'alto, si *scopre* la categoria dell'altezza, riconoscendo la trascendenza nella contemplazione di un cielo che si rivela secondo una miriade di forme e di colori, nello stupore del suo movimento rotatorio, nella meraviglia della luce del sole e della luna. Nella profondità insondabile della volta celeste ci si sente avvolti da un immenso manto trapuntato di stelle: si ha così l'impressione di trovarsi in un'immensa grotta in cui ci si percepisce infinitamente piccoli. Con la sua immutabilità, con la sua potenza, con la sua altezza e con il suo mostrarsi infinito, il cielo rivela la propria trascendenza, per poi essere valorizzato religiosamente<sup>13</sup>. La contemplazione della calotta celeste precede dunque l'esperienza religiosa: «Questa esperienza rudimentale del sacro sembra essere l'esperienza fondante della coscienza religiosa dell'uomo»<sup>14</sup>. Questa sconcertante irruzione del sacro interrompe il corso normale della storia e apre con uno squarcio lo spazio profano alla realtà trascendente. Come scrive Eliade:

<sup>12</sup> M. Eliade, *La nostalgia delle origini. Storia e significato nella religione*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 7; cf. Id., *Giornale*, Bollati Boringhieri, Torino 1976, p. 420.

<sup>13</sup> Cfr M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, cit., pp. 38-39.

<sup>14</sup> J. Ries, *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, Jaca Book, Milano 2007, p. 65.





L'irruzione del sacro [...] dà luogo a una rottura di livello, apre la via di comunicazione tra i livelli cosmici (Terra e Cielo) e facilita il passaggio, ontologicamente, da un modo di essere all'altro<sup>15</sup>.

Simbolo primordiale universale, il cielo rivela così la trascendenza di Dio, l'ultraterreno. Il sacro celeste è percepito infinito, eterno, potente. Grazie al cielo, l'essere umano diventa consapevole della propria posizione nel cosmo. Con il suo movimento rotatorio, la volta celeste abbraccia ogni cosa dalla sua altezza infinita, suggerendo nell'uomo l'idea di una trascendenza legata a una divinità suprema, da cui procede e da cui deriva l'esistenza del tutto<sup>16</sup> e di cui la folgore, il tuono, il lampo, l'uragano sono manifestazioni. Il cielo rimanda in questo modo a un Essere Supremo dai molteplici nomi: Divino, Numinoso, Trascendente, ma soprattutto «Dio», Divinità, dalla radice indoeuropea *diu*, che designa un essere luminoso celeste<sup>17</sup>, intuito come realtà *fondatrice, creatrice, eterna e custode di norme e di istituzioni*, onnisciente e onnipotente, sovrana, universale e garante dell'ordine del cosmo<sup>18</sup>.

## Due grotte originarie: il cielo e la terra

Al simbolismo primordiale della grotta del cielo è strettamente unito quello del ventre della terra. Simbolo della madre che proteg-

<sup>15</sup> M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 45.

<sup>16</sup> Cf. M. Eliade, *Mito e realtà*, Borla, Roma 1993, pp. 123-124.

<sup>17</sup> Cf. M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 387. Cf. anche Id., *Il sacro e il profano*, cit., p. 77: «Il Dio supremo indoeuropeo *Diēus* indica sia l'epifania celeste che il sacro (vedi il sanscrito *div*, "brillare", "giorno"; *dyaus*, "cielo", "giorno"; *Dyaus*, dio indiano del cielo). Zeus, Giove conservano tuttora nei loro nomi il ricordo della sacralità celeste». A conferma di ciò nel *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 65, Eliade scrive: «Certo è che l'indiano *Dyaus*, l'italico *Juppiter*, l'ellenico *Zeus*, come il dio germanico *Tyr-Zio*, sono forme storiche, evolute, di questa divinità celeste primordiale e rivelano perfino nei loro nomi il binomio originario "luce (giorno)", "sacro"».

<sup>18</sup> Cf. M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, cit., pp. 55 ss.

ge, cura e custodisce, segue il ciclo delle stagioni, ordinate secondo i ritmi cosmici che si manifestano nell'armonia e nella fecondità. È il mito greco di Demetra, la dea madre che presiede la natura, la semina e la raccolta. La dea sconfigge fame e carestie ma è anche legislatrice autoritaria e implacabile. Mentre garantisce abbondanza e vita, presiede alla morte, all'incessante divenire, suscitando nei mortali angoscia e terrore. Il mito di Demetra racconta il succedersi delle stagioni, il risorgere della vita dopo il freddo invernale, l'immortalità dell'essere dopo la morte. La dea è la madre terra che genera i suoi frutti, ma anche la donna-campo arata dall'uomo e fecondata dal seme maschile. Dea della fertilità, presiede al ciclo naturale di morte e di rinascita. Nella Natura l'uomo arcaico scopre così l'Essere Supremo, misterioso<sup>19</sup>.

### La ierofania e il ritorno al tempo delle origini

Questa realtà trascendente si rivela secondo un ordine del tutto diverso rispetto alle forze naturali, manifestandosi come pienezza di essere in uno spazio e in un tempo concreti attraverso una *ierofania* che diventa l'«asse centrale» dell'esperienza umana. Il *sacro* è il punto di partenza per comprendere il comportamento, le strutture di pensiero, la logica simbolica e l'universo mentale dell'*homo religiosus*<sup>20</sup>. L'«evento» della ierofania è necessario per dare senso alla storia.

Il tempo storico ha bisogno di un ritorno a un tempo mitico delle origini, in quanto deve essere regolato, deve avere punti precisi di riferimento, pena il cadere nell'indeterminazione e nel caos. Per l'uomo arcaico, il tempo profano deve essere vissuto alla luce di una

<sup>19</sup> J. Ries, *L'uomo e il sacro*, cit., p. 645.

<sup>20</sup> Cf. J. Ries, *Simbolo. Le costanti del sacro*, Jaca Book, Milano 2008, p. 39. Come scrive lo storico: «[...] Eliade ha elaborato una vera e propria ermeneutica dell'esperienza del sacro: in lui è la ierofania a diventare l'asse centrale. Questo nuovo punto di vista sembra decisivo, perché mette in evidenza il comportamento, le strutture di pensiero, la logica simbolica e l'universo mentale dell'*homo religiosus*».

temporalità che si snoda attorno ai riti che attualizzano nel tempo le ierofanie, in quanto solo ciò che è sacro è reale, essendo stato rivelato dagli dèi o dagli antenati. La rivelazione del sacro funge in questo modo da archetipo, sospendendo la durata del profano e la paura di perdersi nell'indifferenziato, di diventare vittima di un tempo privo di senso. L'*homo religiosus* deve continuamente fare riferimento ai miti e ai riti affinché non sia preda dello smarrimento del caos del divenire storico. Occorre dunque recuperare la bellezza delle origini, in quanto principio di senso.

Di fronte allo sgomento della storia, l'essere umano cerca di ritornare al «momento mitico iniziale quando tutta l'umanità cresceva nel seno degli elementi cosmici»<sup>21</sup>, in un nuovo inizio della creazione, in una nuova ripresa dello scorrere del tempo. Attraverso la ripetizione del mito cosmogonico attualizzato grazie al rito, si può invertire il percorso di decadenza della storia, e sebbene la realtà non possa essere cristallizzata nel suo momento germinale, tuttavia *quel momento* può essere reintegrato nel tempo presente. Non solo, lo scorrere del tempo è caratterizzato da una lacerazione, da un solco, da un prima e un poi che pone l'essere umano in una condizione drammatica di frammentazione e di incompiutezza, una sorta di nostalgia religiosa che affonda la sua origine nel «desiderio di vivere in un Cosmo puro e santo, così com'era in principio quando uscì dalle mani del Creatore»<sup>22</sup>, e che è andata perduta a causa di una caduta, di un peccato originario, di una rottura cosmica<sup>23</sup>.

Così, per il mondo biblico, il peccato di disobbedienza dei progenitori è all'origine del vagare in un cosmo che deve essere restituito alla sua dimensione di senso. Occorre riandare alle origini non tanto per cristallizzarle, ma per *ri-significare* la fatica del vivere e il dolore che si sperimenta nel quotidiano. La nostalgia rivela in que-

<sup>21</sup> M. Eliade, *Miti, sogni, misteri*, Lindau, Torino 2007, p. 195.

<sup>22</sup> M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 46.

<sup>23</sup> Cf. M. Eliade, *Miti, sogni, misteri*, cit., p. 81.

sto modo quel desiderio profondamente umano di rivivere quell'armonia cosmica, quel «paradiso terrestre» che l'essere umano spera ancora di abitare. Secondo Eliade, è una «nostalgia ontologica»<sup>24</sup>: la «nostalgia del Paradiso»<sup>25</sup> permette all'essere umano di vivere una speranza escatologica, dando senso alla propria esistenza e orientandola verso una meta. È la nostalgia della perfezione degli inizi. È quindi una costante «che il ricordo mitico di una beatitudine senza storia assilli l'umanità fin dal momento in cui l'uomo ha preso coscienza della sua situazione nel cosmo»<sup>26</sup>.

In questo modo, la creazione può riprendere il suo corso dal principio, annullando o cancellando le esperienze di male o di peccato compiute nel divenire storico. Come scrive Eliade, la vita non può essere «*riparata*, ma soltanto *ricreata*, da un ritorno alle fonti. E la "fonte" per eccellenza è lo zampillo prodigioso d'energia, di vita e di fertilità che vi è stato al tempo della Creazione del Mondo»<sup>27</sup>.

Occorre dunque riandare al momento originario del cosmo, alle origini spazio-temporali, per dare significato al presente, superando quella lontananza dolorosa dagli dèi o dal dio. La risposta all'interrogativo sul senso sta nell'origine, nella perfezione iniziale degli inizi, concepita sia come momento da cui tutto è generato, sia come fine verso cui tendere continuamente, affinché la vita sia autentica e acquisisca pienezza di senso. È un viaggio di ritorno verso quella dimensione divina da cui tutto trae origine e senso. Proprio perché ricordiamo quell'origine, in un processo di anamnesi o di reminiscenza della natura divina della nostra anima, direbbe Platone, proviamo nostalgia, avvertiamo il desiderio di ricongiungerci con la nostra origine, di compiere un viaggio di ritorno (νόστος) verso Dio, la nostra *origine*.

<sup>24</sup> M. Eliade, *Miti, sogni, misteri*, cit., p. 93.

<sup>25</sup> M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 371.

<sup>26</sup> M. Eliade, *Miti, sogni, misteri*, cit., p. 93.

<sup>27</sup> M. Eliade, *Miti, sogni, misteri*, cit., p. 54.

### ***Regressus ad uterum: la nostalgia del Paradiso***

Nota Eliade che bisogna fare ritorno all'origine come possibilità di rinnovare e di rigenerare la vita, nella speranza di assistere nuovamente al miracolo dell'essere, allo splendore delle opere divine delle origini. È il desiderio di ritornare a una sorta di pagina bianca dell'umanità, al principio assoluto, quando nulla era stato ancora corrotto<sup>28</sup>. Comprendiamo la ragione per cui nella storia molti riti iniziatici implicano un *regressus ad uterum*: si tratta di trasformare il neofita in embrione, perché poi questo, rinascendo, viva una seconda nascita grazie a un attraversamento iniziatico. L'adolescente supera in questo modo la pubertà, diventando uomo, fecondo dal punto di vista sessuale, ma anche spirituale e culturale.

Nel mondo antico le modalità con cui accade la «discesa» del neofita, perché poi ne esca vittorioso, possono essere molteplici. Il giovane può essere rinchiuso in una capanna, ma può essere anche simbolicamente inghiottito da un mostro marino da cui esce dopo averne forzato il ventre. Il neofita può anche scendere pericolosamente, come attraverso una vagina dentata, in un luogo oscuro come una grotta o in un crepaccio, allusione a una bocca o a un terreno sacro identificato con l'utero della Madre Terra. Questo ritorno alla matrice corrisponde a una prova iniziatica, a un viaggio verso l'universo caotico delle origini, verso le tenebre prenatali che corrispondono alla notte che precede la creazione o alle tenebre della capanna iniziatica<sup>29</sup>. Questo attraversamento conduce l'adolescente a un nuovo modo di essere. Scrive Eliade:

I miti e i riti iniziatici del *regressus ad uterum* mettono in evidenza il seguente fenomeno: il «ritorno all'origine» prepara una nuova nascita, ma questa non ripete la prima, la nascita fisica. Si ha propriamente rinascita mistica, d'ordine spirituale, in altre parole, accesso a un

<sup>28</sup> Cf. M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 46.

<sup>29</sup> M. Eliade, *Mito e realtà*, cit., pp. 106-108.

nuovo modo di esistenza (che comporta maturità sessuale, partecipazione al sacro e alla cultura, in breve, «apertura» allo Spirito). L'idea fondamentale è che, per accedere a un modo superiore di esistenza, bisogna ripetere la gestazione e la nascita, ma si ripetono ritualmente, simbolicamente; in altri termini, si ha a che fare con azioni orientate verso valori dello Spirito e non con comportamenti che derivano dall'attività psico-fisiologica<sup>30</sup>.

In breve: «per guarirsi dall'opera del Tempo, bisogna “ritornare all'indietro” e raggiungere l'“inizio del Mondo”»<sup>31</sup>.

Al di là delle diverse modalità e dei contesti religiosi, ciascun essere umano vive la medesima vocazione metafisica e la stessa nostalgia del paradiso perduto. Avendo sperimentato una condizione ancestrale di onnipotenza nel grembo materno, quando la soddisfazione dei suoi bisogni era immediata e automatica, esso desidera tornare all'indifferenziato, in modo particolare, quando percepisce un senso di crisi e di minaccia. Questa nostalgia del ventre materno lo abita da sempre.

Lo psicanalista Carl Jung interpreta questa nostalgia come unità del tutto, che riporta l'essere umano a una condizione primaria, in cui si sente protetto, nutrito, contenuto. Si sente al sicuro, in un ambiente indistinto e fluido, buio e caldo, immerso nell'oblio, nella più completa inconsapevolezza. È l'archetipo della Grande Madre:

L'archetipo della Grande Madre possiede una quantità pressoché infinita di aspetti. Citerò solo alcune delle sue forme più tipiche: la madre e la nonna personali, la matrigna e la suocera, qualsiasi donna con cui esiste un rapporto (la nutrice o la bambinaia, l'antenata e la Donna Bianca). In un senso più elevato, figurato: la dea, in particolare la madre di Dio, la vergine (come madre ringiovanita, per esempio Demetra e Core), Sophia (come madre-amante, eventualmente anche del tipo Cibele-Attis, o come figlia/madre ringiovanita-amante); la

<sup>30</sup> M. Eliade, *Mito e realtà*, cit., p. 109.

<sup>31</sup> M. Eliade, *Mito e realtà*, cit., p. 115.

meta dell'anelito di redenzione (paradiso, regno di Dio, Gerusalemme celeste). In senso più lato: la Chiesa, l'università, la città, la patria, il cielo, la terra, il bosco, il mare e l'acqua stagnante, la materia, il mondo sotterraneo e la luna. In senso più stretto: i luoghi di nascita o di procreazione – il campo, il giardino, la roccia, la grotta, l'albero, la fonte, il pozzo profondo, il fonte battesimale, il fiore come ricettacolo (rosa e loto); il cerchio magico. In senso ancora più stretto: l'utero, ogni forma cava, il forno, la pentola; diversi animali: la mucca, la lepre e ogni animale soccorrevole in genere<sup>32</sup>.

### **Ciclicità del tempo o direzione verso un compimento? La dinamica del dono**

Tuttavia, gli eventi del mito sono destinati a ripetersi nel tempo, ciclicamente, senza fine, oppure indicano una direzionalità, segnalandoci un compimento? Rispondere a questo interrogativo significa andare al cuore del destino dell'umanità: la storia presuppone la necessità di un continuo *regressus ad uterum* oppure è animata da una tensione che conduce a una novità, a un futuro inatteso, a una meta? Anche di fronte allo spaesamento della contemporaneità, Mircea Eliade ricorda che da sempre l'umanità è integrata in questo ritmo cosmico:

«Io non credo [...] che possano scomparire certe rivelazioni primordiali. Anche nella civiltà più tecnologica c'è qualcosa che non può mutare: che c'è il giorno e la notte, l'inverno e l'estate. Anche in una città senza alberi, c'è il cielo con gli astri ed è sempre possibile vedere le stelle e la luna. Fintanto che ci sarà il giorno e la notte, l'inverno e l'estate, credo che l'uomo non potrà essere cambiato. Senza volerlo, siamo integrati in questo ritmo cosmico. I valori possono cambiare [...] ma c'è sempre questo ritmo: luci-tenebre, notte-giorno. L'uomo più areligioso vive in questo ritmo cosmico; del resto lo ritrova nella

<sup>32</sup> C.G. Jung, *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, p. 115.

sua stessa esistenza: la vita diurna e il sonno con i sogni – ci sono sempre dei sogni. Siamo condizionati, ben s'intende, dalle strutture economiche e sociali, e le espressioni dell'esperienza religiosa sono sempre condizionate dal linguaggio e dalla società, e dagli interessi, tuttavia questa condizione noi la assumiamo qui, in questo cosmo in cui i ritmi e i cicli ci sono dati. La nostra condizione umana noi la assumiamo a partire da questa condizione fondamentale. E questo "uomo fondamentale" lo si può definire religioso, quali che siano le apparenze, poiché si tratta del significato della vita. [...] Sono certo che vi saranno altre espressioni. Quali? Non so dirlo. La grande sorpresa è sempre la libertà dello spirito, la sua creatività<sup>33</sup>.

Per Eliade c'è sempre la grande sorpresa della libertà dello Spirito che permette di integrarci nel grande ritmo della vita del cosmo. Tuttavia, rispetto a Eliade, per il filosofo Paul Ricoeur l'esperienza giudaico-cristiana apporta una grande novità. La dinamica del dono che emerge nei racconti biblici mette infatti in luce il carattere «tensionale» del mito: Dio fa dono della terra promessa al popolo d'Israele e alla fine della storia dona ai redenti la Città santa che discende dal cielo, la Gerusalemme celeste. Il dono mette così in atto un nuovo modello di relazione sociale che trova compimento nell'*agape*, nella condivisione e nella fraternità, in una comunione tra Dio, uomo e cosmo. Il dono crea una tensione, di fronte alla quale l'esperienza religiosa sperimenta uno scarto tra un presente e un futuro, tra una promessa e un compimento. Il prototipo del dono va ricercato alle origini della storia della salvezza, nella promessa di Dio ad Abramo di fare nascere dalla sua discendenza un popolo eletto cui destinare la terra promessa che crea una nuova identità sociale e politica, basata sul possesso di una terra che sarà alla base dell'identità di Israele. YHWH ama il suo popolo come uno sposo ama la sua sposa, e in questo viaggio se ne prende cura: gli fa dono

<sup>33</sup> M. Eliade, *La prova del labirinto. Intervista con C.H. Rocquet*, Jaca Book, Milano 2002, pp. 108-109.

della Legge sinaitica, di una terra situata oltre il fiume Giordano, gli promette il dono di un cuore nuovo e di uno spirito nuovo, come profetizza Ezechiele. Grazie a questa dinamica del dono, emerge una nuova relazione tra soggetti che non sono legati da un'attività «economica», secondo una logica di scambio, di sopraffazione o di conquista, come poteva accadere in altre civiltà medio-orientali, ma sono animati da un libero rapporto di riconoscenza, da un invito a vivere relazioni di gratuità, di responsabilità, di un prendersi cura gli uni degli altri.

### La «tensione» ebraico/cristiana

Anche la prospettiva della discendenza di Abramo, che YHWH promette numerosa come i granelli di sabbia o come le stelle del cielo, è all'origine dell'invito a volgere il proprio sguardo verso una pienezza, una vita eterna, in una relazione di comunione con Dio, con ogni essere umano, con il cosmo. Se poi la storia di Israele è costellata da infedeltà e da cadute, occorre attendere un Messia che guidi il suo popolo, un «re», grazie al quale il «regno di Dio» possa trionfare. L'attesa di Israele, connessa alla fine dei tempi, sarà animata dalla speranza nel Dio biblico di suscitare un capo che guidi il suo popolo alla realizzazione di un regno di giustizia, in cui la violenza avrà fine e la pace trionferà. Come dice il profeta Isaia, in questa nuova creazione il lupo dimorerà con l'agnello e la pantera si sdraierà accanto al capretto, il vitello con il leoncello. La giustizia e la fedeltà saranno l'ornamento e la veste del liberatore di Israele. Questa pace messianica sarà il compimento della promessa di Dio. Come in un Eden rinnovato, che tuttavia è una nuova creazione, l'armonia regnerà ovunque: sarà il regno del *shalôm*, di una pace senza fine<sup>34</sup>. Inizia così una nuova economia, quella della grazia, che si compirà con il dono del Figlio di Dio nella storia – Cristo – e, alla

<sup>34</sup> Cf. Is 11, 1-10.



fine dei tempi, con la meravigliosa visione della Città santa, dono di Dio: la Gerusalemme celeste.

Grazie a questo dono che «di generazione in generazione» l'uomo è chiamato ad accogliere, a custodire e ad amare, la storia ebraico-cristiana s'inserisce in un processo teso tra un'origine e una fine, un principio e una conclusione. L'incontro con Dio non sarebbe allora vissuto nella ripetizione di un tempo scandito ciclicamente dal rito, come nel mondo greco, ma come *intenzione*, come tensione costantemente detta e agita nel tempo verso un avvenire. L'attesa diventa così la chiave di lettura della storia, sin dal momento della sua nascita. Grazie al *dono* che Dio fa a Israele, inizia una nuova economia, quella della *grazia*, dove l'incontro con Dio sarebbe vissuto come tensione costantemente detta e agita nella storia verso un avvenire. La Gerusalemme del cielo descritta dal libro dell'Apocalisse non sarebbe più semplicemente un ritorno all'origine, ma una realtà nuova, un'inedita creazione, la «grotta» della fine dei tempi in cui tutti sono chiamati a vivere.

### **Quale speranza per l'uomo contemporaneo?**

La contemporaneità pone a dura prova sia la dimensione ciclica della civiltà antiche, sia la prospettiva escatologica della fede cristiana. Di fatto, sin dall'alba del XX secolo, la parola *crisi* sembra la diagnosi più ricorrente per interpretare un mondo che rischia di lasciarsi avvolgere da uno smarrimento di senso. Con la caduta dei miti e delle narrazioni che avevano guidato per secoli la storia, in che modo l'umanità può oggi dare significato all'esistenza? È ancora possibile pensare a una dimensione trans-storica della civiltà, a un fine verso il quale può tendere? Come ha mostrato la storia dell'Oriente e dell'Occidente europei, la fede cristiana ha attraversato i secoli nella convinzione che più l'uomo si avvicinava a Dio, più sperimentava gioia e pienezza di senso. Dio era considerato come il punto di riferimento dell'esistenza umana. Così, la *visio beatifica*, la contemplazio-

ne del suo volto, rappresentato nell'abside di tante basiliche cristiane, diventava il fine stesso della vita di ogni essere umano, la cui identità non poteva essere separata da quella del suo creatore.

Tuttavia, con l'avvento della modernità, questa relazione è stata messa sempre più in discussione e percepita con sospetto. La presenza di Dio nel mondo è apparsa ingombrante, irragionevole e contraddittoria. L'individuo ha invocato la propria libertà di autodeterminarsi e di auto-trascendersi. Il Novecento si è aperto con un tragico annuncio: «Dio è morto», secondo il proclama di Nietzsche nella *Gaia scienza*. Dio è sempre più marginale nelle coscienze, nella vita sociale e culturale. La fine della cristianità si profila ora all'orizzonte. Il cielo si svuota definitivamente delle sue ierofanie, per popolarsi di semplici stelle, di polvere cosmica, di atmosfera. Tutto il secolo vive la consapevolezza di una frattura drammatica rispetto al passato, i cui punti di riferimento si fanno sempre più obsoleti. Tutto appare fluido e senza contorni. Dio non è più necessario per comprendere la realtà e la vita scorre sempre più autonomamente rispetto a lui, *etsi Deus non daretur*, senza più il bisogno di ricorrere a Dio per rileggere la storia umana e i fenomeni di una realtà ormai secolarizzata. L'«io» sembra prendere il posto di «Dio», in un contesto in cui il soggetto appare sempre più autonomo. Se nel mondo antico c'era un centro come punto di riferimento, ora, in un trionfo della frammentazione, il centro si moltiplica in tanti centri quanti sono gli individui<sup>35</sup> e non esiste più un senso condiviso. La centralità di ciascun centro presuppone infatti il relativismo di ogni pretesa affermazione di verità. In un contesto in cui tutto appare messo in discussione, in che modo sarebbe possibile il recupero della sacralità della vita umana, intesa come porta verso l'infinito, il trascendente, l'assoluto?

<sup>35</sup> Su questi temi rimando alle analisi di L. Palmeri, *Se Dio non vale un quadro. Crisi dell'arte sacra, eclisse dell'immagine di Dio e persistenza del Sacro nello sviluppo della cultura visiva occidentale. Dal IV secolo d.C. al Novecento*, Gangemi, Roma 2021.

### **Liberare la nostalgia del Paradiso, al cuore di una grotta**

Di fronte a questa «crisi», l'essere umano è oggi chiamato a liberare nel caos della post-modernità da un lato quella nostalgia del Paradiso che proietta verso la pace e l'armonia delle origini e dall'altro lato quel desiderio escatologico che invita a dirigerci verso una realtà nuova. La splendida immagine della Gerusalemme celeste non sarebbe la ri-proposizione del Paradiso delle origini, ma una creazione inedita e inaspettata di cui *già* ora facciamo in qualche modo esperienza. Secondo questa immagine, la storia non si ripete più ciclicamente, invalidando la possibilità di agire concretamente sul reale, ma diviene progressivamente nel tempo, in una tensione verso *un fine*, giustificando la fiducia dell'umanità nel proprio futuro. In questo senso, non ci proiettiamo più semplicemente in un passato primordiale, in un *regressus ad uterum*. L'esperienza cristiana segna una rottura con la ciclicità del tempo cosmico, rivelando una condizione che si proietta alla fine dei tempi. Oppure, dovremmo ammettere che la crisi della contemporaneità renderebbe desueti sia la nostalgia dell'origine sia la tensione verso la Gerusalemme celeste, accettando passivamente di ritrovarci in un momento insuperabile di crisi, a cominciare da quella ecologica? Esiste ancora la possibilità di credere in un progetto in cui il divino possa ancora partecipare alla vita della città? Come scrive Eliade:

Ai nostri giorni, dal momento che la pressione storica non permette più nessuna evasione, come potrà l'uomo sopportare le catastrofi e gli orrori della storia [...] se, al di là, non si lascia presentire nessun segno, nessuna intenzione trans-storica, se essi sono soltanto il gioco cieco delle forze economiche, sociali o politiche o, peggio ancora, il risultato delle «libertà» che una minoranza si prende ed esercita direttamente sulla scena della storia universale?<sup>36</sup>

<sup>36</sup> M. Eliade, *Miti, sogni, misteri*, cit., p. 168.

Da queste riflessioni, interpreteremo le immagini della tradizione cristiana tratte dall'architettura e dalla storia dell'arte che, se pure si presentano a un primo sguardo come un ritorno all'origine, rivelano d'altro canto specificità proprie che possono ancora oggi essere significanti per la modernità. Queste immagini non ritornano nostalgicamente al passato ma – in una società che appare sempre meno disposta a rileggere il proprio cammino secondo una direzione che si ponga oltre la storia – tracciano un percorso in cui riconoscere un senso. Occorre dunque riflettere su queste «grotte» del passato per comprendere quanto di «nuovo» possono ancora comunicare.

Ci domanderemo anche da quali immagini le grotte della tradizione sono state sostituite. Se pensiamo oggi al successo dei cosiddetti spazi immersivi, probabilmente l'idea della grotta è sempre presente, anche se *ri-significata* in chiave laica. Pensiamo ai celebri *Ganzfeld* dell'artista James Turrell, che si presentano come «grotte» costituite da aria densa colorata in cui ci perdiamo, ci sentiamo senza punti di riferimento, in quanto non riusciamo a percepire le coordinate geometriche. Se gli dèi dell'antichità sono fuggiti, possiamo metterci sulle loro tracce, alla ricerca di un senso continuamente da indagare. In questo viaggio tra presente e passato, in un percorso interdisciplinare, il tema della grotta si rivela denso di senso. In una dialettica tra vita e morte, queste immagini ci accompagneranno in un cammino in cui l'essere umano potrà riconoscere un significato al proprio essere nel mondo. In un mondo sempre più frammentato, la «grotta» della rinascita si presenta ancora oggi come simbolo potente da esplorare.