

IL SACRO DI RUDOLF OTTO

INTRODUZIONE ALL'OPERA E AL SUO CONTESTO

"Il Sacro" (Das Heilige), fu pubblicato da Rudolf Otto nel 1917, e rappresenta uno dei contributi più rilevanti e che hanno lasciato traccia duratura al fine della comprensione del fenomeno religioso inteso in senso ampio nel ventesimo secolo. Quest'opera nasce in un momento storico particolare, quando la filosofia della religione e gli studi religiosi stavano cercando di percorrere itinerari diversi ed esplorare nuove strade per comprendere l'essenza dell'esperienza religiosa superando le tradizionali categorie razionalistiche o moralistiche che avevano avuto di fatto una parte fondamentale nel pensiero occidentale. Rudolf Otto, noto teologo e filosofo tedesco, si trovava di fronte a una sfida che rappresentava una notevole complessità intellettuale in ordine a diversi motivi e in relazione a diversi profili. Da un lato, l'Illuminismo e il razionalismo avevano progressivamente ma inesorabilmente ridotto la religione a un sistema di credenze razionali o anche a un codice etico. Dall'altro, il positivismo e lo scientismo dell'Ottocento si erano spinti molto oltre in quanto tendevano a liquidare l'esperienza religiosa quale fenomeno di semplice superstizione o illusione. Il nostro autore nel relazionarsi alle sopra citate correnti filosofiche sentiva profondamente che entrambi questi approcci rappresentavano qualcosa di fondamentale ed essenziale nella natura stessa della religione: la sua dimensione esperienziale, emotiva, irrazionale da intendere ben inteso nel senso più nobile del termine. L'opera di Otto si inserisce pertanto nel contesto dell'acceso dibattito sulla natura della religione che aveva visto tra i protagonisti pensatori del calibro di Schleiermacher, con la sua enfasi sul "sentimento di dipendenza assoluta", e filosofi come Kant, che aveva cercato di fondare la religione sulla ragione pratica e sulla morale. Otto riconosce il grande valore di questi predecessori, ma ritiene al contempo che essi abbiano trascurato o sottovalutato una dimensione fondamentale del fenomeno religioso: quella del "numinoso", l'esperienza del sacro in quanto tale, irriducibile ad altre categorie

IL PROBLEMA METODOLOGICO E L'APPROCCIO FENOMENOLOGICO

La Circolarità Ermeneutica

La questione metodologica affrontata da Otto rivela una **circolarità ermeneutica fondamentale**: per comprendere il sacro è necessario averlo già in qualche modo esperito, ma per riconoscerlo come tale occorre possedere le categorie interpretative adeguate. Questo circolo non è vizioso, ma costitutivo della comprensione religiosa stessa. Otto si situa così in una tradizione che da Schleiermacher arriva fino a Gadamer, dove la comprensione non è mai neutra ma sempre situata in un orizzonte pre-comprendivo.

Fenomenologia versus Riduzionismo

L'approccio fenomenologico di Otto si oppone radicalmente a tre forme di riduzionismo che dominavano lo studio della religione nella sua epoca:

Il riduzionismo psicologico (James, Freud) che tenta di spiegare l'esperienza religiosa come proiezione di bisogni psichici, sublimazione di pulsioni o illusione consolatoria. Otto non nega la presenza di componenti psicologiche, ma sostiene che esse non esauriscono la specificità dell'esperienza del sacro.

Il riduzionismo sociologico (Durkheim) che interpreta la religione come rappresentazione simbolica della società e delle sue strutture. Anche qui, Otto riconosce gli aspetti sociali della religione, ma rifiuta di ridurre il numinoso a mera funzione sociale.

Il riduzionismo filosofico-razionale (Hegel, teologia liberale) che dissolve il contenuto religioso in verità filosofiche o imperativi morali. Questa è forse la forma di riduzionismo che Otto combatte più energicamente, poiché era dominante nella teologia protestante del suo tempo.

L'Epoché Fenomenologica

Otto pratica una sorta di "sospensione del giudizio" sulla realtà oggettiva del numinoso. Non gli interessa stabilire se l'esperienza del sacro corrisponda a una realtà ontologica effettiva (se Dio esiste davvero), ma descrivere la struttura dell'esperienza stessa. Questo "mettere tra parentesi" le questioni metafisiche è tipico dell'approccio fenomenologico e permette di studiare la religione senza presupposti teologici o ateistici.

La Vocazione all'Esperienza

L'invito di Otto all'introspezione non è un mero espediente retorico, ma una necessità metodologica. Solo chi ha accesso, anche minimo, al "momento numinoso" può comprendere di cosa si sta parlando. Questo crea un problema di comunicabilità: chi è completamente "insensibile" al religioso (quello che Otto chiama "amusico religioso") non potrà mai comprendere pienamente il sacro, così come un daltonico non può comprendere cosa sia il rosso. Tuttavia, Otto ritiene che questa insensibilità totale sia rara, e che la maggior parte degli esseri umani abbia almeno una predisposizione latente.

L'A PRIORI RELIGIOSO

La Categoria Kantiana Rivisitata

Quando Otto parla di "categoria a priori" in senso kantiano, opera una trasposizione audace. Per Kant, le categorie a priori (spazio, tempo, causalità) sono forme pure dell'intelletto che strutturano l'esperienza conoscitiva. Otto estende questo concetto al sentimento religioso: esiste una struttura innata della coscienza che rende possibile l'esperienza del sacro, prima e indipendentemente da ogni contenuto empirico specifico. Questa categoria a priori del sacro non è conoscenza, ma **predisposizione al sentimento**. È una potenzialità dello spirito umano che, come tutte le potenzialità,

può rimanere inespressa o svilupparsi in misura diversa. Otto distingue così tra la capacità formale di esperire il sacro (universale) e il suo grado di attuazione (variabile).

Universalità e Relativismo

L'idea dell'a priori religioso permette a Otto di evitare sia l'universalismo astratto che il relativismo radicale. Da un lato, esiste una struttura comune dell'esperienza religiosa che attraversa tutte le culture e le epoche. Dall'altro, questa struttura si manifesta in forme storiche e culturali infinitamente variabili. Il numinoso è sempre lo stesso nella sua essenza, ma sempre diverso nelle sue incarnazioni.

Lo Sviluppo Storico della Coscienza Religiosa

Otto non concepisce l'a priori come una struttura statica, ma come una capacità che si affina e si sviluppa storicamente. C'è un'**evoluzione della sensibilità religiosa**, dalle forme più rudimentali e terrorizzanti del numinoso primitivo (il tabù, il mana, il terrore demoniaco) fino alle forme più raffinate e spiritualizzate delle grandi religioni monoteistiche. Questo sviluppo non è però un superamento hegeliano dove il primitivo viene completamente riassorbito, ma una progressiva chiarificazione e razionalizzazione che mantiene sempre il nucleo irrazionale originario.

IL SANTO COME SINTESI DI RAZIONALE E IRRAZIONALE

La Stratificazione del Concetto

La distinzione tra santo etico-razionale e santo numinoso non implica una separazione rigida, ma una stratificazione complessa. Il concetto maturo di "santo" nelle grandi religioni contiene entrambe le dimensioni in tensione dialettica:

- **Il livello primordiale:** il numinoso puro, il sacro selvaggio, che genera terrore e fascinazione
- **Il livello etico-razionale:** la santità morale, la bontà, la giustizia
- **La sintesi religiosa autentica:** dove il numinoso non viene eliminato ma "schematizzato" (termine kantiano che Otto riprende) attraverso concetti razionali e valori morali

Il Pericolo della Razionalizzazione

Otto avverte contro due pericoli opposti. Il primo è rimanere al livello del numinoso puro, del sacro terrorizzante e irrazionale, tipico delle forme religiose più primitive o delle degenerazioni superstiziose. Il secondo, più insidioso nella modernità, è la **completa razionalizzazione** del sacro, la sua riduzione a morale o filosofia. Quando la religione diventa solo etica, perde la sua specificità e la sua forza vitale. La teologia liberale dell'Ottocento, contro cui Otto polemizza, aveva ridotto il cristianesimo a un sistema di valori morali illuminati, svuotandolo della dimensione numinosa. Il

risultato era una religione rispettabile ma sterile, incapace di generare quella passione e quell'esperienza trasformativa che caratterizzano l'autenticità religiosa.

La Dialettica del Santo

Nel concetto compiuto di santo, razionale e irrazionale non si escludono ma si compenetrano. Il Dio delle grandi religioni monoteistiche è insieme:

- **Mysterium tremendum** (mistero tremendo) - la dimensione numinosa
- **Summum bonum** (sommo bene) - la dimensione etica

Questa tensione non è un difetto ma la struttura essenziale dell'esperienza religiosa matura. Un Dio solo terribile sarebbe un demone; un Dio solo buono sarebbe un ideale morale astratto. Il Dio vivente delle religioni è entrambe le cose in unità paradossale.

IL NUMINOSO COME CATEGORIA SUI GENERIS

L'Irriducibilità dell'Esperienza

Quando Otto afferma che il numinoso non è il bello, il buono o il vero, compie un'operazione filosofica radicale: rivendica per l'esperienza religiosa una **dignità epistemologica autonoma**. Così come l'esperienza estetica non può essere ridotta a quella conoscitiva o morale, l'esperienza del sacro ha una sua specificità irriducibile.

Questa irriducibilità significa che:

- Non si può dedurre il sacro da principi etici (contro Kant)
- Non si può spiegarlo come fenomeno psicologico (contro il positivismo)
- Non si può comprenderlo attraverso l'intuizione intellettuale (contro l'idealismo)

Il numinoso è una dimensione originaria dell'esistenza umana, che richiede un proprio metodo di indagine e un proprio linguaggio.

Il Problema del Linguaggio

Otto è acutamente consapevole che il linguaggio ordinario, forgiato per descrivere oggetti sensibili e relazioni concettuali, è inadeguato per esprimere il numinoso. Da qui la necessità di: **Neologismi**: termini nuovi come "numinoso" che non portano il peso di associazioni consolidate **Analogie**: descrivere il numinoso attraverso similitudini e metafore **Negazioni**: dire cosa il numinoso non è (via negationis della teologia apofatica) **Evocazioni**: suscitare l'esperienza piuttosto che descriverla concettualmente

La Fenomenologia come Risveglio

L'operazione di Otto non è primariamente informativa ma **maieutica**: non vuole insegnare qualcosa di nuovo, ma risvegliare una conoscenza latente. Chi legge "Das Heilige" è invitato a un viaggio introspettivo, a riconoscere nelle proprie esperienze quella dimensione numinosa che forse non aveva mai tematizzato esplicitamente. Questo metodo presuppone una fiducia nella capacità di riconoscimento: anche se il numinoso è ineffabile, quando viene descritto accuratamente nelle sue manifestazioni, chi lo ha esperito può dire "sì, è proprio così". La fenomenologia ottiana è quindi un circolo virtuoso tra descrizione e riconoscimento, tra analisi oggettiva e esperienza soggettiva.

Il *Mysterium Tremendum*

L'analisi del *mysterium tremendum* rappresenta forse il contributo più originale e penetrante di Otto alla comprensione dell'esperienza religiosa. Quando cerchiamo di comprendere cosa significhi veramente trovarsi di fronte al sacro, dobbiamo abbandonare le categorie rassicuranti del pensiero razionale e addentrarci in una dimensione dell'esperienza umana che è insieme primordiale e perennemente presente.

Il *Mysterium*: L'Abisso dell'Alterità

Il Totalmente Altro come Rottura Ontologica

Quando Otto parla del "totalmente Altro" (*das ganz Andere*), non sta semplicemente descrivendo qualcosa di diverso da noi, come potrebbe esserlo un animale esotico o una cultura straniera. Sta invece indicando una **rottura ontologica radicale**, una discontinuità assoluta tra il piano dell'esperienza ordinaria e quello del sacro. È come se improvvisamente si aprisse una fessura nella tessitura della realtà quotidiana, rivelando qualcosa che non appartiene affatto all'ordine naturale delle cose. Questa alterità non è quantitativa ma qualitativa. Non si tratta di qualcosa di più grande, più potente, più perfetto rispetto alle cose familiari, ma di qualcosa che appartiene a un ordine completamente diverso di realtà. È la differenza non tra il finito e l'infinito sulla stessa scala, ma tra dimensioni incomparabili, incommensurabili. Come se un essere bidimensionale improvvisamente percepisce la terza dimensione: non si tratterebbe semplicemente di qualcosa di più esteso, ma di qualcosa di strutturalmente altro.

L'Estraneità Inquietante

Questa alterità radicale produce nell'essere umano un sentimento di **estraneità inquietante** che va ben oltre il semplice disorientamento. Quando ci troviamo di fronte a qualcosa di sconosciuto ma naturale – una tecnologia che non comprendiamo, un fenomeno scientifico misterioso – sappiamo almeno che appartiene allo stesso ordine di realtà che conosciamo. Possiamo immaginare che, con sufficiente studio e indagine, potremmo comprenderlo. Ma il *mysterium* non offre questa rassicurazione. Esso ci confronta con l'impossibilità radicale della comprensione, non per un limite accidentale delle nostre capacità, ma per una incongruenza essenziale. Pensiamo alle esperienze mistiche descritte in tutte le tradizioni religiose: il mistico che cerca di

comunicare ciò che ha sperimentato ricorre sistematicamente a negazioni, paradossi, contraddizioni apparenti. "Non è questo, non è quello, non è nulla di ciò che conosci." Questa non è incapacità espressiva, ma riflette la natura stessa dell'esperienza: il *mysterium* è davvero inesprimibile non perché manchiamo delle parole giuste, ma perché le parole stesse, forgiate per descrivere il mondo ordinario, sono strutturalmente inadeguate.

Lo Stupore Abissale

Lo stupore (*Staunen*) di cui parla Otto va distinto accuratamente dallo stupore filosofico che tradizionalmente segna l'inizio della filosofia. Quando Aristotele dice che la filosofia nasce dalla meraviglia, parla di quella sorpresa intellettuale di fronte all'esistenza delle cose: "Perché c'è qualcosa piuttosto che niente?" È uno stupore che cerca risposte, che vuole comprendere, che si traduce in domande razionali. Lo stupore religioso davanti al *mysterium* è di natura completamente diversa. È uno **stupore abissale**, vertiginoso, che non si traduce in domande razionali ma in un silenzio attonito. Non è lo stupore che chiede "perché?", ma quello che può solo balbettare "cosa?!" – e nemmeno questo, in realtà, perché anche la domanda "cosa?" presuppone che ci sia un "qualcosa" identificabile, mentre il *mysterium* sfugge persino a questa categorizzazione minima. Questo stupore ha qualcosa di perturbante, di inquietante (*unheimlich*, per usare il termine tedesco che Freud userà poi in altro contesto). È la sensazione di trovarsi improvvisamente de-localizzati, spaesati nel senso più radicale: non sappiamo più dove siamo, cosa siamo, in che tipo di realtà ci troviamo. Le coordinate familiari del nostro mondo-della-vita (*Lebenswelt*) improvvisamente non funzionano più.

Il Mistero come Pienezza, non Vuoto

È cruciale comprendere che il *mysterium* non è un vuoto, un'assenza, una negazione. Al contrario, è sperimentato come una **pienezza sovrabbondante** che eccede infinitamente la nostra capacità di comprensione. Come quando guardiamo il sole e siamo abbagliati non perché non ci sia luce, ma perché ce n'è troppa per i nostri occhi. Il *mysterium* è un eccesso, non un difetto di essere. Questa distinzione è fondamentale per capire perché l'esperienza del sacro non può essere ridotta a una semplice ignoranza o a un vuoto che la scienza potrebbe un giorno colmare. Non è che il *mysterium* sia ciò che "non sappiamo ancora": è ciò che non può essere conosciuto nel modo in cui conosciamo le cose ordinarie, perché appartiene a un ordine radicalmente diverso di realtà. La scienza può illuminare tutti gli angoli oscuri del mondo naturale, ma il *mysterium* non è uno di quegli angoli: è un'altra dimensione.

Il Tremendum: L'Irruzione dell'Indicibile

Il Timore Religioso come Categoria Unica

Quando Otto distingue il timore religioso dalla paura naturale, opera una distinzione fenomenologica di enorme importanza. La paura naturale ha sempre un oggetto definito e una logica comprensibile. Ho paura del leone perché può uccidermi; ho paura dell'altezza perché posso cadere; ho paura dell'esame perché posso fallire. In tutti questi casi, la paura è proporzionata a una minaccia specifica e scompare quando

la minaccia viene rimossa o neutralizzata. Il timore religioso (*Scheu, ehrfurcht*) è di natura completamente diversa. Non ha un oggetto definito, o meglio, il suo "oggetto" è la presenza stessa del numinoso. Non si tratta di aver paura che Dio faccia qualcosa di specifico – che ci punisca, che ci distrugga – ma di essere terrorizzati dalla sua semplice presenza, dal suo essere-là. È un **terrore ontologico**, non psicologico: non nasce da una valutazione di pericolo, ma dal confronto stesso con l'assolutamente Altro.

Il Tremore della Creatura

L'espressione "tremore della creatura" (*Kreaturegefühl*) che Otto utilizza è straordinariamente evocativa. Non si tratta del tremore fisico di chi ha freddo o paura, ma di un tremore esistenziale, metafisico. È il sentirsi letteralmente **annichiliti** di fronte all'immensità del divino, il percepire la propria radicale nullità, inconsistenza, precarietà. Questo sentimento non è umiliazione nel senso morale, non deriva dal giudizio che siamo cattivi o peccatori. È qualcosa di più radicale: è la percezione acuta della **distanza ontologica infinita** tra il contingente e l'assoluto, tra il creato e il creatore, tra l'effimero e l'eterno. Ci sentiamo come un granello di polvere di fronte a una galassia, ma questo paragone è ancora troppo debole perché granello e galassia appartengono allo stesso ordine di realtà. Il tremore della creatura nasce dalla percezione di un'incommensurabilità ancora più radicale. Nelle testimonianze dei mistici di tutte le tradizioni, questo tema ricorre costantemente. Teresa d'Avila parla di sentirsi "morire" durante le sue estasi. Giovanni della Croce descrive la "notte oscura" in cui l'anima si sente annientata dalla presenza divina. I sufi parlano del *fana'*, l'annichilimento dell'ego di fronte a Dio. In tutte queste esperienze c'è questo elemento del tremore, dello sgomento esistenziale, del sentirsi dissolti.

Il Terrore Sacro nelle Teofanie

Le descrizioni bibliche delle teofanie – le manifestazioni dirette di Dio – sono particolarmente illuminanti per comprendere l'elemento del tremendum. Quando Mosè si avvicina al rovetto ardente, Dio gli ordina di togliersi i sandali perché il luogo è santo, e Mosè si copre il volto perché ha paura di guardare Dio. Qui non c'è minaccia esplicita, non c'è punizione annunciata. Il terrore nasce dalla semplice presenza del sacro. Ancora più impressionante è la visione di Isaia nel tempio. Quando il profeta vede il Signore "seduto su un trono altissimo", circondato dai serafini che proclamano la sua santità, la prima reazione di Isaia è di puro terrore: "Guai a me, sono perduto, perché io sono un uomo dalle labbra impure!" Non è che Dio lo stia minacciando o accusando; è la semplice percezione della santità divina che provoca in Isaia la consapevolezza sconvolgente della propria inadeguatezza, della propria radicale insufficienza esistenziale. Nel Nuovo Testamento, quando i discepoli assistono alla Trasfigurazione di Gesù sul monte Tabor, il Vangelo dice che "furono presi da grande timore". Pietro, nel suo disorientamento, propone di costruire tre tende – un tentativo quasi patetico di normalizzare, di domesticare un'esperienza che è radicalmente altra. Anche qui, nessuno sta minacciando i discepoli, ma la semplice manifestazione della gloria divina genera terrore reverenziale.

La Fascinazione del Terrore

Ma qui emerge un aspetto paradossale e cruciale: questo terrore non è solo repulsivo. C'è in esso un elemento di **fascinazione irresistibile**. È un terrore che attrae, che magnetizza, che seduce. Otto parlerà più avanti del *mysterium fascinans*, ma già nel *tremendum* c'è questo elemento ambiguo: siamo terrorizzati, ma non possiamo distogliere lo sguardo; vogliamo fuggire, ma siamo anche irresistibilmente attratti. Questo aspetto si riflette nella dialettica biblica tra il comando divino "Non temere!" e la reazione umana di terrore. Nelle teofanie, Dio o gli angeli dicono costantemente "Non temere!", riconoscendo così che il timore è la reazione naturale, inevitabile alla presenza del sacro. Ma contemporaneamente, chi ha questa esperienza non la ripudia, non la desidera cancellare. I profeti, pur terrorizzati, rispondono "Eccomi, manda me". I mistici, pur parlando di notti oscure e deserti spirituali, continuano a cercare quell'esperienza.

Il Tremendum nella Religiosità Primitiva

Se guardiamo alle forme più arcaiche di religiosità, l'elemento del *tremendum* è ancora più puro, meno temperato dagli aspetti etici e razionali che si svilupperanno successivamente. Il concetto polinesiano di *tabù* è illuminante: qualcosa è tabù perché è pericoloso in senso sacrale, non morale. Toccare un oggetto tabù non è male perché viola una norma etica, ma perché espone a un pericolo metafisico incomprensibile. Allo stesso modo, il *mana* – quella forza impersonale che permea certe persone, oggetti o luoghi nelle religioni primitive – è avvertito come simultaneamente potente e pericoloso. Il capo tribù ha *mana*, e per questo è venerato, ma è anche pericoloso avvicinarlo troppo. Il sacro primitivo è essenzialmente **ambivalente**: è fonte di potere e benedizione, ma anche di pericolo e contaminazione. Questa ambivalenza non è contraddizione logica, ma riflette la natura stessa del numinoso. Il sacro è per sua natura pericoloso perché è l'irruzione dell'assolutamente Altro nell'ordine dell'ordinario. È come se due dimensioni ontologicamente inconciliabili entrassero in contatto, e da questo contatto scaturisse un'energia tremenda, contemporaneamente creativa e distruttiva.

La Maestà Schiacciante

L'aspetto della *maiestas* – che Otto menziona insieme al *mysterium* e al *tremendum* – intensifica ulteriormente questo senso di schiacciante superiorità. Non si tratta semplicemente di grandezza quantitativa, ma di una superiorità qualitativa assoluta. È il sentimento della "distanza abissale" (*abgrundige Distanz*) tra l'umano e il divino. Quando i Salmi parlano di Dio che "abita in una luce inaccessibile", quando le liturgie proclamano "Santo, santo, santo", quando i mistici descrivono la maestà divina, stanno tutti cercando di comunicare questo senso di una superiorità che non è semplicemente maggiore, ma radicalmente altra. Non è che Dio sia un po' più saggio, un po' più potente di noi: è che appartiene a un ordine completamente diverso di essere. Questo senso della maestà divina si riflette anche nell'architettura sacra. Le grandi cattedrali gotiche, con le loro volte che si slanciano verso l'alto, con le vetrate che filtrano la luce in modi ultraterreni, con le loro proporzioni che sminuiscono la figura umana, sono tentativi di incarnare nella pietra questo senso del *tremendum*, di creare uno spazio che evochi la maestà schiacciante del divino.

Il Tremendum e l'Esperienza Moderna

In un'epoca secolarizzata, dove il tremendum sembra essere scomparso dall'esperienza religiosa istituzionale – ridotta spesso a pratica morale confortevole o a rituale sociale rassicurante – questo elemento riaffiora in forme inattese. L'esperienza del "sublime" in natura, così centrale nel Romanticismo, ha chiaramente elementi del tremendum: trovarsi di fronte a un temporale in montagna, contemplare l'oceano in tempesta, guardare il cielo stellato e percepire l'immensità dell'universo – tutte queste esperienze contengono quel misto di terrore e fascinazione che Otto descrive. Anche certe esperienze estetiche estreme – l'ascolto di certa musica, la contemplazione di certe opere d'arte – possono evocare qualcosa di simile al tremendum. E forse anche certe esperienze negative – il confronto con la morte, la malattia grave, la catastrofe – possono aprire improvvisamente quella fessura nell'ordinario attraverso cui il tremendum si manifesta. La grandezza dell'analisi di Otto sta nell'aver identificato e descritto questa dimensione fondamentale dell'esperienza religiosa che la modernità razionalizzante aveva cercato di addomesticare, normalizzare, eliminare. Il tremendum ci ricorda che il sacro autentico non è rassicurante né confortevole: è travolgente, sconvolgente, terrificante. E forse proprio in questa sua terribilità risiede la sua autenticità.

LA MAIESTAS E L'ENERGIA DEL NUMINOSO

Un ulteriore aspetto del tremendum è dato dalla *maiestas*, la maestà assoluta del numinoso. Non si tratta semplicemente di grandezza quantitativa, ma di una superiorità qualitativa, di una potenza che sovrasta infinitamente tutto ciò che è creaturale. Questo aspetto produce nell'essere umano il sentimento della propria nullità, di essere "polvere e cenere", come dice Abramo nella Genesi. Il sentimento della creaturalità è strettamente connesso alla percezione della *maiestas* divina. L'essere umano si sente completamente dipendente, annientato quasi nella sua pretesa di autonomia e autosufficienza. Questo non è un sentimento di umiliazione nel senso morale, ma un'esperienza ontologica: la consapevolezza di essere una creatura finita di fronte all'infinito, un essere contingente di fronte all'assoluto. Otto parla anche dell'"energia" (Energie) del numinoso, essa rappresenta un altro aspetto del suo carattere *tremendum*. Il numinoso non è statico, inerte, ma è percepito come qualcosa di dinamico, di vitale, di irresistibilmente attivo. Nelle religioni primitive, questo aspetto si manifesta nell'idea di mana, di potenza sacra, di forza numinosa che pervade certi luoghi, oggetti o persone. Nella tradizione biblica, si esprime nell'idea di Dio come "fuoco divorante", come forza irresistibile che agisce nella storia. Questa energia può manifestarsi anche come "ira" divina, non nel senso di un'emozione psicologica come la rabbia umana, ma come un aspetto della potenza tremenda del numinoso. L'ira di Dio nella Bibbia non è capriccio o perdita di controllo, ma manifestazione della sua alterità radicale, della sua santità che non tollera la profanazione.

IL FASCINANS: L'ASPETTO ATTRAENTE DEL NUMINOSO

Se il *mysterium tremendum* costituisse l'unica dimensione del numinoso, la religione sarebbe solo terrore e fuga. Ma Otto riconosce che l'esperienza del sacro ha anche un

aspetto complementare e paradossale: il *fascinans*, ciò che affascina, attrae, seduce. Il numinoso non solo spaventa, ma anche incanta; non solo respinge, ma anche attira irresistibilmente. Questo è uno degli aspetti più straordinari dell'analisi di Otto: il riconoscimento che il sacro è ambivalente, contiene in sé elementi apparentemente contraddittori. La stessa realtà che terrorizza è anche quella che esercita il fascino più profondo. È ciò che Otto chiama il "*mysterium tremendum et fascinans*", un mistero che contemporaneamente fa tremare e affascina. Il *fascinans* si manifesta in ciò che Otto definisce "beatitudine", "grazia", "amore" nell'esperienza religiosa. È la dimensione estatica della religione, la gioia mistica, l'esperienza della vicinanza divina come fonte di felicità suprema. Nelle tradizioni mistiche di tutte le religioni, questo aspetto è centrale: l'anima cerca Dio non per timore ma per amore, desidera l'unione con il divino come il bene supremo. Anche nelle forme più primitive di religione, accanto al terrore del sacro si trova sempre anche la sua attrattiva. I luoghi sacri non sono solo pericolosi, ma anche preziosi; il contatto con il numinoso non è solo temuto ma anche ricercato. La persona investita di carisma religioso è sia temuta che venerata, evitata e insieme cercata. Questo paradosso del *mysterium tremendum et fascinans* è ciò che spiega la complessità dell'atteggiamento religioso. Il credente è simultaneamente attratto e respinto, desidera avvicinarsi al divino ma ne teme la vicinanza schiacciante. Questo genera quella tensione dialettica che caratterizza tutta l'esperienza religiosa autentica.

L'EVOLUZIONE STORICA DELL'IDEA DEL SACRO

Otto dedica ampio spazio all'analisi dello sviluppo storico dell'idea del sacro, mostrando come il numinoso si manifesti in forme diverse nelle varie fasi dell'evoluzione religiosa dell'umanità. Questo non significa che Otto adotti una prospettiva evoluzionistica ingenua, secondo cui le religioni "primitive" sarebbero semplicemente versioni inferiori di quelle "evolute". Al contrario, Otto riconosce che il numinoso nella sua essenza è presente in tutte le forme di religione, dalle più arcaiche alle più sviluppate. Nelle religioni primitive e arcaiche, il numinoso si manifesta spesso in forme crude e non raffinate. Il sacro è legato a oggetti particolari, luoghi specifici, fenomeni naturali straordinari. È il periodo del "daemonismo", in cui il mondo è popolato da spiriti e forze numinose locali. Il sentimento del numinoso è intenso ma confuso, non chiaramente distinto dalla paura naturale o dallo stupore di fronte ai fenomeni insoliti. C'è poi una fase che Otto chiama del "fanatismo culturale", in cui il numinoso si concentra in rituali, tabù, pratiche religiose. Il sacro diventa sempre più istituzionalizzato, regolamentato, sistematizzato. Si sviluppano complessi sistemi di purità e impurità, di ciò che è lecito e illecito nel rapporto con il divino. È la fase in cui la religione diventa sempre più "religione della Legge", come nel giudaismo antico.

LA RAZIONALIZZAZIONE E LA MORALIZZAZIONE DEL SACRO

Un momento cruciale nello sviluppo storico della religione è quello che Otto chiama la "razionalizzazione" e la "moralizzazione" del numinoso. Questo processo è particolarmente evidente nella tradizione religiosa occidentale, sia nella Bibbia

ebraica che nel cristianesimo, ma si può riscontrare in una qualche misura in tutte le grandi religioni mondiali. La razionalizzazione consiste nell'interpretazione del numinoso attraverso categorie razionali: Dio non è più solo la potenza tremenda e affascinante, ma diventa anche l'essere perfettissimo, il creatore razionale dell'universo, la causa prima, l'essere necessario. La teologia naturale e la metafisica religiosa rappresentano questo tentativo di comprendere razionalmente ciò che originariamente era esperienza pura del numinoso. La moralizzazione è ancora più importante: il sacro viene progressivamente identificato con il bene morale, la santità con la perfezione etica. Dio diventa il legislatore morale, il giudice giusto, il garante dell'ordine etico. Questa è la trasformazione più evidente nel passaggio dalle religioni arcaiche ai monoteismi etici. Il Dio di Israele infatti non è solo potente e terribile, ma anche giusto e misericordioso. Otto riconosce che questa razionalizzazione e moralizzazione rappresentano un progresso genuino nello sviluppo religioso. La religione diventa così più umana, più accessibile alla riflessione, più rilevante per la vita etica. Tuttavia, Otto avverte anche della presenza del pericolo: se la moralizzazione diventa totale, se il sacro viene completamente ridotto alla dimensione etica, si perde qualcosa di essenziale. Il numinoso rischia di essere dissolto, la religione ridotta a morale, il mistero eliminato.

IL RAPPORTO TRA RAZIONALE E IRRAZIONALE NELLA RELIGIONE

Uno dei contributi più importanti di Otto è da ricondurre alla sua analisi del rapporto intercorrente tra l'elemento razionale e quello irrazionale nella religione. Otto usa il termine "irrazionale" non in senso peggiorativo, ma semplicemente per indicare ciò che trascende la ragione, ciò che non può essere completamente compreso attraverso concetti razionali. La religione autentica, secondo Otto, deve contenere entrambi questi elementi in equilibrio. Da un lato, vi è la presenza del numinoso nella sua irriducibile alterità, nella sua qualità di mistero tremendo e affascinante. Dall'altro, vi è l'interpretazione razionale e morale di questa esperienza fondamentale. Il primo elemento senza il secondo rimane cieco, confuso, potenzialmente pericoloso. Il secondo senza il primo diventa vuoto, astratto, privo di vitalità religiosa. Nelle religioni più mature, questi due aspetti si integrano in una sintesi armonica. Dio è insieme *mysterium tremendum* e sommo bene, tremenda maestà e amore paterno, assoluta trascendenza e intima presenza. Il credente sperimenta simultaneamente il timore reverenziale e la fiducia, l'adorazione e l'amore. Tuttavia, nelle diverse tradizioni religiose e nelle diverse epoche storiche, l'equilibrio tra questi due elementi varia, anche sensibilmente. Ci sono momenti e movimenti in cui prevale la razionalizzazione, come nell'Illuminismo religioso o in certe forme di teologia liberale. Altri momenti in cui prevale viceversa l'elemento irrazionale-numinoso, come nei movimenti mistici o nelle esperienze di risveglio religioso.

IL SENTIMENTO DELLA DIPENDENZA E LA CREATURALITÀ

Otto dialoga criticamente con il pensiero di Friedrich Schleiermacher, che aveva definito il sentimento religioso come "sentimento di dipendenza assoluta". Otto apprezza questo tentativo di individuare la specificità dell'esperienza religiosa in un sentimento piuttosto che in credenze o pratiche, ma ritiene che la formula di Schleiermacher sia troppo generica e non colga il carattere specificamente numinoso dell'esperienza religiosa. La dipendenza di cui parla Schleiermacher potrebbe essere intesa in senso troppo naturalistico: ogni essere finito è dipendente da altri esseri,

dall'ambiente, dalle leggi naturali. Questo tipo di dipendenza, per quanto totale, non è ancora specificamente religiosa. Ciò che caratterizza la dipendenza religiosa è che essa è sentita di fronte al numinoso, di fronte al totalmente Altro. Otto preferisce parlare di "sentimento della creaturalità" (Kreaturgefühl). Non si tratta semplicemente di riconoscere intellettualmente la circostanza di essere creature, esseri dipendenti, ma di sperimentare esistenzialmente la propria nullità di fronte alla maestà assoluta del divino. È un sentimento che accompagna l'esperienza del *mysterium tremendum*: ci si sente annichiliti, ridotti al nulla, "polvere e cenere". Questo sentimento della creaturalità tuttavia non è solo negativo. Esso è anche al contrario riconoscimento della propria autenticità creaturale, accettazione della propria finitudine. Nel contesto religioso, questo può diventare fonte di consolazione paradossale: proprio nel riconoscere la propria nullità di fronte a Dio, il credente trova la propria vera identità e il proprio posto nell'ordine dell'essere.

LE MANIFESTAZIONI DEL SACRO NELLE DIVERSE RELIGIONI

Otto mostra un'impressionante erudizione nell'illustrare le varie manifestazioni del numinoso nelle diverse tradizioni religiose. Egli attinge esempi dall'Antico Testamento, dal Nuovo Testamento, ma anche dalle religioni orientali, dalle tradizioni primitive, dalla letteratura mistica di tutte le culture. Nell'Antico Testamento, Otto trova esempi particolarmente vividi del *mysterium tremendum*: le teofanie del Sinai, la visione di Isaia nel tempio, gli incontri dei patriarchi con il divino. In questi racconti emerge chiaramente l'aspetto tremendo, terrificante del sacro, ma anche il suo fascino irresistibile. Dio è contemporaneamente il Dio "geloso" che punisce severamente ogni trasgressione, e il Dio fedele che ama il suo popolo. Nel Nuovo Testamento, Otto trova una sintesi particolare tra l'elemento numinoso e quello razionale-etico. In Gesù, il numinoso si manifesta in forma paradossale: è insieme accessibile e misterioso, familiare e radicalmente altro. L'insegnamento etico di Gesù è intimamente connesso con la proclamazione del Regno di Dio, realtà escatologica che è insieme già presente e ancora da venire. Nelle religioni orientali, particolarmente nell'induismo e nel buddhismo, Otto trova manifestazioni diverse ma egualmente significative del numinoso. Il Brahman dell'induismo, la realtà ultima indescrivibile e impersonale, rappresenta una forma particolare di *mysterium*. Il nirvana buddhista, con la sua qualità di ineffabilità assoluta, è un altro esempio di come il numinoso possa manifestarsi in forme non teistiche.

LA MISTICA E L'ESPERIENZA DEL NUMINOSO

Otto dedica una particolare attenzione alla mistica come forma intensificata dell'esperienza del numinoso. La mistica rappresenta infatti per l'Autore il punto più alto dell'esperienza religiosa, il momento in cui il contatto con il divino diventa più diretto e intenso. Tuttavia, Otto avverte di non incorrere nella facile tentazione di identificare tutta l'esperienza religiosa con la mistica. La mistica ha caratteristiche proprie e peculiari che la distinguono dalla religiosità ordinaria. In primo luogo, c'è l'aspirazione all'unione con il divino, alla fusione dell'anima con Dio. Questo fortissimo desiderio di unità supera la distanza intercorrente tra creatura e creatore che caratterizza la religione ordinaria. Il mistico infatti non vuole solo adorare Dio o obbedirgli, ma vuole diventare uno con Lui. In secondo luogo, la mistica tende a enfatizzare l'aspetto del *mysterium*, del totalmente Altro, a volte fino al punto di negare ogni possibilità di discorso razionale su Dio. La teologia negativa, o apofatica,

afferma che di Dio si può dire solo ciò che non è, non ciò che è. Questa radicale enfasi sull'ineffabilità del divino è caratteristica di molta letteratura mistica. Otto distingue tra diversi tipi di mistica. C'è la mistica dell'unità o dell'identità, come quella di Meister Eckhart o dell'Advaita Vedanta, che afferma l'identità ultima dell'anima con Dio o con il Brahman. C'è la mistica dell'amore, come quella di San Giovanni della Croce o di Santa Teresa d'Avila, che mantiene una distinzione tra l'anima e Dio ma cerca un'unione d'amore sempre più intima. C'è inoltre anche la mistica della visione o dell'estasi, come nelle tradizioni profetiche.

IL NUMINOSO E L'ARTE RELIGIOSA

Un aspetto interessante dell'analisi di Otto riguarda il rapporto tra il numinoso e l'arte religiosa. Otto riconosce che l'arte ha una capacità unica di evocare il sentimento del numinoso, anche in persone che non sono particolarmente religiose nel senso convenzionale. L'architettura sacra, la musica religiosa, le immagini sacre possono tutte suscitare quel sentimento di mistero, di timore reverenziale, di fascino che caratterizza l'esperienza del sacro. L'architettura gotica delle grandi cattedrali medievali è, per Otto, un esempio paradigmatico di come l'arte possa esprimere il numinoso. L'immensa altezza delle navate, la luce filtrata dalle vetrate colorate, il senso di verticalità e trascendenza: tutto questo crea un'atmosfera che evoca il *mysterium tremendum et fascinans*. Il visitatore, in tali contesti artistici, anche se non credente, può sperimentare qualcosa di simile al sentimento religioso. La musica sacra, particolarmente quella di compositori come Bach, ha secondo Otto una straordinaria capacità di esprimere l'inesprimibile. La musica può comunicare direttamente al sentimento, bypassando la mediazione concettuale. Le grandi opere di musica sacra possono evocare sia l'aspetto *tremendum* (come nel Dies Irae o in certi corali di Bach) sia l'aspetto *fascinans* (come nei movimenti più lirici e contemplativi). Anche la poesia religiosa, e particolarmente quella mistica, cerca di esprimere l'esperienza del numinoso attraverso metafore, immagini, paradossi. Otto cita spesso poeti mistici come Angelus Silesius o San Giovanni della Croce, che usano il linguaggio poetico per avvicinarsi all'ineffabile.

IL SACRO E IL PROFANO

Otto elabora una distinzione netta tra sacro e profano che sarà poi ripresa e sviluppata da altri studiosi della religione come Mircea Eliade. Il sacro e il profano non sono semplicemente due categorie diverse, ma rappresentano due modalità fondamentalmente diverse di esperire la realtà.

Il profano è il mondo ordinario, quotidiano, familiare. È il regno della routine, della prevedibilità, del comprensibile. In questo mondo, le cose hanno significati pratici, funzionali. Tutto può essere spiegato in termini causali naturali. È il mondo del lavoro, degli affari quotidiani, della vita sociale ordinaria. Il sacro, al contrario, è il regno dell'extra-ordinario, dello straordinario nel senso letterale. È ciò che sta fuori dell'ordine normale delle cose. Quando irrompe il sacro, la normale comprensione del mondo viene sospesa. Le categorie ordinarie non funzionano più. Siamo in presenza di qualcosa che trascende completamente il mondo profano. Questa distinzione si manifesta concretamente nella divisione dello spazio e del tempo. Ci sono luoghi sacri (templi, chiese, luoghi di pellegrinaggio) che sono qualitativamente diversi dallo spazio profano circostante. Entrare in uno spazio sacro significa entrare in un'altra

dimensione dell'essere. Similmente, ci sono tempi sacri (feste religiose, momenti liturgici, giorni santi) che interrompono il flusso uniforme del tempo profano.

I TABÙ E LA PURITÀ RITUALE

Otto analizza anche il fenomeno dei tabù religiosi e delle norme di purità rituale come manifestazioni del senso del sacro. I tabù rappresentano il riconoscimento che il sacro è pericoloso, che richiede precauzioni, che non può essere avvicinato senza preparazione e cautela. Nelle religioni primitive, i tabù sono numerosissimi e spesso incomprensibili dal punto di vista razionale. Non si possono toccare certi oggetti, è proibito entrare in certi luoghi, è impossibile pronunciare certi nomi. Queste proibizioni non hanno una giustificazione igienica o pratica evidente: la loro ragion d'essere è puramente religiosa, nascono dal riconoscimento del carattere tremendo del sacro. Le norme di purità rituale, così centrali nell'ebraismo antico e in molte altre religioni, hanno la stessa origine. Non si tratta di igiene fisica ma di purezza religiosa: l'impurità rituale non è sporizia ma uno stato di inadeguatezza per avvicinarsi al sacro. Prima di entrare in contatto con il numinoso, sono necessari rituali di purificazione. Otto riconosce che molti di questi tabù e norme di purità possono sembrare primitivi o superstiziosi alla mentalità moderna. Tuttavia, egli sostiene che essi esprimono, anche se in forma grezza, un'intuizione profonda: il riconoscimento che il sacro è radicalmente diverso dal profano e richiede un approccio particolare. Non si può trattare il sacro con la stessa disinvoltura con cui si trattano le cose ordinarie.

LA CRITICA AL RAZIONALISMO RELIGIOSO

Una parte importante dell'argomentazione di Otto è dedicata alla critica del razionalismo religioso, quella tendenza teologica e filosofica che cerca di ridurre completamente la religione a categorie razionali. Il razionalismo religioso, particolarmente quello illuminista e post-kantiano, tentava di ridurre la religione a categorie puramente razionali: la moralità, i principi etici, le verità logiche.

Il razionalismo religioso tende a vedere la religione essenzialmente come un sistema di verità razionali sulla natura di Dio e dell'universo, o come un codice etico elevato. Per Otto questo approccio tradisce l'essenza stessa dell'esperienza religiosa. Il razionalismo considera Dio come un'idea, come il fondamento logico della moralità o come causa prima necessaria dal punto di vista cosmologico. Ma questa concezione perde completamente ciò che rende il divino veramente *divino* - la sua qualità di alterità radicale, di mistero, di potenza che trascende ogni categoria razionale. Otto non rigetta completamente la razionalità nella religione, ma insiste che essa sia solo una dimensione, uno "schematizzazione" secondaria di qualcosa di più primordiale e irriducibile: il sentimento del numinoso.

IL CONCETTO DI "NUMINOSO"

Qui Otto introduce il suo concetto centrale. Conia il termine "numinoso" (dal latino *numen*, divinità) per indicare l'aspetto specificamente religioso dell'esperienza del sacro, distinto da ogni contenuto morale o razionale. Il numinoso è ciò che si sperimenta davanti al divino in quanto tale, non come bene morale supremo o come verità filosofica, ma come presenza radicalmente Altra. È un sentimento *sui generis*,

irriducibile ad altre categorie psicologiche. Otto riconosce che il numinoso è ineffabile - non può essere definito in termini razionali - ma può essere evocato, indicato attraverso l'analogia e l'esperienza diretta. È come tentare di spiegare i colori a un cieco: possiamo solo usare metafore e sperare che chi ha avuto l'esperienza riconosca ciò di cui parliamo.

II "MYSTERIUM TREMENDUM "

Otto analizza poi la struttura del sentimento numinoso attraverso tre momenti principali, il primo dei quali è il *mysterium tremendum*. **Tremendum** indica l'aspetto terrificante, l'orrore sacro, il timore reverenziale davanti al divino. Non è paura fisica ordinaria, ma un terrore specifico davanti all'Assolutamente Altro. Otto lo descrive attraverso tre elementi:

1. **La maestosità assoluta:** la sensazione di annichilimento davanti alla potenza suprema, il sentirsi "creatura" insignificante
2. **L'energia o urgenza:** il divino come forza viva, dinamica, a volte irata - pensiamo all'ira di Dio nell'Antico Testamento
3. **L'elemento demoniaco:** nelle forme più primitive, il terrore senza oggetto definito

Mysterium indica invece l'aspetto del completamente Altro, dell'incomprensibile. Non è semplicemente ciò che non conosciamo ancora (mistero epistemologico), ma ciò che è qualitativamente diverso da ogni esperienza ordinaria. È l'esperienza dell'*alienum*, dello straniero assoluto che non può essere ricondotto a categorie familiari. Questo *mysterium* produce insieme attrazione e repulsione, fascino e terrore.

IL "FASCINANS "

Accanto al *tremendum* c'è il *fascinans*, l'aspetto attraente, seducente del numinoso. Il divino non è solo terrificante, ma anche irresistibilmente attraente, beatificante. Qui Otto descrive l'esperienza della grazia, della beatitudine mistica, del desiderio ardente di unione con il divino. È l'estasi dei mistici, il rapimento, la dolcezza ineffabile dell'amore divino. Il contrasto tra *tremendum* e *fascinans* crea la tensione fondamentale dell'esperienza religiosa: Dio è insieme il totalmente Altro che terrorizza e il bene supremo che attrae irresistibilmente. Questa ambivalenza è essenziale al numinoso.

L'ELEMENTO DI "MAJESTAS" E DI "ENERGIA"

Otto approfondisce questi aspetti particolari del *tremendum*. La *majestas* è la schiacciante superiorità del divino, davanti alla quale la creatura si sente nulla. È il sentimento espresso dal "polvere e cenere" di Abramo, dal "chi sono io?" di Mosè. L'*energia* invece è il carattere vivo, dinamico, attivo del divino. Nelle religioni primitive appare come mana, orenda, forza magica. Nel Cristianesimo è la "ira Dei" (ira di Dio), lo "zelus" (zelo), la passione divorante del divino.

LO SVILUPPO STORICO DEL SENTIMENTO DEL NUMINOSO

Otto traccia poi un'evoluzione storica di come il numinoso si manifesta nelle diverse tradizioni religiose:

1. **Fase demoniaca:** nelle religioni primitive, il numinoso appare come terrore puro, forze inquietanti, spiriti pericolosi
2. **Fase degli dèi:** il numinoso si personalizza in divinità con caratteristiche più definite
3. **Fase etica:** il numinoso si lega progressivamente ai valori morali - Dio diventa giusto, buono
4. **Fase della razionalizzazione:** il divino viene pensato filosoficamente come essere supremo, causa prima

Ma Otto insiste: la razionalizzazione non elimina il numinoso, lo *schematizza*. Il Dio della teologia razionale deve restare anche il Dio tremendo e affascinante dell'esperienza religiosa viva.

LA RELAZIONE TRA RAZIONALE E IRRAZIONALE NELLA RELIGIONE

Nei capitoli centrali, Otto elabora il rapporto dialettico tra l'aspetto razionale e quello irrazionale (numinoso) della religione. I concetti razionali di Dio (onnipotenza, onniscienza, bontà, giustizia) sono per Otto "schematizzazioni" del numinoso - tentativi di dare forma concettuale a ciò che in sé sfugge ai concetti.

L'onnipotenza razionale è lo schema della *majestas* numinosa; la bontà morale è lo schema del *fascinans*; la giustizia è lo schema dell'energia divina. Ma gli schemi non esauriscono mai completamente ciò che schematizzano. Il Dio vivo della religione è sempre "di più" del Dio dei filosofi.

IL SACRO COME CATEGORIA A PRIORI

Influenzato da Kant, Otto sostiene che il sentimento del numinoso non deriva dall'esperienza empirica ma è una categoria a priori dello spirito umano. Abbiamo una predisposizione innata a cogliere il sacro, così come abbiamo categorie a priori per cogliere lo spazio, il tempo, la causalità. Questa è una capacità specificamente umana - quella che Otto chiama "divinazione" del sacro. Si sviluppa storicamente e individualmente, ma la sua possibilità è radicata nella natura umana stessa.

I MEZZI DI ESPRESSIONE DEL NUMINOSO

Otto analizza poi come il numinoso si esprime e comunica:

1. **Attraverso simboli e analogie:** il buio, l'abisso, il silenzio, il vuoto.
2. **Nell'arte religiosa:** la musica sacra, l'architettura gotica che crea spazio numinoso.
3. **Nel culto:** rituali che evocano il *tremendum* e il *fascinans*.
4. **Nella natura:** esperienze del sublime naturale che preparano al numinoso.

MANIFESTAZIONI DEL NUMINOSO NELLE DIVERSE RELIGIONI

Otto dedica sezioni importanti a mostrare il numinoso in varie tradizioni:

- **Nelle religioni primitive:** come mana, tabù, potenze impersonali
- **Nell'ebraismo:** il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, il Dio che si rivela nel rovelo ardente, nell'arca dell'alleanza
- **Nel cristianesimo:** particolarmente in Paolo e Giovanni, dove la grazia è fascinans e il giudizio è tremendum
- **Nelle religioni orientali:** il Brahman induista come *mysterium*, il nirvana buddhista come ineffabile

L'ELEMENTO DEL "MIRUM" (LO STUPORE)

Otto introduce anche l'elemento dello stupore, del miracoloso in senso originario. Non il miracolo come violazione delle leggi naturali (concezione razionalistica), ma come irruzione del totalmente Altro nell'ordinario. È lo stupore radicale davanti a ciò che non dovrebbe esistere secondo le normali categorie dell'esperienza, ma che tuttavia si manifesta.

La Santità come Sintesi Suprema: L'Unione di Numinoso ed Etico

Quando Otto giunge a parlare della santità autentica, compie una delle operazioni teoretiche più raffinate e complesse della sua opera. Dopo aver accuratamente separato gli elementi costitutivi del numinoso dalla dimensione etico-razionale, dopo aver insistito sulla loro distinzione fenomenologica, arriva ora a mostrare come nella vera santità questi elementi si ricongiungano in una sintesi organica che trascende entrambi i poli pur mantenendoli integri. Non si tratta di un semplice ritorno al punto di partenza, ma di una *Aufhebung* hegeliana: un superamento che conserva e innalza.

La Dialettica della Santità

Oltre la Separazione Analitica

L'analisi che Otto ha condotto finora è stata necessariamente separativa, analitica: ha dovuto distinguere il numinoso dall'etico per mostrare la specificità irriducibile del primo. Ma questa separazione è, in un certo senso, un'astrazione metodologica. Nella concreta esperienza religiosa matura, nella vita del santo autentico, questi elementi non si presentano separati ma fusi in un'unità vivente. È come l'analisi chimica di un organismo vivente: possiamo separare e identificare i vari elementi – carbonio, idrogeno, ossigeno, azoto – ma l'organismo vivente è qualcosa di più della somma di questi elementi. C'è un principio di organizzazione, una forma che emerge dall'integrazione. Allo stesso modo, la santità autentica non è numinoso più etica, ma una *gestalt* nuova che emerge dalla loro compenetrazione reciproca.

Il Numinoso Eticizzato

Nella santità matura, il numinoso non rimane allo stato selvaggio, terrorizzante e ambiguo tipico delle religioni primitive. Subisce quello che Otto chiama uno "schematismo" – usando un termine kantiano che indica il processo attraverso cui i concetti puri dell'intelletto si applicano all'intuizione sensibile. Qui, i valori razionali ed etici "schematizzano" il numinoso, dandogli forma, direzione, significato comprensibile. Il tremendum, quel terrore abissale di fronte all'Altro assoluto, si trasforma in **timore reverenziale** illuminato dalla coscienza morale. Non perde la sua intensità, la sua capacità di scuotere l'esistenza umana fino alle fondamenta, ma questa intensità viene ora orientata moralmente. Il timore di Dio non è più solo il terrore davanti al totalmente Altro, ma anche il rispetto profondo per la santità morale, per la giustizia, per la bontà. Il mysterium, quel mistero impenetrabile e sconcertante, si illumina parzialmente attraverso gli attributi morali. Dio rimane incomprendibile nella sua essenza, ma diventa comprensibile nei suoi voleri morali, nelle sue esigenze etiche. Il mistero non viene dissolto – non potrebbe esserlo senza distruggere la natura stessa del sacro – ma viene **incorniciato** da una rivelazione morale che lo rende, se non comprensibile, almeno relazionabile. Il fascinans, quella attrazione magnetica verso il numinoso, si trasfigura in **amore** – non nel senso sentimentale della parola, ma nell'agape, nell'amore-dedizione che cerca l'unione con il divino non solo per l'estasi che procura, ma per la bontà intrinseca dell'oggetto amato. L'attrazione estatica si fa vocazione morale, chiamata etica.

L'Etica Numinizata

Ma la trasformazione non è unidirezionale. Non è solo il numinoso ad essere plasmato dall'etico: anche l'etico viene trasfigurato dal numinoso. L'etica della santità non è semplicemente l'etica filosofica illuminata dalla ragione pratica kantiana. È un'etica che ha assorbito l'intensità, l'assolutezza, la passione del numinoso. La differenza è palpabile. Un uomo moralmente buono nel senso secolare – onesto, giusto, rispettoso degli altri – è certamente degno di stima. Ma non è un santo. Il santo possiede quella **luminosità**, quell'**intensità irradiante** che deriva dall'unione con il numinoso. La sua bontà non è solo corretta, è trasfigurata. È come se la fiamma del numinoso ardesse attraverso la forma dell'agire etico, conferendogli uno splendore che trascende la mera correttezza morale. Questa trasfigurazione si manifesta in vari modi. C'è innanzitutto un'**assolutezza nell'impegno etico** che va oltre il dovere razionale. Kant ci dice di fare il nostro dovere per rispetto della legge morale. Il santo fa il bene con un'intensità, una dedizione, un'abnegazione che sembrano attingere a una fonte più profonda della ragione pratica. È l'intensità del numinoso che fluisce attraverso i canali dell'azione etica. C'è poi una **gioia paradossale** nell'ascesi, nella rinuncia, nel sacrificio. Il santo che abbraccia la povertà, che accoglie la sofferenza, che offre se stesso, lo fa non per un senso del dovere cupo e severo, ma con una letizia che sembra irragionevole agli occhi del mondo. È il fascinans che illumina dall'interno la via crucis dell'impegno morale, facendola apparire non come un peso ma come una grazia. C'è infine una **libertà creativa** nell'espressione della vita morale. L'etica puramente razionale tende a cristallizzarsi in norme universali, in imperativi categorici, in leggi. L'etica del santo, pur non violando queste norme, le trascende in un'inventività morale che attinge all'ispirazione del numinoso. Francesco d'Assisi che abbraccia il lebbroso, Madre Teresa che raccoglie il morente dalla strada – questi non sono atti deducibili da principi etici astratti, ma espressioni di una creatività morale alimentata dal numinoso.

Il Santo come Figura Concreta

La Fenomenologia della Santità

Se vogliamo comprendere concretamente cosa Otto intenda per santità come sintesi, dobbiamo guardare alle figure dei santi nelle varie tradizioni religiose. Prendiamo Francesco d'Assisi – una delle figure più universalmente riconosciute di santità anche al di fuori del cristianesimo. Francesco incarna perfettamente questa dialettica. Da un lato, c'è in lui una dimensione di **radicalità numinosa** evidente. Le sue estasi mistiche, la sua esperienza delle stigmate, i suoi rapimenti in cui sembrava letteralmente trasportato fuori da sé – tutto questo appartiene chiaramente alla dimensione del numinoso. Francesco ha conosciuto il tremendum: la sua conversione inizia con un'esperienza di terrore e fascinazione nella piccola chiesa di San Damiano. Ha conosciuto il mysterium: le sue preghiere sono piene di quello stupore adorante davanti all'incomprensibilità di Dio. Ma dall'altro lato, questa intensità numinosa si è perfettamente fusa con una **concretezza etica luminosa**. La povertà di Francesco non è solo ascesi numinosa, ma scelta etica precisa: solidarietà con gli ultimi, testimonianza contro l'avarizia, libertà dalle catene del possesso. Il suo amore per la natura non è solo estasi mistica davanti alla creazione, ma rispetto etico per ogni creatura. La sua predicazione non è solo ispirazione profetica, ma insegnamento morale concreto e accessibile. Quello che colpisce in Francesco è che queste due dimensioni non sono giustapposte ma fuse. La sua etica è **luminosa** della luce del numinoso; il suo numinoso è **incarnato** nella concretezza dell'agire etico. Quando abbraccia il lebbroso, non sta solo compiendo un atto di carità morale, né solo vivendo un'esperienza mistica: sta facendo entrambe le cose simultaneamente, in un'unità indissolubile.

La Trasfigurazione della Virtù

Otto parla di "trasfigurazione etica illuminata dal numinoso". Questa espressione richiama volutamente l'evento della Trasfigurazione evangelica, in cui Cristo appare ai discepoli in una luce abbagliante. È un'immagine perfetta per quello che Otto intende: la sostanza rimane la stessa (è sempre Gesù), ma appare trasfigurata, luminosa di una luce che non è di questo mondo. Le virtù del santo sono le stesse virtù che riconosciamo anche nell'etica secolare – carità, giustizia, temperanza, coraggio – ma appaiono **trasfigurate**. Non sono solo qualità morali acquisite attraverso l'esercizio razionale, ma doni che sembrano fluire da una fonte più profonda. Il coraggio del martire che affronta la morte cantando non è solo la virtù stoica della fermezza: è qualcosa di più, qualcosa che attinge al mysterium fascinans. Questa trasfigurazione conferisce alle virtù del santo una qualità particolare che potremmo chiamare **soprannaturale** – non nel senso di miracolosa o magica, ma nel senso di un'intensità, una luminosità, una pienezza che sembrano eccedere le possibilità della natura umana lasciata a se stessa. È come se il numinoso fornisse un'energia, un'ispirazione, una grazia che potenzia e innalza le capacità etiche naturali.

L'Equilibrio Dinamico

Otto parla di "equilibrio" tra tremendum e fascinans, tra numinoso ed etico, ma non dobbiamo intendere questo termine in senso statico. Non si tratta di un equilibrio raggiunto una volta per tutte, come una bilancia perfettamente bilanciata. È piuttosto un **equilibrio dinamico**, una tensione creativa sempre rinnovata. Il santo vive in una tensione costante tra l'attrazione estatica verso l'unione con il divino e l'impegno etico verso il prossimo. I mistici cristiani parlano di questa tensione come dell'alternanza tra vita contemplativa e vita attiva. Teresa d'Avila, dopo le sue estasi più elevate, diceva: "Marta e Maria devono camminare insieme". Non si può rimanere nel rapimento estatico ignorando le esigenze etiche del mondo; ma nemmeno si può ridurre la vita spirituale a puro attivismo morale. Questo equilibrio è sempre precario, sempre da riconquistare. Ci sono santi più contemplativi e santi più attivi, ma nei grandi santi c'è sempre questa tensione feconda tra i due poli. Giovanni della Croce, il mistico delle mistiche "notti oscure", trascorrevva ore in estasi, ma era anche un eccellente amministratore del suo ordine religioso. Teresa di Lisieux viveva la sua "piccola via" di apparente ordinarietà, ma dietro quella semplicità ardeva una fiamma mistica intensissima.

La Santità come Testimonianza dell'Assoluto

Il Santo come Epifania

Il santo non è solo una persona moralmente esemplare, né solo un mistico rapito in estasi. È qualcosa di più: è un'**epifania**, una manifestazione del sacro nel mondo. Attraverso la sua persona trasfigurata, il numinoso diventa in qualche modo visibile, tangibile, accessibile. Questa è la ragione per cui i santi esercitano un fascino così potente anche su chi non condivide la loro fede. C'è qualcosa nella loro presenza – quando sono vivi, o nella loro memoria – che parla di una dimensione altra della realtà. Non è solo ammirazione per le loro virtù morali (ci sono molte persone moralmente ammirevoli che non sono santi), ma il senso che attraverso loro traspare qualcosa del mysterium, del totalmente Altro. Quando la gente accorrevva a vedere Padre Pio, o il Dalai Lama, o Madre Teresa, non cercava solo un insegnamento etico o un esempio morale. Cercava di avvicinarsi a quella presenza trasfigurata, di ricevere qualcosa di quella luce numinosa che sembrava emanare da loro. Il santo diventa, in un certo senso, un **sacramento vivente** – un segno visibile di una realtà invisibile.

La Santità come Possibilità Umana

Ma c'è un aspetto ancora più profondo e universale nell'analisi di Otto. La santità non è solo un fenomeno eccezionale, riservato a pochi eletti. È, potenzialmente, la **vocazione di ogni essere umano**. Quella predisposizione innata a percepire il numinoso di cui Otto parla, quell'a priori religioso, non è dato all'umanità perché rimanga inespresso, ma perché si realizzi. La santità rappresenta quindi la piena attualizzazione delle potenzialità umane più profonde. Non è l'aggiunta di qualcosa di estraneo alla natura umana, ma il pieno fiorire di ciò che l'essere umano è chiamato a essere. In questo senso, ogni persona che ha anche solo un barlume di esperienza del numinoso, ogni persona che si sforza di vivere moralmente, sta percorrendo, sia pure a modo suo, il cammino verso quella sintesi che nel santo raggiunge la sua espressione più compiuta. Questo conferisce all'analisi di Otto una dimensione profondamente **umanistica**, quasi esistenziale. La domanda sulla natura del sacro e

della santità non è una questione astratta per specialisti, ma riguarda il senso ultimo dell'esistenza umana. Che tipo di essere è l'uomo? È solo un animale razionale, un calcolatore di piaceri e dolori, un accumulatore di beni? O c'è in lui un'apertura costitutiva verso l'Assoluto, una nostalgia dell'Infinito, che trova la sua realizzazione nella vita del santo?

La Santità nelle Diverse Tradizioni

L'Universalità del Fenomeno

Uno degli aspetti più convincenti dell'analisi di Otto è che la santità come sintesi di numinoso ed etico non è peculiare del cristianesimo, ma si ritrova, con caratteristiche analoghe, in tutte le grandi tradizioni religiose. Questo conferma la sua tesi che il numinoso sia una struttura universale dell'esperienza religiosa umana. Nel **buddhismo**, il bodhisattva – colui che ha raggiunto l'illuminazione ma rinuncia al nirvana per aiutare tutti gli esseri senzienti – incarna perfettamente questa sintesi. C'è l'elemento numinoso della sua realizzazione spirituale, l'esperienza del vuoto (*sunyata*), la visione della realtà ultima. Ma c'è anche l'elemento etico supremo della compassione (*karuna*) universale, che lo spinge a tornare nel mondo della sofferenza per liberare tutti gli esseri. Nell'**induismo**, il santo (*sadhu, mahatma*) combina l'esperienza mistica dell'unione con Brahman – il *mysterium fascinans* nella sua forma più pura – con la pratica del dharma, il dovere etico. Gandhi, per esempio, era insieme un mistico che praticava meditazione e digiuno, e un attivista morale impegnato nella lotta non violenta per la giustizia. Nell'**islam**, il santo sufi (*wali*) vive l'ebbrezza dell'unione mistica con Allah (*fana'*), ma questa esperienza si manifesta in una vita di esemplare conformità alla *shari'a*, la legge etica islamica. Rumi, il grande mistico sufi, scriveva poesie di estasi mistica inebriante, ma fondava anche la sua vita su una rigorosa osservanza morale e un generoso servizio alla comunità.

Le Variazioni Storiche e Culturali

Naturalmente, questa sintesi si realizza in forme storiche e culturali diverse. Il santo cristiano medievale, il saggio confuciano, lo yogi hindu, il monaco zen – ciascuno incarna la santità secondo i parametri della propria tradizione. Ma in tutti c'è quella struttura comune: l'esperienza del numinoso che si è fusa organicamente con una vita di perfezione etica secondo i canoni della rispettiva cultura. Questo solleva una questione importante: la santità è relativa alla cultura, o esiste una santità assoluta? Otto sembrerebbe propendere per una posizione intermedia. Da un lato, la struttura fondamentale dell'esperienza del numinoso e la sua sintesi con l'etico è universale. Dall'altro, le forme concrete in cui questa struttura si realizza sono inevitabilmente storiche e culturali. Ma Otto suggerirebbe probabilmente che alcune forme di questa sintesi sono più mature, più evolute di altre. Il suo schema di evoluzione della coscienza religiosa, dal numinoso selvaggio e ambiguo delle religioni primitive fino al numinoso eticizzato e spiritualizzato delle grandi religioni monoteistiche, implica un giudizio di valore. Non tutte le forme di santità sono equivalenti: alcune rappresentano stadi più avanzati di quell'evoluzione.

La Perfezione come Trasfigurazione

Oltre la Perfezione Morale

L'ultima frase del passaggio che hai citato è particolarmente densa: "La perfezione religiosa non è solo perfezione etica, ma la trasfigurazione etica illuminata dal numinoso – è la bontà che diventa luminosa, trasfigurata dalla presenza del divino." Questa distinzione tra perfezione etica e perfezione religiosa è cruciale. La perfezione etica, nel senso filosofico, è raggiungibile in linea di principio attraverso lo sforzo razionale e morale. È la virtù nel senso aristotelico, l'eccellenza del carattere acquisita attraverso l'abitudine e la pratica. È la vita secondo la legge morale nel senso kantiano, l'agire per dovere secondo massime universalizzabili. Ma questa perfezione, per quanto alta, rimane in qualche modo **opaca**. È corretta, è giusta, ma non è trasfigurata. È come una luce riflessa, non una luce che emana da dentro. Il filantropo che dona generosamente per senso del dovere, il cittadino che rispetta scrupolosamente tutte le leggi per principio morale, il filosofo che vive secondo ragione – tutti questi sono moralmente ammirevoli, ma non sono santi.

La Luminosità del Santo

La perfezione religiosa ha qualcosa di più: ha quella **luminosità**, quella trasparenza al divino che la rende qualitativamente diversa. Il santo non solo fa il bene, ma *irradia* bontà. Non solo agisce giustamente, ma *incarna* la giustizia in un modo che la fa apparire non come norma esterna, ma come realtà vivente. Questa luminosità non è metaforica. Le tradizioni religiose parlano spesso letteralmente di luce associata ai santi: aureole nell'arte cristiana, il nimbo del Buddha, lo splendore dei profeti. Queste rappresentazioni artistiche cercano di rendere visibile quella qualità che i testimoni percepivano nella presenza dei santi: un'irradiazione, uno splendore che sembrava emanare dalla loro persona. Certo, potremmo essere tentati di ridurre tutto questo a proiezione psicologica, ad agiografia idealizzante. Ma Otto ci inviterebbe a prendere sul serio queste testimonianze come descrizioni fenomenologiche di un'esperienza reale. Chi ha incontrato un santo autentico, chi ha sentito quella presenza trasfigurata, riconosce che c'era effettivamente qualcosa di diverso, qualcosa che non può essere ridotto né al carisma personale né all'eccellenza morale.

La Grazia e lo Sforzo

Questa trasfigurazione solleva una questione teologica classica: è opera della grazia divina o dello sforzo umano? Otto non affronta direttamente questa questione nel contesto che stiamo analizzando, ma la sua posizione sembrerebbe essere dialettica, come tutto il suo pensiero. Da un lato, la santità non può essere raggiunta per puro sforzo morale. Se fosse così, sarebbe solo perfezione etica, non trasfigurazione religiosa. C'è un elemento di **dono**, di grazia, di irruzione del numinoso che non può essere prodotto dalla volontà umana. Il santo è colui che è stato toccato dal divino, che ha ricevuto quella luce trasfigurante. Ma dall'altro lato, questa grazia non cade in un vuoto. Richiede una **preparazione**, una disponibilità, un'ascesi. Tutti i santi hanno praticato discipline spirituali rigorose, hanno coltivato le virtù, si sono impegnati nella vita morale. La grazia non sostituisce lo sforzo, lo corona. È come la concezione aristotelica dell'eccellenza: diventiamo virtuosi praticando le virtù, ma a un certo punto qualcosa scatta, e la virtù diventa "seconda natura", fluisce spontaneamente. Allo stesso modo, il santo si prepara attraverso disciplina e sforzo, ma la trasfigurazione finale è un dono che eccede i suoi meriti.