

***Sulle tracce del senso del sacro e del divino. Per un'analisi fenomenologica dell'esperienza religiosa*<sup>1</sup>: Una ricerca sul senso di Dio.**

( Contributo pubblicato nella “Rivista di ascetica e mistica”, 2014, n. 2.  
Presentato nella Prima presentazione del libro alla Sala Conferenze del  
Convento di S. Marco con Padre Fausto Sbaffoni e il Prof. Sergio Givone  
il 21 Maggio 2014)

Ripensando l'itinerario di pensiero intrapreso nel libro *Sulle tracce del senso del sacro e del divino. Per un'analisi fenomenologica dell'esperienza religiosa*, questo mi è sembrato indirizzato da una ricerca sul senso di Dio, intrapresa da un pensiero umano comprensibile universalmente.

Partendo dalle tracce di senso del sacro e del divino nel pensiero filosofico contemporaneo, in particolare dalla riflessione di Heidegger, si avvia un percorso filosofico proprio, che, dopo essersi interrogato sulle forme di apparizione del divino nella tradizione filosofico-religiosa occidentale, perviene ad un esito, che vorrebbe raggiungere un senso di Dio *universale*, comune alle più diverse tradizioni filosofiche e religiose.

Per avviarsi a questo itinerario di pensiero, nell'introduzione del testo, si cerca di aprire alla particolare dimensione di *senso* propria del linguaggio religioso. A questo riguardo si evidenzia come il linguaggio religioso non possa essere compreso nel suo senso, pensando al senso del linguaggio comune e del pensiero scientifico. Qui non vi sarebbero fatti empirici, a cui il senso di questo linguaggio viene a mettersi in rapporto, e che dunque verrebbero a rendere vero o falso questo, il significato del linguaggio religioso è *altro* rispetto all'esperienza ordinaria del mondo, dove il

---

<sup>1</sup> Cfr. G. Scolari, *Sulle tracce del senso del sacro e del divino. Per un'interpretazione fenomenologica dell'esperienza religiosa*, Gruppo Albatros, Roma 2013.

linguaggio ha da rispondere a determinate esperienze pratiche. Qui invero si cerca di condurre ad un proprio ambito di senso con una sua propria natura e legittimità. Questo linguaggio si esprime qui come libera produzione dello spirito *dal profondo*. Come in Jung, il rinvenire una dimensione del *profondo* con una sua legittimità apre alla legittimità di forme fondamentali dell'esperienza religiosa. Dalla scoperta di questa dimensione particolare si dà la lettura delle forme del sacro e del divino, che si attua da un ambito conscio e inconscio, rivolto ad un senso nascosto e manifesto di questi.

Il linguaggio religioso è dunque importante e vitale come può essere la produzione onirica, l'attività della coscienza per cui sogniamo, o la produzione letteraria, dove non vi è una necessità di corrispondenza ad una verità di fatti e lo spirito trova una propria possibilità di espressione e liberazione.

Si apre dunque, con l'indagine sull'esperienza religiosa, all'orizzonte di un particolare ordine di senso da disvelare, che si viene a rivelare come i sensi dei fenomeni, descritti dalla fenomenologia, iniziata nel XX secolo da Edmund Husserl, a cui veniamo a ricollegarci.

In questo contesto si ricercano i fenomeni elementari e fondamentali dell'esperienza religiosa, e ci si pone nell'orizzonte di una dimensione religiosa universale, dove le forme dell'esperire religioso si ritrovano nelle forme costitutive dell'essere umano – come nell'originario rapporto del pensiero all'*altro da sé* o nell'originario rapporto di *trascendenza* del pensiero nei confronti dell'essere – .

Questo può formare un retroterra per aprire ad un dialogo interreligioso, a partire da fondamenti comuni alle diverse espressioni religiose, a partire dai quali queste si possono incontrare.

A questo riguardo il senso del sacro è momento comune alle diverse credenze religiose e individuato nella *base fondante* il senso dello stesso linguaggio. Il linguaggio presuppone difatti sempre un insieme di credenze

e dunque una base *morale*, per potere sussistere come forma di vita significativa, è tenuto in piedi da forme che si ritengono stabili da un punto di vista morale, da queste troviamo la radice delle forme originarie del sacro.

Il sacro risulta dalla nostra analisi come co-essenziale all'evento del *sensu*, per cui si dà il vivere, esso è unito ad ordini primordiali interni alla stessa vita. Questa forma fondaante del sacro si mostrerà come il legame che tiene unita insieme la vita dell'individuo.

Le forme originarie del divino, sempre insite in un linguaggio, sono lette nelle forme della *trascendenza*, che sempre in realtà ogni linguaggio, come espressione di vita compiuta, tiene in sé con il suo *tèlos*, il suo fine, e dunque con la sua struttura finalizzata al raggiungimento di un *altro da sé*. Poi in particolare si comprende la forma originaria del divino in quello, che si legge come il rapporto costitutivo del nostro essere, il rapporto che lega il pensiero dell'io all'essere, *altro da sé* sempre rispetto a questo. In questo rapporto il pensiero dell'io è unificazione in un senso di una pluralità di esperienza, questo senso unificante il pensiero viene sempre a rapportarsi al senso unificante la totalità. È da questo *sensu unente la totalità* che si può dischiudere il senso più fondamentale del divino, la forma originaria comune al nostro pensiero.

Qui si evidenzia che l'io, con il suo pensiero sempre agente, è sempre *relazione* all'altra parte diversa da sé, la *totalità altra da sé*, questo rapporto si dà in un senso, che è l'orizzonte che sempre viene a costituirci. Il senso è dunque ciò che costituisce il nostro essere e ciò di cui sempre veniamo a partecipare, e qui si evidenzia che il senso che unifica il nostro essere è comunque sempre in rapporto al senso che unifica la totalità: in questo rapporto si dà una *forma originaria* del divino, che sussiste anche laddove questo non viene riconosciuto, in quanto l'io si rapporta comunque a una totalità unita in un senso. Questo rapporto può essere mancante, quando il senso, che unifica il proprio essere con il pensiero, non trova rispondenza nel senso che unifica la totalità. Si viene qui a porre in luce la radice della mancanza, che possiamo trovare nell'ateismo, che, a

questo livello, rivela un disaccordo fondamentale con il senso unificante il tutto da parte dell'io, il quale partecipa sempre ad un senso fondante la totalità, che qui non risponde all'interiorità del soggetto.

Ciò che qui si viene invece a portare avanti è l'originaria partecipazione al senso, che è ciò che ci mette in comunicazione con il tutto, dacchè si riprende Novalis con la concezione del mondo come continua comunicazione: tutto è comunicazione e la nostra originaria dotazione di senso ha comunque e sempre una risposta nell'alterità, nell'altro da sé, cui sempre ci si rivolge.

Questo senso che unifica il tutto e lo guida, radice della *forma originaria* del divino, è il senso che ci riporta poi alla nostra *origine*, dove è possibile comprendere la nostra destinazione, il tutto che unifica il nostro essere, il senso per il quale siamo nati e per il quale si orienta il nostro agire.

La dimensione di Dio, anche se inespressa, è dunque qualcosa che sempre viene a costituirci: il senso unificante costitutivo della totalità si comprende in una sua forma originaria e inaggirabile, nella quale già ci troviamo e rispetto alla quale comunque siamo chiamati a rispondere. E qui si cerca di rispondere e arrivare ad un senso di Dio, dove il soggetto si possa sentire finalmente compiuto. In questo si riprende, da Heidegger, la forma fondamentale dell'*apertura all'essere*, come forma costitutiva, che qui si ha comunque da affermare positivamente. Il pensiero che dunque nega un senso nell'essere è un pensiero che non trova l'accordo con l'originaria apertura all'essere, dove il tutto si ha da offrire unificato in un senso. Dunque la realizzazione dell'apertura all'essere e l'accettazione della nostra realtà riporta ad un'affermazione originaria del divino, a cui qui si cerca di condurre.

Qui la ricerca sarà allora quella di togliere le chiusure e le forme del pensiero che occludono, impediscono un rapporto di compiuta apertura all'essere, dove questo possa di per sé dischiudersi nell'unità di un senso che ci può essere comunque accessibile.

Dunque nella nostra ricerca del divino non si fa appello ad una tradizione religiosa con un dato positivo rivelato, si rimane aperti nella più estesa e

libera apertura, dove le forme costitutive del nostro essere ci rimandano a quella costituzione del *religioso*, come originario *religere* (etimologia di religione), *istituire legami*, che troviamo a fondamento della nostra autocomprensione, del modo in cui comprendiamo noi stessi e la totalità dell'essere.

A questo riguardo l'appello a Dio viene a trovare forma dall'originaria condizione di *Gettatezza*, che Heidegger trova come situazione che ci accomuna nel nostro situarsi in un mondo. Qui si ricorda che, come afferma Hölderlin «All'inizio l'anima non è a casa», questa si trova gettata in un mondo, dove non siamo coscienti della nostra origine e del nostro senso in questo. Qui, da questa situazione drammatica, che sembra accomunarci, trae senso il percorso dell'anima a Dio, che nella ricerca si vuol portare ad intraprendere: un rinvenire il senso della propria origine, dove finalmente possiamo trovarci "a casa", dove troviamo inizio e fine della nostra destinazione, dove si compie il *senso*, per il quale siamo chiamati ad essere.

Questo il senso attuale della nostra ricerca su Dio, il rinvenimento dell'origine nascosta, eppure sempre agente e fungente, dove si trova celato il senso per cui noi siamo, che possiamo raccogliere e ricomprendere in noi. In questo il senso dell'itinerario a Dio è il senso dell'itinerario verso la propria origine, che possiamo raggiungere, e da dove possiamo avere accesso alla totalità compiuta del nostro essere, e, con il raggiungimento di questa origine, vi è una possibilità di rigenerazione, come una *catarsi*, ovvero una purificazione e una liberazione, che va verso la direzione di ciò che ci è più proprio.

Si rinviene dunque una possibilità di uscita dalla condizione di *Gettatezza*, da quello che in Heidegger è visto come il *Progetto gettato*, che sembra condizione costitutiva del nostro essere nel mondo. Nel percorso, cui qui veniamo a condurre, si avvanza la possibilità di superamento di questa situazione di *trovarsi nel mondo gettati* e senza una comprensione compiuta del proprio essere; questa *Gettatezza* è qui vista come condizione iniziale, che si supera con il raggiungimento del senso della propria

origine, che porta oltre rispetto alla dimensione del mondo degli eventi contingenti, per approdare ad un *assoluto*, che è la meta, a cui il nostro proprio bisogno di trascendenza viene a condurre. Questo *assoluto* dietro il mondo contingente, con gli eventi che continuamente passano e si susseguono, è la meta del percorso a Dio, che qui compie il bisogno del raggiungimento del proprio essere come stabilità e identità, rispetto cui si danno le differenze e i processi in mutamento. In questo senso dell'essere l'io può incontrarsi con la sua origine e finalità e comporre in un processo di rigenerazione e riunificazione della realtà caotica dell'esperienza in una unità, in cui si comprende la propria vita come un tutt'uno conchiuso.

A questo assoluto si perviene dalla riflessione sull'amore che qui si viene ad intraprendere, in cui si evidenzia come il senso dell'amore si abbia da compiere nel suo essere *assoluto* e dunque le primigenie manifestazioni dell'amore, come l'esperienza dell'amore uomo-donna, le forme dell'amore come caratterizzato dall'*eros* platonico, come spinta verso il bene per l'appagamento di un bisogno dell'io, siano da superare per aprirsi all'essenza più compiuta dell'amore. Questa si presenta, quando il sentimento dell'amore supera i vincoli dei bisogni contingenti dell'io, per aprirsi all'altro interamente, e qui si introduce l'amore *assoluto*, che troviamo nell'amore di Dio, che è amore disinteressato per le creature, dove il sentimento non viene ad essere limitato da alcunché nella sua assolutezza e purezza.

Questa possibilità di pensare all'amore assoluto è una possibilità di pensare all'eterno e all'infinito, a cui conduce la ricerca sul divino, compreso qui come assoluto infinito, altra metà dell'umano limitato contingente e sempre bisognoso dell'apertura all'infinito e all'assoluto: questa possibilità di pensare l'eterno si sviluppa nel lavoro susseguente questo dal titolo *Verso l'essere eterno*, dove si riprende anche la ricerca del divino per l'umano.

**Nota: la versione completa del libro (Albatros, Roma 2013) è reperibile al Centro Internazionale Studi sul Religioso Contemporaneo e Summer School of Religion di San Gimignano (Siena) o direttamente dall'Autore all'indirizzo:**

**[grazianoscolari74@gmail.com](mailto:grazianoscolari74@gmail.com)**