



ESPLORAZIONI SUL SACRO TRA CULTURA, STORIA E ARTI

a cura di

**MARIANO CROCIATA
CLEMENTE CIAMMARUCONI**

Contributi di

**MARIA TERESA CACIORGNA, CLEMENTE CIAMMARUCONI
MARIANO CROCIATA, GIANMARCO FALCONE, MARIA FORTE
RIGEL LANGELLA, GIANCARLO LOFFARELLI, FERRUCCIO PANTALFINI
VINCENZO SCOZZARELLA, PAOLO SPAVIERO, PASQUALE TRIPEPI**





©

ISBN
979-12-218-0369-3

PRIMA EDIZIONE
ROMA 5 DICEMBRE 2022

INDICE

- 7 *Introduzione*

CULTURA

- 13 La ricerca sul sacro tra passato e presente
Mariano Crociata
- 53 Il sacro ospitale nella riflessione di María Zambrano
Maria Forte
- 69 *L'homo religiosus*: il sacro tra storia e neurobiologia
Paolo Spaviero

STORIA

- 93 La formula «Uno della Santa Trinità ha sofferto nella carne»: dalla
comprensione dei credenti alla definizione della fede
Gianmarco Falcone
- 119 Pratiche rituali e cultura religiosa nella Marittima medievale.
Suggerimenti per una prima messa a punto
Clemente Ciammaruconi

- 133 Società, Comune e Chiesa a Sezze. Il culto di san Lidano come espressione dell'identità civica
Maria Teresa Caciorgna
- 171 *Latina tellus* tra sacro, cultura e natura. La bonifica di Pio VI in una cronaca coeva
Rigel Langella
- 191 Il sacro e l'eroe, oltre i miti di fondazione latinense
Pasquale Tripepi

ARTI

- 213 I volti di Maria. Il culto della Vergine nel territorio lepino tra XIV e XVIII secolo
Vincenzo Scozzarella, Ferruccio Pantalfini
- 235 Il teatro e il sacro
Giancarlo Loffarelli

INTRODUZIONE

Rappresentare la persistenza e il destino della religione, anche solo nella sua dimensione antropologica, è diventata impresa davvero ardua, oggi più che in altri tempi. Non valgono più gli schemi ancora validi appena qualche decennio fa, quale, per esempio, il “teorema” della secolarizzazione. Allo stesso modo, non descrive adeguatamente la realtà nemmeno parlare di ritorno della religione, poiché bisogna specificare con cura di quale religione e di che tipo di religioso si tratta. La realtà del religioso, ma anche del suo rifiuto o, più frequentemente, della sua ignoranza e dell’assenza di interesse nei suoi confronti, serve soltanto a evocare in modo generico una complessità comunque di difficile riconduzione a sintesi.

Questo sfondo problematico aiuta a capire l’interesse della presente pubblicazione, la quale — pur non eseguendo un preciso programma teorico — tuttavia risponde all’esigenza di riflettere sulla dimensione di fondo del religioso, al di là di tutte le variegate posizioni e di tutti gli atteggiamenti nei confronti della religione, e al di là della sua eventuale assenza o dei suoi surrogati, ponendo la questione della sussistenza o meno di un elemento di base, in ogni caso riscontrabile ben oltre qualsiasi distinzione fenomenologica.

Il sacro individua questo elemento di base, ma schiude scenari non meno problematici alla riflessione. Infatti, si tratta di un concetto tra i più vaghi e indeterminati, ancora di più in una fase come l’attuale,

nella quale la sua disseminazione — fenomeno, peraltro, avvertibile già da tempo — ha finito per portarlo su scenari lontani, se non addirittura estranei, all'orizzonte religioso.

Cominciare a orientarsi in questo panorama è la domanda che sta all'origine degli studi raccolti in questo volume, promosso dalla Scuola diocesana di Teologia “Paolo VI” di Latina. Nel quadro della ricognizione che si vuole compiere sul tema del sacro, sulla sua persistenza e sulle sue forme, i contributi qui confluiti si riferiscono fondamentalmente a due ambiti di “esplorazione” — come recita, per l'appunto, il titolo — uno di tipo più teorico, l'altro prevalentemente storico.

Secondo un approccio di tipo teorico, i primi tre saggi riflettono sul sacro alla luce della ricerca che si è sviluppata sul tema da poco più di un secolo a questa parte, in particolare nell'ottica della fede cristiana, nonché dal punto di vista di una filosofa come María Zambrano e da quello del confronto con le neuroscienze.

L'approccio storico, invece, si dispiega in una varietà di contributi che vanno da specifici aspetti della patristica alle forme della religiosità popolare nel Medioevo e quindi all'affermazione del culto del santo patrono a Sezze come espressione dell'identità civica, ai tentativi di bonifica della piana pontina condotti da Pio VI nella seconda metà del Settecento, all'arte figurativa nel territorio lepino tra XIV e XVIII secolo, alla figura dell'eroe nel suo rapporto al sacro così come si è venuto plasmando nella «città nuova» di Latina, infine alle relazioni tra il teatro e il sacro.

Come si può cogliere dalla loro stessa elencazione, i vari saggi presentano spesso un riferimento o riguardano espressamente lo studio del territorio pontino e del suo entroterra. Da qui si evince lo sforzo di coniugare riflessione teorica e confronto con il tema del sacro a partire da vicende e aspetti propri della peculiare realtà della diocesi. La convinzione che sta alla base della proposta ritiene infatti possibile coniugare l'attenzione a un territorio specifico e lo sforzo di elaborare una visione aperta e alta, fuori da ogni localismo. Il risultato può essere indicato nell'interesse di leggere vissuti circoscritti come espressione di un dinamismo culturale che tocca il livello antropologico in quanto tale. L'auspicio che contiene una simile realizzazione

è di favorire il dialogo con analoghe iniziative, così da far crescere la coscienza collettiva e la vitalità del tessuto culturale che innerva il territorio in un comune impegno di attiva partecipazione.

I curatori

CULTURA

LA RICERCA SUL SACRO TRA PASSATO E PRESENTE

MARIANO CROCIATA

La parola “sacro” rimanda a qualcosa non sempre del tutto chiaro e definito nella mente di chi la usa; il suo utilizzo spazia negli ambiti più disparati dell’esperienza, non ultimo per la varietà di interpretazioni a cui danno luogo i numerosi tentativi di comprensione elaborati nel tempo. Un primo aspetto problematico con cui ci si scontra riguarda il rapporto del sacro con la religione, con Dio o, eventualmente, anche la negazione tale rapporto. Un secondo aspetto tocca le modalità di accesso e di conoscenza del sacro, dipendenti dal concetto che se ne è formulato. In terzo luogo, non è aggirabile l’esigenza di coglierne il rapporto con il cristianesimo e la teologia cristiana. La nostra riflessione si svolgerà, innanzitutto, ricostruendo per sommi capi il corso della riflessione sul sacro, nella fase di primo approfondimento e poi in corrispondenza con il passaggio all’epoca più recente; infine si tornerà sul tema nell’orizzonte della teologia cristiana. Considerata la vastità del programma, il nostro lavoro non può esorbitare i limiti di una prima esplorazione.

1. Il formarsi dell’idea di sacro

Chi si accosti allo studio del sacro non può fare a meno di osservare che esso sorge, almeno sul piano scientifico, in un’epoca fino alla quale

il sacro era stato vissuto con naturalezza come dimensione integrante la società e la cultura, e a partire dalla quale cominciava a perdere quel rapporto organico detenuto per secoli. Allo sviluppo della riflessione contribuivano in misura rilevante anche due fattori. Il primo era dato dal sorgere, sul finire dell'Ottocento, di scienze come l'etnologia e l'antropologia e di tutte quelle discipline collegate che, insieme alla storia, studiano le culture e le religioni definite arcaiche o primitive, nelle quali in particolare vengono rilevati fenomeni ricondotti alla categoria comprensiva di "sacro". Di qui il secondo fattore, di ordine linguistico: termini come *mana* e simili⁽¹⁾, propri di credenze e riti ancestrali, venivano indistintamente resi con "sacro"; e, ancora, nella letteratura e nella lingua tedesca già dalla seconda metà del Settecento l'uso dell'aggettivo *heilig* subiva una trasformazione da cui emergerà il sostantivo *das Heilige*, a suggerire che il sacro non è solo una qualità delle cose ma una realtà in se stessa consistente.

In premessa è importante notare, pure, che fin dalle origini, allo studio del sacro si sono dedicate diverse discipline, a cominciare dalla storia, con le sue varie ramificazioni, fino all'antropologia, all'etnologia, alla sociologia, alla psicologia e alla psicanalisi, alla filosofia, alla teologia. Occuparsi di esso dunque richiede un'attenzione aperta a contributi di molteplice provenienza disciplinare, senza che per questo possa perdere di rigore un approccio unificante che deve necessariamente avere la consapevolezza e il rigore della propria ottica specifica⁽²⁾.

Il presente tentativo di ricognizione della problematica del sacro ha sullo sfondo un interesse predominante di tipo teologico ed è mosso dalla constatazione che il sacro, più che scomparire o perdersi nei mille rivoli di una religiosità in profonda metamorfosi, presenta una singolare persistenza.

(1) «Le prime teorie sul sacro sono sorte in seno a etnologia e sociologia e su due fattori-base: il *mana* e il *totem*. Il *mana* è visto come una forza impersonale ed anonima presente nel clan e in ogni membro del clan: tale forza costituisce il centro di tutti i fenomeni religiosi. Il *totem* esprime e simbolizza il *mana*» (J. RIES, *Il Sacro nella storia religiosa dell'umanità* [1978], Jaca Book, Milano 1981, p. 7).

(2) Cfr., per una ricostruzione storica di questa prima fase, G. FILORAMO, *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, Einaudi, Torino 2004, pp. 89-108.

1.1. *La scuola sociologica francese*

Lo studio della storia – delle religioni in particolare – ha avuto un ruolo decisivo nel sorgere dell'interesse attorno al sacro, tuttavia è la sua interpretazione ad aver determinato lo sviluppo di una ricerca che non ha ancora esaurito la sua carica propulsiva. La prima significativa forma di interpretazione è stata di tipo sociologico. Parliamo di interpretazione perché non si trattava più solo di raccogliere dati, ma di organizzarli in una visione di insieme che aiutasse a comprenderli secondo una precisa prospettiva. Un riferimento obbligato in tal senso va fatto a Émile Durkheim, la cui opera principale muove dallo studio del totemismo australiano, in base al quale egli formula l'ipotesi che l'origine e la persistenza della religione si spieghino mediante la realtà oggettiva immanente che è la società⁽³⁾. «In questa ottica, la religione è un fenomeno sociale integrale, ed è sociale per origine, contenuto e finalità. Causa obiettiva, universale ed eterna delle esperienze religiose è la società. Emanazione della coscienza collettiva, la religione è un fatto universale: ma è anche un assoluto *a priori* e un fenomeno necessario della vita collettiva»⁽⁴⁾.

Su questa linea lo studioso francese è stato seguito da altri⁽⁵⁾, che elaborarono un' spiegazione non religiosa del sacro centrando sulla società la dimensione sorgiva e costitutiva di esso. Il sacro, in qualche modo, detiene l'essenza stessa della comunità, il segreto della sua identità e della sua stabilità, ne è come la proiezione "trascendente". La sociologia del sacro ha conosciuto nel tempo nuove riprese⁽⁶⁾; è stata tuttavia oggetto anche di critiche che muovono dal presupposto dell'inscindibilità di sacro e religione, pur nella distinzione che sussiste tra l'uno e l'altra. Secondo Andrea Aguti, è evidente l'esclusione intenzionale del soprannaturale nella lettura di Durkheim, il quale ridurrebbe il sacro a un prodotto sociale. «Voler veicolare con la nozione di sacro una

(3) Cfr. É. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia* [1912], Mimesis, Milano–Udine 2013.

(4) J. RIES, *Il Sacro nella storia religiosa dell'umanità*, cit., p. 16.

(5) Sono da citare, soprattutto, Henri HUBERT (1872–1927) e Marcel MAUSS (1872–1950).

(6) Cfr. R. CAILLOIS, *L'uomo e il sacro* [1939], Bollati Boringhieri, Torino 2001; J.A. PRADÈS, *Persistence et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, PUF, Paris 1987.

fondazione ateistica del legame sociale, e al tempo stesso voler inibire, mediante essa, il rischio dell'anomia che solo una concezione propriamente religiosa è in grado di evitare, significa volere qualcosa di contraddittorio»⁽⁷⁾.

1.2. *L'approccio fenomenologico*

Una interpretazione alternativa, quale è quella della fenomenologia, non è esente anch'essa da riserve, soprattutto in ordine al suo apparire troppo funzionale alla teologia cristiana; nondimeno essa rappresenta un punto di riferimento obbligato per chi si accosti al tema del sacro. Uno dei rappresentanti più significativi di questo filone di ricerca è, senza dubbio, Rudolf Otto⁽⁸⁾. La sua opera ricostruisce la serie di fenomeni che danno luogo all'esperienza del sacro e permettono di descriverlo e via via definirlo. Si sviluppa, infatti, attraverso la descrizione del numinoso, del sentimento creaturale, del *mysterium tremendum* e del *fascinans*, e delle loro molteplici articolazioni. Ciò che fa da filo conduttore nella analisi di Otto è il carattere specifico con cui il sacro si presenta sempre più chiaramente. Esso si definisce fondamentalmente come «eccedenza»⁽⁹⁾. Come tale esso è irrazionale, non nel senso di opposto alla ragione, bensì in quanto oltre la ragione; infatti «la religione non si esaurisce nelle sue espressioni razionali»⁽¹⁰⁾, che peraltro essa stessa richiede. Sacro e religione sono strettamente legati perché solo in un orizzonte religioso è possibile conoscere e riconoscere il sacro⁽¹¹⁾. D'altra parte conoscenza e razionalità sono due cose differenti, poiché c'è una modalità di conoscenza anche dell'irrazionale. «L'“irrazionale”, dunque,

(7) A. AGUTI, *Sull'utilità e il danno della nozione di sacro in filosofia della religione*, in *Quel che resta del sacro. Dal mito all'esperienza religiosa, dall'arte alle neuroscienze*, a cura di A. AGUTI – G. SANDRINI – W. MINELLA – A. LOFFI – P. MAZZARELLO, Mimesis, Milano–Udine 2022, pp. 17–31, qui p. 22.

(8) Cfr. R. OTTO, *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale* [1917], Morcelliana, Brescia 2011. Di lui non si devono dimenticare le competenze storiche e teologiche. È importante annotare che qualche anno prima era uscita l'opera di N. SÖDERBLOM, *Il sacro* [1913], Morcelliana, Brescia 2019, del quale il curatore dell'edizione italiana sostiene il carattere anticipatore del contributo: cfr. F. DALLA COSTA, *Introduzione*, ivi, pp. 5–43.

(9) OTTO, *Il sacro*, cit., p. 31.

(10) Ivi, p. 29.

(11) Cfr. ivi, p. 31.

non è affatto qualcosa di “sconosciuto”, di “non riconosciuto”. Se così fosse non ci riguarderebbe, e di esso non potremmo nemmeno dire che è qualcosa di “irrazionale”. È “inconcepibile”, “incomprensibile”, “inafferrabile” per l’intelletto. Ma è sperimentabile nel “sentimento”⁽¹²⁾.

Il sentimento è dunque uno strumento di conoscenza, e nell’ambito religioso lo è il «sentimento creaturale», attraverso il quale il soggetto percepisce se stesso in rapporto a una realtà fuori di sé, l’«oggetto *numinoso*», da cui egli si sente dipendente e soggiogato, per la sua assoluta superiorità⁽¹³⁾. L’oggetto numinoso, allo stesso tempo terrificante e affascinante, «rimane così nel buio indissolubile dell’esperienza puramente legata al sentimento e non concettualizzabile [...]. È *questo* che chiamiamo irrazionale»⁽¹⁴⁾. Della religione Otto afferma che molto si può insegnare, ma il fondamento di essa non è oggetto di apprensione attiva, poiché esso accade, lo si incontra, lo si percepisce e lo si trasmette come avviene per i sentimenti e gli stati d’animo. «Il sacro dunque, nel pieno senso della parola, è una categoria composita. I momenti che lo costituiscono sono la sua parte razionale e la sua controparte irrazionale. Ma in *ambedue* i momenti [...] tale categoria è una categoria *puramente a priori*»⁽¹⁵⁾.

Nel sentimento del sacro, Otto distingue una parte che deriva dalla risonanza che producono i fenomeni esterni con cui l’essere umano si incontra, stimolato dalle impressioni sensibili effetto del numinoso; ma il sentimento di esso «erompe dal “fondamento dell’anima”, dal più profondo fondamento della conoscenza dell’anima, sicuramente non prima e non senza sollecitazioni e stimoli di dati e di esperienze empiriche [...]. Il numinoso però non emana *da* tali esperienze, ma soltanto *attraverso di esse*»⁽¹⁶⁾. Otto giunge così ad affermare un impulso originario, una pressione interna che trova nei fenomeni che incontra l’occasione per emergere ed esprimersi.

La *disposizione* che la ragione umana portò con sé quando la specie umana entrò nella storia in quanto *attitudine* divenne un *impulso*, e

(12) Ivi, p. 176.

(13) Ivi, pp. 36–37.

(14) Ivi, p. 98.

(15) Ivi, p. 153.

(16) Ivi, p. 154.

ciò è un impulso religioso, in parte attraverso gli stimoli esterni, in parte attraverso la pressione interna. E questo impulso, con tentativi ed emozioni, cercando e dando vita a rappresentazioni fantastiche, generando idee sempre più progredite, voleva giungere, e giunse, alla consapevolezza di sé in virtù dello svolgimento dell'oscura idea fondamentale da cui a sua volta proveniva. E questa emozione, questa ricerca, questa generazione e questo autosvolgimento offrono la trama per lo sviluppo della religione nella storia.⁽¹⁷⁾

Tutto ciò precede il sentimento religioso compiuto, anche se la religione è già presente in questa fase ancora primordiale. In questo modo essa «ha la sua propria e autonoma radice nelle profondità nascoste dello spirito»⁽¹⁸⁾. Di qui l'affermazione decisiva in relazione alla natura della religione che si sviluppa a partire dal sentimento del sacro: «L'indeducibilità e l'apriorità valgono senz'altro anche per quelle primitive e "rozze" emozioni iniziali del "timore demoniaco" [...]. *La religione comincia con se stessa* e agisce già negli "stadi preliminari" del mitico e del demoniaco»⁽¹⁹⁾. Coerentemente Otto conclude con un riferimento alla «divinazione», come «facoltà di conoscere e riconoscere *autenticamente* la manifestazione del sacro»⁽²⁰⁾, luogo interiore nel quale l'uomo sperimenta «un liberissimo, profondo, personalissimo impulso», in cui «sente l'assoluta presenza del sacro»⁽²¹⁾.

Con Rudolf Otto il sacro assume una configurazione sintetica rispetto alla ricerca sviluppatasi nei decenni precedenti. Gli aspetti essenziali della sua interpretazione hanno un rilievo epistemologico e antropologico decisivo, insieme a una concezione del sacro di tipo trascendentale: il sacro, nel suo carattere numinoso che travalica i confini della conoscenza razionale, viene percepito mediante il sentimento e si afferma come un "a priori" che l'essere umano riconosce nell'incontro con le sue manifestazioni. In questo si delinea anche la distinzione nella continuità tra sacro e religione.

(17) Ivi, pp. 156-157.

(18) Ivi, p. 177.

(19) Ivi, p. 173.

(20) Ivi, p. 184.

(21) Ivi, p. 185.

1.3. *Tra storia ed ermeneutica*

Dopo l'opera di Otto, nella ricerca sul sacro si segnala per originalità e vastità quella di Mircea Eliade⁽²²⁾, il quale, con il suo approccio di storico, si propone di presentare il sacro in tutta la sua complessità, e non soltanto nella sua dimensione irrazionale. In particolare, il sacro si presenta per lui come qualità che afferisce, in determinate condizioni e circostanze, a realtà profane, così che un oggetto diventa un'altra cosa⁽²³⁾; il mondo è colmo di segni sacri; anzi, «per l'uomo religioso, ogni “mondo” è un “mondo sacro”»⁽²⁴⁾. Soltanto con l'uomo moderno, secolarizzato, si è arrivati a concepire un universo interamente profano. Sacro e profano corrispondono a due modi di porsi nei confronti del mondo. La visione desacralizzata non è data mai allo stato puro, poiché «qualunque sia il grado di desacralizzazione del Mondo cui è arrivato, colui che ha optato per un'esistenza profana non può abolire completamente il comportamento religioso»⁽²⁵⁾.

La consacrazione del proprio spazio crea il mondo e lo delimita rispetto a ciò che gli rimane estraneo e che non ha rapporto con il “cielo” e con il “centro”, due simboli che dicono l'apertura verso il trascendente e l'organizzazione del mondo come vittoria sul caos e creazione del cosmo. Infatti, «per l'uomo di tutte le società premoderne, il *sacro* equivale a *potenza* e, in fin dei conti, alla *realtà* per eccellenza. Il sacro è saturo d'essere. Potenza sacra, significa realtà, perennità ed efficacia insieme»⁽²⁶⁾. Il simbolismo del cosmo attraversa tutte le dimensioni della vita della società, dal suo assetto complessivo all'ordinamento della casa, al luogo sacro e al tempio. Ogni fondazione inizia, perciò, sempre con un sacrificio. Avviene come una cosmogonia. La sete di essere che abita l'uomo religioso lo porta a tendere incessantemente verso il divino, là dove l'essere è nella sua pienezza⁽²⁷⁾. Per questo egli ha bisogno di rinnovare periodicamente

(22) Cfr. M. ELIADE, *Sacro e profano* [1956], Boringhieri, Torino 1963, p. 14.

(23) «Se una pietra sacra è venerata, ciò accade per il fatto che essa è *sacra* non per il fatto che essa è *pietra*; è la sacralità *manifestata attraverso il modo di essere pietra* che ha rivelato la sua vera essenza. [...] il “soprannaturale” è afferrato dall'uomo religioso attraverso gli aspetti “naturalisti” del Mondo» (ivi, p. 76).

(24) Ivi, p. 24.

(25) Ivi, p. 20.

(26) Ivi, p. 15.

(27) «Il sacro si dimostra quale condizione fondamentale dell'esistenza umana, in quanto coincide con l'Essere e risplende all'uomo nell'espresso compimento dell'Essere. Poiché e nella

i segni di questo legame, particolarmente nel ritmo del tempo attraverso le feste, una sorta di rinnovamento ciclico del mondo, di nuovo inizio, di nuova creazione. «L'uomo religioso sbocca periodicamente nel Tempo mitico e sacro, ritrova il *Tempo originario*, che “non passa” poiché esso non fa parte della durata temporale profana, è costituito da un *eterno presente*, indefinitamente recuperabile»⁽²⁸⁾. Si diventa in qualche modo contemporanei degli dei, si torna alla condizione delle origini. In questo, il mito ha una funzione decisiva. «L'irruzione del sacro nel mondo, narrata dal mito, *fonda* realmente il mondo»⁽²⁹⁾.

Nella nostra prospettiva di rilettura, è rilevante un tema ulteriore dell'opera di Eliade, che si confronta con il fenomeno della “desacralizzazione”, sulla quale assume posizione in maniera ferma, dopo aver definito l'uomo religioso non più in riferimento a epoche arcaiche ma lungo lo sviluppo storico. «Qualunque sia il contesto storico nel quale è immerso, l'*homo religiosus*, crede sempre che esista una realtà assoluta, il *sacro*, che trascende questo mondo, in questo mondo si manifesta e per ciò stesso lo santifica e lo rende reale»⁽³⁰⁾. In rapporto ad esso, l'uomo areligioso si trova collocato in una condizione nella quale non può prescindere dall'antecedente da cui discende.

In definitiva egli è il frutto di un processo di desacralizzazione. [...] l'uomo profano, lo voglia o no, porta ancora le tracce del comportamento dell'uomo religioso, depurate dei significati religiosi. Comunque sia, è un erede. Non può annullare definitivamente il passato, essendone egli stesso il frutto. Si forma attraverso una serie di negazioni e di rifiuti, ma è continuamente ossessionato dalle realtà che ha sconfessato.⁽³¹⁾

Eliade ritiene che comportamenti religiosi vengano assunti anche inconsapevolmente e che teologie o mitologie condizionino comunque i comportamenti di persone non religiose. «La maggioranza degli uomini

misura in cui giunge in ogni momento all'Essere, l'uomo è già sempre in costante confronto con il sacro. Egli non può sottrarsi alla decisione concernente il sacro che è in tutte le cose, nell'uomo stesso, nel Santo divino o nel Dio santo» (J.B. LOTZ, *Il sacro come condizione fondamentale dell'esistenza umana*, in *Fondamenti* 4 [1986], pp. 67–84, qui pp. 83–84).

(28) ELIADE, *Sacro e profano*, cit., p. 59.

(29) Ivi, p. 64.

(30) Ivi, p. 128.

(31) Ivi, p. 129.