«Un sentimento di terrore e di raccapriccio». Adriano Tilgher e il 'numinoso' di Rudolf Otto

di Francesca Ferrara*

ABSTRACT

After an essential reconstruction of some crucial junctures concerning the reception of Rudolf Otto's work *Das Heilige*, the essay focuses on the analysis of Otto's concept of 'numinous', as it emerges in the interpretation given to it by the Italian philosopher Adriano Tilgher. Compared to other intellectuals who, such as Buonaiuti, had emphasised its ethical character, Tilgher emphasises the repulsive dimension of the numinous (exemplified by the Latin term '*tremendum*'). Reconnecting with certain interpretative strands of the time, Tilgher thus seems to emphasise the irrationalistic and demonic character of religious experience, which becomes a manifestation of that time of crisis of which he was one of the most incisive and prophetic analysts.

_Contributo ricevuto il 15/5/2025. Sottoposto a peer review, accettato il 5/6/2025.

1 _ Su *Das Heilige* di Rudolf Otto e sulla sua ricezione

Il valore di una grande opera è sovente accostato alla sua fortuna, ovvero all'effetto che essa è capace di suscitare anche al di fuori della cerchia, spesso ristretta, di specialisti di quel determinato ambito, fortuna che si fa misura dell'influenza diffusa esercitata dai temi e dai concetti in essa contenuti e da essa veicolati. E opera fortunata è stata sicuramente *Das Heilige*[1], con cui nel 1917 Rudolf Otto (1869-1937), teologo luterano, professore di teologia prima a Gottinga, poi a Breslavia e infine a Marburgo, consegnò ai lettori la sua riflessione sul sacro, categoria caratterizzata dalla coesistenza e dall'articolazione di elementi razionali e irrazionali alla base delle molteplici forme di religiosità. Come spesso accade agli scritti capaci di animare un vivace dibattito intorno ad essi, anche *Das Heilige* fu recepito in modo sensibilmente diverso dai suoi lettori e interpreti, in alcuni casi a dispetto delle originarie intenzioni del suo autore. In modo particolare, molti tra loro, focalizzando la propria attenzione sull'opera del 1917, svincolandola dalla produzione precedente e dal percorso di pensiero in cui essa era inserita, enfatizzarono la curvatura irrazionalistica delle sue pagine, identificata dall'attenzione riservata da Otto al termine 'numinoso'.

Ernst Troeltsch, che con la sua recensione all'opera di Otto[2] aveva inaugurato il dibattito intorno ad essa, pur con-

* Università di Napoli Federico II.

DOI: 10.53136/979122182098 06
giugno 2025

siderando in ottica comparativa anche lo scritto ottiano che la precedeva, la *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*[3] del 1909, proprio sulla base della considerazione dell'impianto razionalistico di matrice kantiana e friesiana che reggeva l'opera precedente, definì l'intento di *Das Heilige*, esemplificato dall'analisi della relazione tra razionale e irrazionale nella religione, come «poco riuscito»[4], alla luce dell'impostazione fortemente irrazionalistica e spiritualistica che a suo avviso lo caratterizzava.

Lo stesso Otto, divenuto ormai consapevole della ricezione della sua opera in chiave irrazionalistica, per mitigarla decise di aggiungervi, a partire dall'edizione del 1926, il capitolo *Was heißt irrational?* (*Che cosa significa irrazionale?*), con cui cercò di prendere le distanze da quella tendenza della sua contemporaneità, secondo cui l'irrazionale era ormai «diventato quasi il nome di uno sport», usato in un senso

> così vago e generale da lasciar intendere le cose più disparate: ciò che è puramente fattuale di contro alla legge; l'empirico di contro alla *ratio*; il contingente di contro al necessario; il cieco fatto di contro a ciò che è deducibile; lo psicologico di contro al trascendentale; ciò che è conosciuto *a posteriori* di contro a ciò che è determinabile *a priori*; potenza, volontà e arbitrio di contro a ragione, conoscenza e determinazione sulla base di un valore, impulso, istinto e oscure forze del subconscio di contro a discernimento, riflessione e progetti razionali; e poi profondità mistiche e moti nell'anima e nell'umanità, ispirazione, presentimento, chiaroveggenza, profezia e infine anche forze "occulte", o, molto in generale, impulsi inquieti e fermenti generali del nostro tempo, il brancolare verso l'inaudito e il non visto nella poesia e nell'arte figurativa[5].

Proprio di fronte a questo «irrazionalismo moderno»[6] si rendeva per Otto necessario chiarire l'utilizzo del termine 'irrazionale', che nella sua opera non alludeva a «ciò che è indistinto, ottuso, ciò che non è ancora assoggettato alla *ratio* e che nella vita dei propri impulsi o nell'ingranaggio del corso del mondo recalcitra di fronte alla razionalizzazione», ma, in contrapposizione a ciò che è razionale, ovvero a ciò che può essere colto in modo chiaro dalla facoltà concettuale, individuava quella «sfera misteriosa e oscura che si sottrae al pensiero concettuale, ma non al sentimento»[7].

Analogo timore, quello di un'interpretazione esasperatamente irrazionalistica del suo pensiero, trapelava inoltre dalle annotazioni che Otto redasse nel 1931 per la pubblicazione della traduzione inglese dell'opera del 1909, la *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*. Preoccupato per l'accoglienza in chiave irrazionalistica che aveva ricevuto l'opera *Das Heilige*, Otto precisava infatti: «in nessun caso desidero essere considerato un "non-razionalista". In ogni religione, e anche nella mia religione, riconosco

certamente la profondità del fattore non-razionale, ma ciò rinforza la mia convinzione che sia dovere di ogni seria teologia guadagnare in questo ambito più terreno possibile per la ragione e, anche nel momento in cui i nostri concetti razionali ci abbandonano, di soddisfare le richieste di un insegnamento teologico assennato, formulando "ideogrammi", il più accuratamente possibile, proprio là dove i concetti dogmatici appaiono impossibili»[8].

Anche nel panorama italiano l'opera di Otto diede vita ad un acceso dibattito in merito alla sua interpretazione[9], soprattutto a partire dalla pubblicazione della traduzione italiana nel 1926 a cura di Ernesto Buonaiuti[10]. Lo stesso traduttore Buonaiuti, sottolineando la grande capacità di *Das Heilige* di configurare e delineare un'intera epoca (un'opera «*epoch-making*»[11] l'aveva definita), aveva rimarcato l'alveo kantiano dello scritto, fino a definirlo come «uno sforzo geniale per aggiungere, alle tre critiche kantiane, una quarta critica, quella della ragione numinosa»[12]. In modo particolare, secondo Buonaiuti, era evidenziabile una continuità tra l'opera del 1917 di Otto e la *Critica del giudizio*, soprattutto in riferimento all'utilizzo del termine 'numinoso', accostato dall'autore più volte al concetto di 'sublime'[13]. Al di là delle analogie rimarcate dallo stesso Otto tra i due concetti (sia il numinoso sia il sublime sono «concetti inanalizzati»[14]; sia il numinoso sia il sublime sono individuati da un concetto che «resta inesplicato e ha in sé un che di misterioso»[15]), Buonaiuti si soffermava in modo particolare a sottolineare l'affinità tra il sentimento del sublime e la *Kontrastharmonie* (armonia di contrasto) alla base del numinoso, ovvero quella oscillazione tra il carattere *tremendum* e quello *fascinosum* del numinoso, quella coesistenza di repulsione ed attrazione, di infinitamente tremendo e di infinitamente meraviglioso che caratterizzava il numinoso: «i tratti specifici del numinoso – scriveva Buonaiuti –, come un fascino gravido di forza sgomentante, un mistero fatto di seduzione e insieme di repulsione, così potentemente evocati dall'Otto, non sono che un'enucleazione e un'applicazione delle proprietà congenite del sublime, già da Kant segnalate»[16]. Ma, come evidenzia Rota, «nel nome di un'ideale religioso per certi versi più facile e rassicurante, certamente più compatibile con la spinta etica perseguita»[17], Buonaiuti, pur evidenziando alcuni nuclei centrali dell'opera di Otto, e avendo contribuito in modo determinante con la sua traduzione di *Das Heilige* alla diffusione dello scritto nel panorama culturale italiano, aveva finito per piegare le tesi di Otto alla propria posizione modernista. Egli individuava, infatti, alla base dell'opera ottiana l'«aspirazione inquieta della speculazione religiosa contemporanea», che identificava nella filosofia della religione la possibilità di esprimere quell'«esperienza della salvezza» che sembrava

poter affondare le sue radici «nell'esigenza, embrionale ancora e timida, di una riguadagnata certezza della universale solidarietà umana nelle trascendenti categorie della fraternità, che sono le categorie "numinose" del dolore e del riscatto»[18].

Il modernismo, proprio analogamente all'opera di Otto, evidenziava Buonaiuti, «aveva rivendicato l'assoluta e irriducibile spontaneità della esperienza del divino, la sua originalità nel fascio delle forze e delle attitudini dello spirito»[19]. Ma, se per un verso con ciò Buonaiuti aveva individuato alcuni aspetti centrali dell'intento ottiano, ovvero sottolineare il nucleo irriducibile dell'esperienza religiosa, la sua differenza e unicità rispetto ad altre sfere dell'umano, per un altro verso, però, invece di presentare tali aspetti e temi in modo neutro e analitico, li aveva riformulati per accordarli con la sua idea di cristianesimo quale orizzonte etico. Ciò accadde in modo particolare in riferimento al concetto di 'numinoso'. A discapito di quella ottiana *Kontrastharmonie*, in cui aspetto orrorifico e aspetto attraente si compenetravano senza mai risolversi, nelle pagine di Buonaiuti veniva invece enfatizzata la schematizzazione razionale del numinoso sul versante etico della «vita associata»: «il *numen*, la cui presenza colpisce alle radici la spiritualità umana e vi desta sentimenti così complessi di stupore e di raccapriccio, non abbraccia soltanto l'indistinto altro da noi, che ci avvolge e ci preme: implica, al primo posto, la presenza dei soggetti molteplici, che condividono con noi la sensazione e la reazione dell'universo, e che la trasfigurano, immediatamente, nel sentimento di una solidarietà familiare, al cospetto di un comune padre»[20].

Come avrebbe poi scritto ne *Il pellegrino di Roma*, chiarendo ulteriormente la connessione che nel suo pensiero si era maturata fin dal primo contatto con l'opera di Otto tra il 'numinoso' e la vita associata: «commentando e illustrando quest'opera capitale io avrei mostrato come il senso del *numinoso*, così sagacemente messo in luce dal grande teologo di Marburgo, non ci coglie soltanto alla presenza dell'*altro da noi*, dell'universo, ma ci coglie e ci investe, diremmo quasi più violentemente, al cospetto di ogni altra coscienza umana, con la quale noi siamo messi a contatto dalla nostra sconfinata esigenza di cooperazione e di conforto. La vita associata mi era apparsa sempre meglio come la generatrice prima e la disciplinatrice sovrana della nostra vita consapevole e di tutta la nostra spiritualità»[21].

2 _ Sul 'numinoso' in Tilgher

Se, quindi, l'istanza etica nella prospettiva di Buonaiuti aveva finito per saturare la dimensione irrazionale del numinoso, e in modo particolare aveva messo in secondo piano il carattere repulsivo dell''armonia di contrasto', corrispondente al momento

del *tremendum*, depotenziando, quindi, con ciò la vena irrazionalistica dell'esperienza religiosa per come Otto l'aveva concepita, in quegli stessi anni un altro interprete italiano di *Das Heilige* aveva invece messo in evidenza proprio quell'aspetto orrorifico e perturbante, individuandolo quasi quale sintomo e segnale di un'epoca di crisi. Si fa qui riferimento ad Adriano Tilgher[22] (1887-1941), filosofo, moralista, saggista, teorico teatrale e dichiarato antifascista napoletano, animato da uno spirito polemico che lo condusse a posizioni critiche nei confronti di Benedetto Croce e Giovanni Gentile[23], padri del neoidealismo italiano.

Affascinato dalle correnti vitalistiche del pensiero europeo, correnti che egli stesso contribuì a diffondere in Italia, testimone del crollo dei valori nell'Europa tra le due guerre mondiali, Tilgher fu interprete, come evidenzia Gennaro Sasso, di quella civiltà capitalistica, la spengleriana «civiltà faustiana», «posseduta dal suo stesso demone che, incalzandola di azione in azione, la esaurisce e la conduce alla morte, […] [e che] si avviava, nelle analisi che egli ne forniva nei primi anni del dopoguerra, ad una catastrofe insuscettibile di "salvazione"»[24].

Tilgher dedicò all'opera di Otto una recensione, comparsa il 9 ottobre 1926 sul quotidiano *La Stampa*, in occasione della pubblicazione della traduzione italiana del testo a cura di Buonaiuti, recensione che aveva contribuito, come nell'uso del tempo, a divulgare un autore e una corrente culturale della contemporaneità. Tale recensione confluì poi con il titolo *Rudolf Otto o il numinoso* nel volume *Filosofi e moralisti del Novecento*, pubblicato nel 1932. Non stupisce che, nel riformulare la collocazione editoriale di quella recensione, Tilgher avesse preferito nella scelta del titolo focalizzare la propria attenzione proprio intorno al termine 'numinoso', il versante irrazionale della categoria del sacro.

Nella presentazione dell'opera di Otto Tilgher aveva messo in evidenza il periodo cruciale in cui quell'opera aveva visto luce, esemplificato dall'anno 1917, «l'anno in cui la guerra dilagava come un oceano per tutti i continenti e pareva non se ne dovesse mai veder la fine»[25]. Proprio la guerra, che in quegli anni sconvolgeva l'Europa, tanto nella leggenda mitica tanto nella ineluttabilità della storia, sembrava per Tilgher «svelare […] di colpo le profondità irrazionali dell'essere, ove muggono in furia le forze cieche di abisso», identificate quali «sorgenti prime di quella paura, di quell'orrore, di quel terror panico da cui antica dottrina fa nascere le religioni»[26]. *Il Sacro* per Tilgher si collocava, quindi, in quella tradizione che vedeva la religione nascere dal terrore mitico. Quello stesso terrore, però, la brutalità della storia faceva in quell'epoca rivivere all'uomo contemporaneo, spalancandogli gli abissi profondi e originari dell'irrazionale.

Nella presentazione dell'opera di Otto, «frutto maturo e sugoso di tutta

una vita di studi e di esperienze»[27], Tilgher evidenziava alcuni nuclei intorno a cui l'interpretazione del religioso quale esperienza in prima battuta orrorifica si configurava. In primo luogo, egli rimarcava l'influenza della teologia di Lutero, teologia che aveva esasperato «fino al parossismo gli elementi irrazionali e terrifici del concetto cristiano della divinità»[28]. Otto, sottolineava Tilgher, proveniva dal Luteranesimo, e cioè «da quella confessione che afferma la natura individuale dell'esperienza religiosa e lascia la creatura indifesa dinanzi ai soffi tremendi che vengono su dagli abissi dell'Infinito»[29]. Nel quattordicesimo capitolo de *Il Sacro*, intitolato proprio *Il numinoso in Lutero*, Otto aveva infatti espresso il suo debito nei confronti del pensiero luterano in merito alla sua personale intuizione del numinoso: «sul *De servo arbitrio* di Lutero si è formata la mia comprensione del numinoso e della sua differenza dal razionale, molto prima che la ritrovassi nel *qādôsh* dell'Antico Testamento e nei momenti del "timore religioso" nella storia della religione in generale»[30], scriveva. Proprio a partire dal ricordo della pagina di Lutero, in cui l'uomo «si fa timoroso e timido»[31], Otto aveva individuato e caratterizzato il versante del *tremendum* e della *majestas* del '*numen* assoluto', mutuandoli dalla '*divina majestas*' e '*metuenda voluntas*' luterane[32].

Nell'esposizione di Tilgher l'influenza del pensiero di Lutero nella maturazione ottiana del versante irrazionale del sacro, e in modo particolare nell'identificazione del momento del *tremendum* del numinoso, era accostata inoltre alle «forme mistiche indiane in cui la Divinità appare sotto le forme del terribile e del mostruoso»[33] e alla «frequentazione assidua di Goethe»[34]. Come lamentava Tilgher, di Goethe nella cultura italiana si era preferito fare il modello del «saggio borghese», quando invece nel suo pensiero si agitava potentemente il «*demoniaco*, cioè, appunto, la forza irrazionale, meglio iperrazionale, della Vita, di cui la ragione non è che ombra e riflesso»[35].

Otto, che aveva preposto all'opera *Das Heilige* i versi del Faust («*Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil. Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteuere, Ergriffen fühlt er tief das Ungeheuere*»), e che diverse pagine aveva dedicato alla trattazione del demoniaco goetheano, ne aveva per Tilgher colto il senso. «Il demoniaco è ciò che non può essere risolto da intelletto e ragione»[36], riportava Otto, citando un passo dei colloqui di Goethe con Eckermann, accostando la descrizione goetheana del demoniaco ad alcuni dei momenti da lui individuati nel numinoso: «il totalmente irrazionale e non coglibile con il concetto, il misterioso e il *fascinosum*, il *tremendum* e l'*energicum*»[37]. Nelle pagine di Goethe sul demoniaco[38] Otto aveva rintracciato quindi profonde analogie col numinoso, in particolar modo nell'impossibilità, proprio come per il numinoso, di definirne il concetto: Goethe, come Otto,

era «guidato da un "mero sentimento", ossia da un *oscuro* principio *a priori*»[39].

Proprio attraverso la sottolineatura di questa irriducibilità, evidenziabile tanto nel demoniaco tanto nel numinoso, proseguendo una traiettoria di pensiero ben presente in Germania a partire da Schleiermacher, e opponendosi a quella tradizione che aveva visto la religione saturata dalla morale, Otto aveva secondo Tilgher fatto della religione

> una esperienza *sui generis*, fondamentale, originaria, avente la sua scaturigine in una zona dell'anima che è al di là e al di sotto della chiara e distinta ragione teoretica e pratica, in una occulta e autonoma sorgente di esperienze e di rappresentazioni, in un sentimento razionalmente indefinibile, che egli chiama il sentimento del numinoso. È quello che gli antichi chiamavano il terror panico […]. È un sentimento di terrore e di raccapriccio, come dinanzi a qualcosa che da un altro mondo irrompa improvviso nel nostro e minacci di mandarlo in frantumi[40].

Del numinoso di Otto Tilgher aveva colto perfettamente il carattere positivo per il sentire e l'esperire e negativo per la comprensione razionale, ovvero il carattere «di una realtà esistente fuori di noi, che sentiamo e sperimentiamo con la massima violenza, ma di cui non possiamo in alcun modo farci un'idea chiara e distinta»[41]. Aveva inoltre enfatizzato la dimensione di «terrore e di raccapriccio», che distingueva la paura propria del sentimento numinoso dalle varie manifestazioni di paura naturale. Per Tilgher, infatti, da un lato, come è emerso, Otto si collocava proprio nel solco di quella antica tradizione che aveva visto sorgere la religione dalla paura, dall'altro, si rendeva necessario rimarcare come si trattasse di una «paura di genere affatto diverso dalla paura che c'ispirano gli oggetti anche più formidabili del comun mondo naturale»[42]. Solo per via analogica il terrore religioso e le altre dimensioni del numinoso potevano essere accostati alla paura e agli altri sentimenti naturali, via analogica che risultava in ogni caso un mezzo espressivo inadeguato rispetto all'oggetto a cui si riferiva.

La curva di sviluppo naturale delle grandi religioni, sottolineava Tilgher, le portava a saturarsi di elementi razionali e morali, relegando sempre più sullo sfondo quell'originale nucleo tremendo del numinoso. Parallelamente, nello sviluppo delle religioni veniva attribuito valore *numinoso* a concetti e postulati della ragione e della morale: «il *Numinoso* si trasforma così in *Sacro*»[43].

Otto, secondo Tilgher, avendo identificato la dimensione numinosa quale essenza dell'esperienza religiosa, aveva ben evidenziato la necessità per una grande religione di bilanciare l'inevitabile saturazione razionale e morale, a cui essa naturalmente va incontro, con la presenza di elementi irrazionali che, benché sullo sfondo, dovessero essere considerati ultimi e dominanti, pena la degenerazione

della religione in moralismo. Ma, da una differente prospettiva critica, non aveva risposto – e non si era anzi neppure in verità posto il problema – ad una questione per Tilgher fondamentale: la «scaturigine ideale» dell'esperienza del *numinoso*.

Secondo Tilgher, e questo è probabilmente l'aspetto più interessante della sua recensione all'opera di Otto, quella «scaturigine ideale» era da individuare nella condizione e nella coscienza, propria solo dell'uomo, di separazione e di uscita dal mondo della natura, e nella conseguente angoscia e lacerazione, solitudine e isolamento che lo portavano a proiettare un orizzonte ulteriore e trascendente in cui quella lacerazione potesse essere sanata, quella solitudine e quell'isolamento potessero essere ricompresi in un'unità superiore:

> [La scaturigine ideale] è nella coscienza, oscura ma viva, che l'uomo acquista della sua lacerazione, della sua frattura con la Natura, della sua fuoriuscita dal seno della Natura: coscienza ch'egli è il solo fra i viventi ad avere e che lo fa uomo. Le cose gli si librano dinanzi misteriose e ostili. E un'angoscia immensa lo prende di sentirsi fra di esse isolato e sperduto. Allora, di contro al piano dell'esperienza quotidiana in cui vive e su cui opera – e di cui acquista coscienza come di un piano frammentario, imprevedibile, non sufficiente a sé stesso – egli proietta un piano superiore e trascendente, in cui pone come realizzata quell'unità profonda, generatrice e spiegatrice, delle cose dalla quale si sente escluso. E pur ravvisando in quel piano la ragione e la causa del piano empirico e quotidiano su cui vive, lo sente incommensurabile e trascendente a questo. L'esperienza del *numinoso* è, dunque, per me, l'esperienza di un essere che, appunto perché soffre di sentirsi escluso dal centro, ragione e causa delle cose, anela a ricongiungervisi, benché senta di non potervi mai riuscire con le sole sue forze. *Angoscia* della solitudine, *speranza* della riunione col centro: di qui la religione (*religio* da *religare*). Al fondo di questa esperienza *angoscia-speranza*, il senso vivo di averla rotta con la natura, di esserne fuori, di essere *eccentrico* e *periferico*[44].

La religione per Tilgher sarebbe nata proprio quale tentativo dell'uomo – tentativo sempre destinato al fallimento, sempre ancora lì da venire – di colmare quella perdita dell'orizzonte naturale, quella 'perdita del centro', di dare speranza all'angoscia e unione alla solitudine esistenziale. La «scaturigine ideale» dell'esperienza del numinoso sarebbe per Tilgher da rintracciare, quindi, nella condizione esistenziale dell'uomo di separazione dalla natura, di originaria perdita del mondo.

3 _ Sul numinoso nel primo Dopoguerra

Coniugando una certa inclinazione del pensiero fichtiano, di cui era un profondo conoscitore, ad una determinata interpretazione dello *Streben* faustiano e

romantico, non estranea a influenze irrazionalistiche e vitalistiche, Tilgher sembrava ripercorrere a partire dall'opera di Otto un *Leitmotiv* caratteristico delle proprie pagine: la messa in luce di una crisi – ora dell'Europa contemporanea[45], ora di una delle esperienze più intime dell'esistenza, quella religiosa –, di una scissione, di una lacerazione che anelava di essere sanata.

Nel capitolo intitolato *La cultura germanica fra Dioniso e Apollo*, contenuto sempre in *Filosofi e moralisti del Novecento*, Tilgher individuava nella cultura europea contemporanea il delinearsi lento e faticoso di quella coscienza di rottura e frattura rispetto all'orizzonte della natura: «per l'uomo della civiltà della Tecnica l'uomo è uomo in quanto l'ha rotta con la Natura, in quanto sta non *nella* Natura e sia pure al culmine della Natura, ma *di contro* e di fronte alla Natura»[46].

Nella Germania in cui «la Tecnica celebra i più trionfali successi»[47], Tilgher vedeva la coesistenza di due tendenze compossibili, di due «poli opposti di un'unica opposizione vivente»[48]: il Romanticismo della Tecnica, erede della volontà di potenza che riviveva nell'uomo contemporaneo civilizzato, e il Romanticismo della Natura, erede invece di quella nostalgia della vita naturale, intera e immediata, non ancora scissa e lacerata.

Già nelle pagine dedicate al *Tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler in *Relativisti contemporanei*[49], che insieme a *La crisi mondiale*[50] e a *Voci del tempo*[51], aveva dedicato nel 1921 alla apocalisse dell'Europa uscita dalla Prima guerra mondiale, Tilgher aveva richiamato quella «nostalgia dell'infinito, e, insieme, pur sapendolo irraggiungibile, lo slancio a muoversi e lottare per conquistarlo e realizzarlo»[52].

La lettura del numinoso ottiano in Tilgher si accompagnava, quindi, ad una viva sensibilità per l'analisi della situazione storica: nella recensione del 1926 a *Das Heilige* del 1917 per Tilgher determinante era, come è emerso, l'atmosfera di terrore e irrazionalità che sconvolgeva l'Europa della Prima guerra mondiale.

Ma l'attenzione per il numinoso da parte del filosofo napoletano non si esaurì a quegli anni e non fu confinata all'interpretazione della pagina di Otto. Tilgher ne fece piuttosto una categoria interpretativa personale, una lente di ingrandimento da utilizzare, come già accaduto in occasione della recensione del 1926, nella comprensione e analisi della contemporaneità. Alla vigilia della Seconda guerra mondiale, nel 1938, Tilgher dedicò ancora pagine alla trattazione del numinoso. Ci riferiamo in modo particolare ai due brevi saggi *Numinosità del Dopoguerra* e *Tecnica e religione nel Dopoguerra*, raccolti nel volume *Mistiche nuove e mistiche antiche*[53], pubblicato postumo nel 1946.

In *Numinosità del Dopoguerra*, riprendendo l'argomentazione di *Das Heilige*,

che vedeva nel numinoso l'oggetto del sentimento religioso, Tilgher evidenziava la necessità di distinguere il numinoso dal religioso: «a parer mio, – scriveva – la teoria di Otto sarebbe anche più convincente se distinguesse il *numinoso* in senso stretto dal *religioso* propriamente detto»[54]. Riprendendo da *Le due fonti della morale e della religione* di Bergson il concetto di 'facoltà fabulatrice', Tilgher vedeva la nascita della religione da «una fecondazione reciproca della *facoltà fabulatrice* con il sentimento del *numinoso*»[55]. In altri termini, secondo il filosofo napoletano l'oggetto numinoso diveniva propriamente religioso solo quando la facoltà fabulatrice, identificata con la fantasia miticizzante, dava una forma e personificazione concreta all'oggetto la cui presenza sacra era attestata dal sentimento numinoso: «è la *facoltà fabulatrice* che personificando crea l'*oggetto* religioso, ma è il sentimento del *numinoso* che, scaricandocisi sopra, fa di questo oggetto un oggetto *religioso*»[56]. Nel discorso presentato da Tilgher il prendere piede della scienza moderna e della tecnica «aveva vibrato un colpo mortale alle finzioni della *facoltà fabulatrice*»[57], ma non al sentimento numinoso che

> […] divenuto ormai senza oggetto errava allo stato libero e puro, cercandosi nuovi oggetti e termini sui quali scaricarsi, così come una carica elettrica temporalesca erra cercando la punta su cui scaricarsi. E nel dopoguerra esso si è scaricato su oggetti *nuovi*: lo Stato, la Patria, la Nazione, la Razza, la Classe, gli enti che si dovevano difendere dai pericoli mortali o gli enti da cui tutto si attendeva.
> Il dopoguerra ha assistito così a una delle più prodigiose eruzioni di *numinosità* allo *stato puro* che la storia del mondo ricordi. Coi nostri occhi mortali abbiamo assistito al nascere di nuovi *numi*. Bisogna infatti essere ciechi e sordi a ogni percezione della realtà attuale per non avvertire che per molti, moltissimi dei nostri contemporanei Stato, Patria, Nazione, Razza, Classe sono oggetto non già di pura e semplice esaltazione entusiastica, ma di adorazione mistica, sono termini di un sentimento del *numinoso* perché sono sentiti come presenze incommensurabilmente trascendenti il piano della vita quotidiana, e come tali suscitanti nel singolo tutti i sentimenti bipolari e ambivalenti che sono compresi nel senso del *numinoso*: amore e terrore, fascino e paura, e creano impeti di mistica adorazione e dedizione[58].

Anche in *Tecnica e religione nel Dopoguerra* il filosofo napoletano riprendeva queste argomentazioni, che richiamiamo brevemente. La religione sorge quando la fantasia personalizza potenze rivelate dal sentimento numinoso. Il processo che aveva visto scienza e tecnica infliggere un colpo alle vecchie religioni aveva allo stesso tempo messo in libertà il sentimento numinoso, che quelle vecchie religioni avevano precedentemente convogliato e addomesticato. Libero di vagare senza una forma che lo definisse, il sentimento numinoso ha trovato nuovi

oggetti su cui riversarsi: la Patria, la Nazione, la Razza, lo Stato, la Classe, rispetto ai quali l'uomo contemporaneo sente quella stessa emozione numinosa, di armonia di contrasto tra fascinazione e terrore, un tempo riservata primariamente all'esperienza religiosa. Ma qui Tilgher si spingeva oltre:

> tra questi nuovi oggetti *numinosi*, tra questi nuovi Numi, c'è, oltre quelli sopra nominati, la Tecnica stessa. Che la Tecnica, e la Macchina, figlia della Tecnica, siano oggi, per molti, per paesi interi, come la Russia e l'America, oggetti di emozione *numinosa*, nel senso più stretto della parola è cosa fuori dubbio. Liberato dalla Tecnica, il sentimento numinoso investe la Tecnica stessa. Si ha così la religione della Tecnica e della Macchina. È vero che, per molti, la Tecnica e la Macchina, con le speranze illimitate che han fatto nascere e con le catastrofi che hanno accumulato, e più ancora minacciano di accumulare sull'umanità, se ne è fatta tentare, sono il vero e proprio Satana dei nostri tempi. Ma l'emozione che si prova di fronte a Satana è, sia pure a rovescio, emozione *numinosa* anch'essa[59].

Tilgher con queste profetiche parole, caratterizzate dal tono e dallo stile apocalittico tipici delle sue pagine, delineava alcuni aspetti peculiari della 'civiltà faustiana' della contemporaneità, il cui tratto demoniaco non era più relegato alla sola sfera del religioso, ma era piuttosto dilagante e trasmetteva la sua carica irrazionale, la sua ambivalente armonia di contrasto, ad altre sfere della vita e della società umana. E più pericoloso era il suo dilagare senza oggetto, proprio perché di tutto poteva e può farne oggetto: la patria, la nazione, la razza, lo Stato, la tecnica, la scienza. Queste ultime – tecnica e scienza – che nel processo storico avevano progressivamente messo in crisi la facoltà fabulatrice alla base delle religioni, minandone la condizione di possibilità, erano divenute esse stesse oggetto del sentimento numinoso, e quindi di quella 'esperienza numinosa', di quell'irriducibile tensione tra terrore e fascinazione vissuta dall'uomo al loro cospetto.

4 _ Conclusioni

L'interpretazione del concetto di numinoso, per come esso ricorre nel pensiero di Adriano Tilgher, sembra meritevole di attenzione per molteplici aspetti. In primo luogo, la sua analisi contribuisce a segnare una tappa nel percorso di diffusione del pensiero di Rudolf Otto in Italia, e in modo particolare rappresenta un momento assai significativo della ricezione della sua opera *Das Heilige*. E lo fa, come si è cercato di mostrare, richiamando preliminarmente l'interpretazione di Buonaiuti, in modo originale rispetto al contesto italiano. Se, come evidenzia Rota, i lettori italiani erano «tutto sommato restii a dare risalto al lato tenebroso»[60] del numinoso (e la presentazione delle note critiche di Buonaiuti fatta in questa sede va proprio

nella direzione di tale delineazione), nella inquieta sensibilità culturale e filosofica di Tilgher tale aspetto trova invece pienamente espressione. Da questo punto di vista le riflessioni del filosofo napoletano, al di là dell'oggettività e della fedeltà interpretativa allo scritto ottiano, si collocano maggiormente in quel *milieu* internazionale che, contro le intenzioni dello stesso Otto, aveva letto l'opera del 1917 enfatizzandone gli aspetti irrazionalistici.

Ma, in secondo luogo, al di là dell'importanza della voce di Tilgher nel panorama interpretativo intorno a *Das Heilige*, la riproposizione della sua lettura del concetto di numinoso sembra poter gettare luce sul pensiero dello stesso filosofo napoletano. Il numinoso, svincolandosi dall'originaria presentazione di Otto, diviene per Tilgher una categoria interpretativa non più confinata esclusivamente alla mera sfera religiosa[61]. Per il filosofo napoletano rappresenta qualcosa di più originario rispetto al sentimento religioso e alla costituzione della religione stessa; qualcosa di cui i processi storici sono specchio e che proprio per questo motivo anche attraverso un'attenzione e una focalizzazione storica deve essere indagato.

L'interpretazione di grandi opere dice inevitabilmente spesso più dell'interprete che dell'opera oggetto di interpretazione. Questo è sicuramente vero nel caso di Tilgher. E, allora, l'accentuazione del carattere raccapricciante e orrorifico del numinoso ottiano molto ci illumina della personalità filosofica di Tilgher: della sua inquietudine, e al tempo stesso della sua capacità di intercettare alcune tendenze culturali fondamentali e alcune peculiari atmosfere della sua contemporaneità. Di intercettarle, di incamerarle e di restituirle, in forme spesso incoerenti, ma sicuramente autenticamente testimoni di una cultura in crisi, di una lacerazione insanabile, di una inquietudine di natura non esclusivamente esistenziale, ma fortemente sollecitata dalle apocalissi e dalle minacce della storia.

_ Note

1 _ R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewendt und Granier, Breslau 1917.

2 _ E. Troeltsch, *Sulla filosofia della religione. In occasione del libro di Rudolf Otto*, Il Sacro (Breslavia 1917) *(1918)*, in *Scritti scelti*, a cura di F. Ghia, Utet, Torino 1995, pp. 223-239.

3 _ R. Otto, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und Ihre Anwendung auf die Theologie*, Mohr, Tübingen 1909.

4 _ E. Troeltsch, *Sulla filosofia della religione*, cit., p. 238.

5 _ R. Otto, *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto al razionale*, in *Opere*, a cura di S. Bancalari, Serra, Pisa-Roma 2010, pp. 201-324, qui pp. 315-316.

6 _ Ivi, p. 316.

7 _ *Ibidem*.

8 _ R. Otto, *Anmerkungen Rudolf Ottos zu der englischen Übersetzung der Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie: The Philosophy of Reli-*

gion, London, 1931, in H.-W. Schütte, *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos*, De Gruyter, Berlin 1969, pp. 122-125, qui pp. 123-124, traduzione nostra.

9 _ In merito alla ricezione di *Das Heilige* in Italia tra gli anni '20 e '30 del Novecento, anche in riferimento alla figura di Ernesto Buonaiuti, si veda in particolar modo G. Rota, *Su Rudolf Otto e sulla diffusione del suo pensiero in Italia*, «Rivista di storia della filosofia», LXVII (2012) 2, pp. 317-339.

10 _ R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, trad. it. di E. Buonaiuti, Zanichelli, Bologna 1926.

11 _ E. Buonaiuti, *Il "numinoso" nella vita associata*, «Ricerche religiose», III (1927) 2, pp. 153-159, qui p. 155.

12 _ *Ibidem*.

13 _ In merito al rapporto tra numinoso e sublime si segnala il lavoro A. Lazaroff, *The Kantian sublime: aesthetic judgment and religious feeling*, «Kant-Studien», 71 (1980) 2, pp. 202-220, la cui analisi resta però purtroppo grossomodo generica.

14 _ R. Otto, *Il Sacro*, cit., p. 288.

15 _ Ivi, p. 225.

16 _ E. Buonaiuti, *Il "numinoso" nella vita associata*, cit., p. 155.

17 _ G. Rota, *Su Rudolf Otto e sulla diffusione del suo pensiero in Italia*, cit., p. 325.

18 _ E. Buonaiuti, *La religione nella vita dello spirito*, «Ricerche religiose», II (1926) 3, pp. 193-217, qui p. 204.

19 _ E. Buonaiuti, *Il "numinoso" nella vita associata*, cit., p. 156.

20 _ E. Buonaiuti, *La religione nella vita dello spirito*, cit., p. 211.

21 _ E. Buonaiuti, *Il pellegrino di Roma. La generazione dell'esodo*, Laterza, Bari 1964, p. 184.

22 _ Per una presentazione del pensiero di Tilgher si vedano, oltre alle importanti pagine dedicate all'autore in G. Sasso, *Tramonto di un mito. L'idea di "progresso" tra Ottocento e Novecento*, Il Mulino, Bologna 1984, almeno G. Lami, *Introduzione a Adriano Tilgher. L'idealismo critico e l'uomo integrale del XX secolo*, Giuffre, Milano 1990; R. Faraone, *Adriano Tilgher. Tra idealismo e filosofie della vita*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005; R. Faraone, *Adriano Tilgher critico dello storicismo*, in P. De Giovanni (a cura di), *Idealismo e anti-idealismo nella filosofia italiana del Novecento*, Franco Angeli, Milano 2005, pp. 29-52.

23 _ In polemica con Gentile Tilgher pubblicò *Lo spaccio del bestione trionfante*, Gobetti Editore, Torino 1925; della polemica con Croce sono testimonianza invece le pagine contenute in *Filosofi e moralisti del Novecento*, Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1932, pp. 305-321.

24 _ G. Sasso, *Tramonto di un mito*, cit., p. 37.

25 _ A. Tilgher, *Rudolf Otto o il numinoso*, in *Filosofi e moralisti del Novecento*, cit., pp. 50-58, qui, p. 51.

26 _ *Ibidem*.

27 _ Ivi, pp. 51-52. Il riferimento immediatamente seguente a «tutti i libri antecedenti dello stesso autore che [de *Il Sacro*] non sono che abbozzi e assaggi» (ivi, p. 52) non viene ulteriormente specificato, motivato e fondato, e non se ne evince dal resto del testo, come nota anche G. Rota, *Su Rudolf Otto e sulla diffusione del suo pensiero in Italia*, cit., p. 332.

28 _ A. Tilgher, *Rudolf Otto o il numinoso*, cit., p. 52.

29 _ Ivi, p. 58.

30 _ R. Otto, *Il Sacro*, cit., p. 260. In una successiva edizione di *Das Heilige* Otto specifica che, sebbene l'opera fosse stata scritta da principiante sotto l'influenza di Ritschl, gli «erano chiare le trame irrazionali-numinose in Lutero e in ogni autentico concetto di Dio» (ivi, p. 320).

31 _ La citazione luterana, tratta dalle *Luthers Werke*, è contenuta in ivi, p. 260.

32 _ In merito alla ricezione del pensiero di Lutero nell'opera di Otto si rimanda a T. Dietz, *Die Luther-Rezeption Rudolf Ottos oder die Entdeckung der Kontrast-Harmonie der religiösen Erfahrung*, in T. Dietz, H. Matern (Hrsgg.), *Rudolf Otto. Religion und Subjekt*, Theologischer Verlag, Zürich 2012, pp. 77-108 e a W.F. Schäufele, *Rudolf Ottos Lutherbild*, in J. Lauster, P. Schüz, R. Barth, C. Danz (Hrsgg.), *Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte*, De Gruyter, Berlin-Boston 2014, pp. 165-177.

33 _ A. Tilgher, *Rudolf Otto o il numinoso*, cit., p. 52. Nello stesso capitolo de *Il Sacro* dedicato alla presentazione del numinoso in Lutero Otto scrive: «in Occidente non c'è stata una mistica dell'"orrore" come quella di alcune forme della mistica indiana, nel cap. XI del *Bhagavadgītā*, in alcune forme della mistica di Śiva e Durgā, nelle forme orribili del tantrismo in ambito buddhista e induista» (R. Otto, *Il Sacro*, cit., p. 264).

34 _ A. Tilgher, *Rudolf Otto o il numinoso*, cit., p. 52.

35 _ *Ibidem*. Sul demoniaco in Goethe si veda A. Nicholls, *Goethe's Concept of the Daemonic. After the Ancients*, Camden House, New York 2006. Sulla storia del concetto, invece, è ormai un punto di riferimento nella letteratura sul tema lo studio K. Wetters, *Demonic History. From Goethe to the Present*, Northwestern University Press, Evanston 2014.

36 _ R. Otto, *Il Sacro*, cit., p. 289.

37 _ *Ibidem*.

38 _ In *Das Heilige* si faceva riferimento non solo ai colloqui con Eckermann, ma anche alle pagine di *Dichtung und Wahrheit*.

39 _ R. Otto, *Il Sacro*, cit., p. 291.

40 _ A. Tilgher, *Rudolf Otto o il numinoso*, cit., pp. 52-53.

41 _ Ivi, p. 54.

42 _ Ivi, p. 53. Sulla distinzione tra 'timore religioso' e paura naturale in Rudolf Otto si vedano in particolar modo le analisi di Peter Schüz: P. Schüz, *Numinose „Scheu" als „artlich andere Zuständlichkeit". Rudolf Otto und die moderne Angstbegriff*, in J. Lauster, P. Schüz, R. Barth, C. Danz (Hrsgg.), *Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte*, cit., pp. 127-142 e P. Schüz, *Mysterium tremendum. Zum Verhältnis von Angst und Religion nach Rudolf Otto*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016.

43 _ A. Tilgher, *Rudolf Otto o il numinoso*, cit., p. 55.

44 _ Ivi, pp. 56-57.

45 _ Sulla categoria di crisi della contemporaneità, centrale nel pensiero di Tilgher, si vedano A. Tarquini, *Adriano Tilgher e la crisi della civiltà*, «La Cultura», XXXVIII (2000) 2, pp. 425-449; F. Pitillo, *La crisi dell'Europa nelle riflessioni di Adriano Tilgher e Guglielmo Ferrero*, in A. Donise, R. Peluso, F. Pitillo, A. P. Ruoppo (a cura di), *La provincia europea. Idee e rappresentazioni della crisi dell'Europa 1900-1939*, fedOA Press, Napoli 2025, pp. 67-80.

46 _ A. Tilgher, *La cultura germanica fra Dioniso e Apollo*, in *Filosofi e moralisti del Novecento*, cit., p. 26.

47 _ Ivi, p. 28.

48 _ Ivi, p. 31.

49 _ A. Tilgher, *Relativisti contemporanei*, Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1923[4]. L'opera era dedicata alla trattazione di alcuni autori individuati quali teorici della dissoluzione della filosofia moderna.

50 _ A. Tilgher, *La crisi mondiale e saggi di marxismo e socialismo*, Zanichelli, Bologna 1921.

51 _ A. Tilgher, *Voci del tempo, Profili di letterati e filosofi contemporanei*, Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1921. Analogamente a *Relativisti contemporanei*, il volume raccoglieva i profili di alcuni filosofi e letterati interpreti della crisi della cultura.

52 _ A. Tilgher, *Relativisti contemporanei*, cit., pp. 65-66. Sasso nota come, influenzato dalla filosofia vitalistica di Bergson, dal neoidealismo di Gentile e dall'idealismo di Fichte, e da uno *Streben* romantico, Tilgher concepiva, da un lato, la storia come attività di tensione verso un irraggiungibile infinito (la storia era identificabile quindi come una retta), ma, dall'altro, riprendendo l'idea spengleriana dei cicli di civiltà, vedeva l'energia creatrice come destinata alla distruzione (la storia era identificabile quindi come una serie di cicli). Cfr. G. Sasso, *Tramonto di un mito*, cit., p. 34.

53 _ A. Tilgher, *Mistiche nuove e mistiche antiche*, con prefazione di L. Scalero, Bardi Editore, Roma 1946.

54 _ A. Tilgher, *Numinosità del Dopoguerra*, in *Mistiche nuove e mistiche antiche*, cit., p. 50.

55 _ Ivi, p. 51.

56 _ Ivi, pp. 51-52.

57 _ Ivi, p. 52.

58 _ Ivi, p. 53.

59 _ A. Tilgher, *Tecnica e religione nel Dopoguerra*, in *Mistiche nuove e mistiche antiche*, cit., pp. 63-64.

60 _ G. Rota, *Su Rudolf Otto e sulla diffusione del suo pensiero in Italia*, cit., p. 332.

61 _ Non è possibile farlo approfonditamente in questa sede, ma è doveroso almeno segnalare come il concetto di numinoso sia utilizzato da Tilgher anche come categoria interpretativa poetica. Facciamo riferimento agli studi leopardiani contenuti nella sezione *Esperienze numinose* nel volume A. Tilgher, *La filosofia di Leopardi e altri scritti leopardiani*, a cura di R. Bruni, Nino Aragno Editore, Torino 2018. Qui Tilgher applica a *L'infinito*, *La vita solitaria* e a *Il coro di morti*, la categoria del *numinoso*. In modo particolare, in riferimento a *L'infinito*, Tilgher scrive: «a parer mio, siamo qui in presenza di una tipica esperienza del *numinoso* nel senso peculiare che Otto dà a questa parola: l'esperienza di un *ineffabile* che è oltre il piano ordinario della vita e che attrae e impaura, affascina e inorridisce, invita e respinge *insieme*, esperienza di una realtà che è oltre la superficie dell'empiria e in opposizione a questa *profana* si può chiamar *sacra*; esperienza non *religiosa* (mancando qui ogni personificazione mitica) ma *numinosa*» (ivi, pp. 132-133). Sull'interpretazione di Leopardi in Tilgher si veda L. Capitano, *Adriano Tilgher. La vena tragica della vita*, «Filosofia italiana», XIX (2024) 1, pp. 17-30; M. Marinoni, *Tra antidogmatismo e antistoricismo: il Leopardi filosofo di Adriano Tilgher*, «Quaderni Borromaici», (2016) 3, pp. 129-141.