

FENOMENOLOGIA E ANALISI SOCIO-RELIGIOSA

Alcune premesse di metodo

Incertezze intorno al termine 'fenomenologia' - Molta confusione esiste oggi intorno alla parola 'fenomenologia' per l'ampio e indiscriminato uso che ne viene fatto in molte discipline, dalla filosofia in senso stretto alle scienze umane (sociologia, etnologia, antropologia, ...), dalla storia fino alla medicina e alle varie tecnologie; in diverso contesto infatti tale termine assume significati metodologici diversi, compresi fra il riferimento a una precisa costruzione teoretico-interpretativa dei fenomeni oggetto d'indagine e il richiamo a una semplice descrizione di tale fenomeno. Inoltre esiste una differenza fra quello che intendono per fenomenologia i filosofi e i cultori della sociologia della religione,

della storia delle religioni e delle altre scienze che indagano l'esperienza religiosa¹.

Riporto qui di seguito, allo scopo di mostrare come questo termine assuma valenze diverse in autori diversi, la posizione di due pensatori: Gerardus van der Leeuw, favorevole a una ermeneutica del dato religioso e Ugo Spirito, che parla piuttosto di apparenza del dato e nega la possibilità di coglierne l'essenza.

G. van der Leeuw può essere considerato come l'iniziatore e il sintetizzatore della fenomenologia della religione. Nel capitolo conclusivo della sua opera principale intitolata *Fenomenologia della religione*², il punto di partenza è costituito dal fenomeno, che viene definito come "ciò che si mostra"³; secondo presupposto è il carattere relazionale dell'oggetto rispetto al sog-

¹ Molto bene viene descritta questa incertezza da Pierre Thévenaz, un filosofo svizzero, nella prefazione a un suo libro su questo argomento. Ne riporto un brano significativo per questa mia prima premessa: "Che cosa è la fenomenologia? È una domanda che pone in difficoltà sia il profano, il quale, all'udire questa parola, vorrebbe capire almeno grosso modo di che cosa si tratti; sia lo storico della filosofia o il filosofo specializzato, che hanno la sensazione d'inseguire una dottrina inafferrabile e mai chiaramente definita che nel corso della ricca evoluzione cinquantennale attraverso Scheller, Heidegger, Sartre e molti altri, porta fino a Merleau-Ponty. La fenomenologia assomiglia infatti a un Proteo, che ora si presenta come ricerca oggettiva delle essenze logiche o dei significati, ora come teoria dell'astrazione, ora come descrizione psicologica del profondo o analisi della coscienza, ora come speculazione sull'"Ego trascendentale", ora come metodo d'approccio concreto sull'esistenza vissuta e talvolta, come in Sartre e Merleau-Ponty, sembra confondersi semplicemente con l'esistenzialismo" (*La fenomenologia*, Roma, 19762, Città Nuova, pag. 31).

² Torino, 1975, P. Boringhieri, (ed. or.: 1933).

³ Op. cit., pag. 529.

getto: soggetto ed oggetto non possono essere compresi se non nella loro azione reciproca, nel loro agire l'uno sull'altro⁴. Questo carattere relazionale è messo in luce dal fatto che “l'esperienza vissuta originaria su cui si fondano le esperienze che noi viviamo è sempre scomparsa irriducibilmente nel passato, nel momento in cui la nostra attenzione le si rivolge”⁵. L'immediato non è mai dato perché non ha né spazio, né tempo. Ciò comporta la necessità di una ricostruzione, la necessità di cogliere una linea di sviluppo, una comunanza entro il mero apparire delle cose, delle impressioni. Ciò comporta la ricostruzione dei dati dall'indagine storica per mezzo di 'piani', di 'strutture'. Allora il procedere della comprensione del fenomeno passa dall'apprensione alla classificazione; dal semplice esperire al connettere oggettivamente in un unico atto che escluda il dualismo. Arriviamo quindi a creare 'tipi' al di fuori della realtà, puramente ideali, che tuttavia sono 'vivi' e si manifestano a tutti. A questo punto appare chiaro che ci troviamo di fronte a un'operazione di tipo ermeneutico⁶.

Invece Ugo Spirito ci testimonia un modo diverso di concepire la fenomenologia. Per questi il fenomeno è solo l'apparenza del

⁴ Il fenomeno esiste perché esiste un soggetto ed un dato oggettivo; “di conseguenza il fenomeno non è un semplice oggetto; e neppure 'l'oggetto', la vera realtà, la cui essenza sarebbe ricoperta dall'apparenza delle cose vedute. (...) Ma il fenomeno è insieme un oggetto che si riferisce al soggetto, e un soggetto all'oggetto” (op. cit., pag. 529).

⁵ Op. cit., pag. 530.

⁶ Di ciò è pienamente cosciente anche l'autore che stiamo analizzando, infatti afferma: “non è che l'elaborazione obbiettiva di questi materiali possa avvenire senza interpretazioni, cioè senza fenomenologia: ogni esegesi, ogni traduzione, persino ogni lettura è già ermeneutica” (op. cit., pag. 535).

dato, che non permette di comprendere se essa è la realtà, la vera natura della cosa, lo svelamento dell'essenza; in questo senso la fenomenologia è l'anima della cultura contemporanea, percorsa dal bisogno di un sempre maggior criticismo e dalla crisi della metafisica della realtà. Per lui il significato del fenomeno è ridotto al problematicismo; ciò che appare è un problema, non rinvia solo al tentativo di soluzione, è in tensione verso il superamento di se stesso (altrimenti cadrebbe in uno scetticismo egualmente dogmatico, come ciò che si vorrebbe superare), senza poterlo raggiungere, giacché in questo caso avrebbe dovuto costituirsi in sistema di fenomeni. Ma "la fenomenologia che pretende di trasformarsi in sistema strutturale di fenomeni ha anch'essa tradito l'istanza critica che l'ha generata. Fin che il fenomeno rimane tale; vale a dire fino a che la coscienza dell'assoluto non ne risolve la fenomenicità, ogni rapporto o leggi di fenomeni non che risolversi in fenomenologia"⁷.

Queste due sommarie esposizioni del pensiero di G. van der Leeuw e di U. Spirito hanno puramente lo scopo di testimoniare la confusione che sta dietro l'utilizzazione del metodo fenomenologico.

Ma ora passeremo a considerare il pensiero di colui che viene riconosciuto come il fondatore della scuola fenomenologica (scuola, naturalmente, in senso molto ampio): Edmund Husserl; per poi terminare questa prima parte dell'articolo tentando una definizione del metodo fenomenologico.

⁷ "Significato della fenomenologia", in *Archivio di Filosofia*, Padova, 1951, Liviana, pag. 13.

Edmund Husserl: l'impostazione del metodo - Il merito maggiore che nel campo della fenomenologia va ascritto a E. Husserl è quello di aver formulato la teoria dell'intenzionalità: essa costituisce un tentativo di soluzione del problema che ha travagliato tutto l'arco della filosofia moderna: il problema del dualismo gnoseologico; il modo con cui Husserl supera questa aporia è quella di considerarla come un falso problema; scrive S. Vanni Rovighi: "Husserl mi insegnò a leggere con altri occhi i testi tomistici ed a cercarvi non come si faccia ad uscire dal soggetto; ma perché questo problema non debba essere posto"⁸.

Nei confronti dell'idealismo infatti il filosofo che stiamo considerando ha il merito di restituire l'oggetto al soggetto cosciente; grazie alla teoria della intenzionalità il mondo delle cose viene a trovarsi in posizione indipendente rispetto al soggetto: non è un contenuto di coscienza, non è pensato; parimenti la coscienza non è una parte del mondo; i due termini sono distinti. Un rapporto concepito intenzionalmente sa tenerli distinti e nel contempo getta il ponte fra soggetto ed oggetto superando il sunnominato dualismo⁹. Questa impostazione ha il merito di aver indirizzato l'indagine attorno alla religione verso una descrizione dell'oggetto religioso come oggetto intenzionale evitando il fraintendimento di considerare il fenomeno religioso come un sentimento, un'emozione intima, uno stato soggettivo così come era stato considerato da quelli che sono stimati come i precursori

⁸ "Edmund Husserl e la perennità della filosofia" in Aa. Vv., Edmund Husserl, La Haye, 1959, pag. 192.

⁹ Cfr. di E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura ed una filosofia trascendentale*, Torino, 1950, G. Einaudi e *Ricerche logiche*, Milano, 1968, Il Saggiatore.

dell'indirizzo fenomenologico: Rudolf Otto e Friedrich Schleiermacher. Afferma al riguardo Dario Zadra: "Questa prospettiva porta a maturazione sul piano metodologico tutta la ricerca scientifica precedente, che ora converge, con maggiore o minore chiarezza, verso l'individuazione nella dinamica religiosa di una struttura bipolare e del concretizzarsi dell'incontro nel fenomeno religioso stesso quale relazione all'oggetto"¹⁰.

Una definizione 'operativa' di fenomenologia - Dopo questo primo approccio metodologico offertoci da Husserl compio un ulteriore passaggio proponendo una definizione di fenomenologia che mi sembra adeguata all'analisi sociale del fenomeno religioso che mi sono proposto di eseguire. Questo passaggio può sembrare ingiustificato teoreticamente e infatti lo è, ma ciò è voluto, in quanto il mio obiettivo è funzionale ad una ricerca; una ricerca per la quale questa definizione si è rivelata 'operativamente' valida. È mia intenzione affrontare in un altro momento i problemi di tipo epistemologico che una disciplina come la nostra, posta a confine fra filosofia e scienze umane, propone in grande misura.

La definizione - di André Lalande - è la seguente:

Uno studio descrittivo di un insieme di fenomeni tali quali si manifestano nello spazio e nel tempo per opposizione sia alle leggi astratte e fisse di questi fenomeni, sia a realtà trascendenti di cui sarebbero la manifestazione, sia

¹⁰ D. Zadra, *Sociologia della religione*, Milano, 1969, Hoepli, pag. 27.

alla critica normativa della loro legittimità¹¹.

Ossia viene qui affermata la descrittività come funzione propria della fenomenologia attraverso tre esclusioni: secondo le prime due essa non è un'ermeneutica; per la prima si oppone alla spiegazione che rimane al livello del fenomeno nel suo aspetto empiriologico, sperimentale; per la seconda si oppone alla spiegazione che rimane al livello del fenomeno empirico, pur essendo richiesta la sua intelligibilità. Per la terza posizione la fenomenologia è descrizione della conoscenza spontanea e si oppone alla critica di questa conoscenza. Il metodo fenomenologico può essere applicato alla religione solo nel senso del terzo significato; abbiamo cioè fenomenologia della religione solo come descrizione dell'intenzionalità religiosa che è data nella vita dell'umanità prescindendo dalla giustificazione critica. Ciò perché la religione non consiste esclusivamente in una coscienza immediata, ma comporta mediazioni di varia natura: intuizione più profonda, passaggi di tipo razionale, teofanie e rivelazioni ...

Per chiarire sinteticamente quanto ho esposto specifico la funzione della fenomenologia quale strumento di indagine della realtà religiosa in quattro momenti:

funzione epocale, cioè di eliminazione, nel momento della ricerca, delle certezze esistenziali del ricercatore, della loro messa tra parentesi, ossia nel non adoperarle nella comprensione del dato. Nei confronti delle manifestazioni religiose questo non è ancora necessario poiché la religione si manifesta sempre come avvenimento nella storia e come una proposta che interpella l'individuo

¹¹ A. Lalande, *Vocabulaire technique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, pagg. 768-769.

sul piano del significato intimo della sua esistenza e non come un ragionamento da comprendere o come una speculazione puramente teorica. Nel caso del cristianesimo è ancora più evidente, perché il suo carattere di rivelazione gli attribuisce un secondo grado di datità. In questo senso la fenomenologia ha una funzione trascendentale nei confronti di ogni scienza che ha a che fare con oggetti empirici.

Uso del metodo induttivo e non deduttivo, essendo quest'ultimo proprio della metafisica.

Scendendo maggiormente nella concretezza della ricerca religiosa, possiamo aggiungere che la fenomenologia è strumento di confronto delle varie manifestazioni religiose, dir 'riordinamento' anche semantico delle svariate forme di fenomeni connessi con la trascendenza (in senso lato, cioè non implicante un divino, ma solo un trascendente la sfera strettamente biologica dell'uomo). In questo terzo momento il rischio di dogmatismi è maggiore poiché la fenomenologia deve stare in equilibrio fra il pericolo di costruire fenomeni ermeneutici e la caoticità delle manifestazioni.

Fornire la base per ogni ulteriore speculazione, che è propria della filosofia, introno alla religione, altrimenti quest'ultima abbandonerebbe la concretezza anche storica del dato.

L'analisi del fatto religioso nella fenomenologia contemporanea

Dopo questi brevi accenni al problema del metodo usato dalla fenomenologia, che - ribadisco - non è ancora stato studiato nella sua ampiezza, voglio giungere al cuore del discorso, al nucleo centrale che l'analisi che la fenomenologia ha portato avanti intorno al problema religioso. Dividerò la materia per categorie,

per paradigmi nei quali coloro che si ritrovano nel filone dei fenomenologi convergono, almeno a grandi linee (le eventuali divergenze che appaiono nelle considerazioni dei singoli dati dei vari momenti di emergenza del 'religioso' non fanno che confermare l'univocità delle intenzioni di fondo). Gli autori che prendiamo in considerazione sono, a parte i riferimenti a Schleiermacher e a Husserl, Rudolf Otto, Mircea Eliade, Ernesto De Martino, Jean Cazeneuve. Questa scelta è giustificata dal fatto che ho un interesse sociologico e storico-religiosi, non filosofico; per questo non ho considerato autori quali Max Scheler, Paul Ricoeur ed E. Levinas¹².

¹² Interessante sarebbe approfondire - in questa nota accenno solamente perché non rientra nel tema che mi sono prefissato - l'incidenza che questa corrente ha avuto nella formazione del grande filone dello esistenzialismo. La priorità dell'esperienza vissuta sulla ricerca empirica oppure logica (che quindi pretende un metodo autonomo d'indagine), la concezione della verità come svelamento dell'essere e non come concezione teorica, la posizione intermedia (e nel contempo di superamento) fra positivismo e idealismo, realismo e immanentismo propri della fenomenologia, costituiscono i preamboli dell'esistenzialismo. Ciò è facilmente notabile in autori quali Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre, Paul Ricoeur, Albert Camus, Maurice Merleau-Ponty e soprattutto in Martin Heidegger, che costituisce il punto di contatto fra fenomenologia ed esistenzialismo.

Inoltre negli sviluppi della teologia è riscontrabile l'impronta lasciata dalla fenomenologia: senza di essa infatti "sarebbe impossibile comprendere l'interpretazione esistenziale antropologica della rivelazione biblica, così come viene spesso attuata dalla teologia più recente (Guardini, Rahner, Ricoeur). Anche il personalismo morale di alcuni filosofi e teologi attuali (Mounier, Böckle, Häring, ...) sarebbe difficilmente concepibile senza la fenomenologia. Anche nella teologia, dunque, la fenomenologia iniziata da Husserl costituisce uno degli strumenti culturali più importanti per la comprensione del dibattito in corso nel pensiero odierno" (Aa. Vv., Dizionario teologico interdisciplinare, Torino, 1974, vol. II, pag. 197).

Rivendicazione dell'autonomia della religione - Conditio sine qua non del tipo di indagine che stiamo per utilizzare è l'autonomia dell'oggetto religioso.

Essa, teorizzata da E. Husserl con la sua dottrina dell'intenzionalità (trattata sopra) trova origine nel pensiero moderno (per il ciclo classico della filosofia la cosa era scontata!) nella speculazione di Schleiermacher¹³. Questi è un romantico e come tale ben lontano da Husserl e dai suoi discepoli, e come tale considerava quindi la religione nel suo carattere esperienziale, ponendo in luce che si tratta nel suo elemento iniziale di un sentimento intimo piuttosto che di una deduzione logica¹⁴. Ciò lo porta appunto alla rivendicazione dell'autonomia religiosa nei confronti di ogni tipo di conoscenza teorica (nel caso specifico metafisica e morale), la qual cosa era negata invece dall'Illuminismo che aveva 'razionalizzato' la religione. Questa concezione fornisce un elemento basilare per la successiva fenomenologia della religione perché ridà consistenza alla esperienza

¹³ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (Breslavia 1768 - Berlino 1834) filosofo e teologo è insieme a Schelling un esponente della filosofia romantica. La sua vissuta ricerca religiosa (fu predicatore riformato, insegnante di teologia prima all'Università di Berlino dove fu anche preside della facoltà di teologia) si svolse soprattutto nell'ambito della filosofia: infatti era suo scopo ricercare quei caratteri peculiari dell'atto religioso in quanto tale indipendentemente dai contenuti positivi di ogni singola religione. È bene chiarire che non si tratta - come qualcuno ha supposto - del fondatore della filosofia della religione per il fatto che egli fa della filosofia tout court (e per lo stesso motivo nemmeno della fenomenologia della religione (Cfr. al riguardo: I. Mancini, *Filosofia della religione*, Roma, 1968, Ed. Abete).

¹⁴ Cfr. i *Discorsi e Monologhi*, Firenze, 1947, il II discorso sulla religione, tr. Di G. Durante di *Reden uber dei Religion*, Berlin, 1799.

religiosa fornendo quindi allo studio di questa disciplina il suo oggetto specifico; oggetto richiesto dalla natura del rapporto intenzionale.

Ma da questa considerazione è deducibile un altro fattore qualificante la fenomenologia: l'attenzione che l'autore che stiamo considerando presta nei confronti delle forme di coscienza, considerate come strutture tipiche dell'uomo.

Rudolf Otto¹⁵ si trova sulla stessa linea di Schleiermacher nel momento in cui l'intendimento di fondo della sua opera è quello di mostrare come la religione sia un tipo di visione della realtà (e quindi un sapere) che possiede una natura propria. Questo progetto è attuato fondando l'esperienza religiosa su tutto ciò che è prodotto dalla volontà, dalla moralità, dal sentimento, dalla fantasia, dal subcosciente, dall'istinto, non dalla ragione; essa non può essere ridotta a null'altro; non può essere il frutto della fantasia perché questa facoltà è strumento di elaborazione, ma non generatrice di un mito; non può essere una produzione intellettuale perché la peculiarità del numinoso consiste nell'essere un'intuizione propria, a priori rispetto ad ogni altro tipo di esperienza e di sapere, irriducibile ad altro. R. Otto perviene a considerare il sacro come un concetto a priori, con lo stesso spessore che il termine ha in Kant¹⁶.

¹⁵ Nato il 25 settembre 1869 a Peine (Hannover) da una famiglia luterana, fu educato a questa fede. Insegnò teologia in più università tedesche: a Göttinga (1904), a Breslavia (1915) e a Marburgo (dal 1917 al 1929). Oltre che teologo è da considerarsi anche uno storico delle religioni: la competenza si estende fino al pensiero orientale: per studiarlo si recò infatti in India, in Cina, in Giappone.

¹⁶ "Il sacro pertanto, nel pieno significato del vocabolo è per noi una categoria composita. I momenti che la compongono sono le parti costitutive

G. van der Leeuw si mantiene su questa linea e arriva, dall'interno della sua concezione di fenomenologia della religione sopra esposta, a giudicare atemporale la mentalità umana; basti considerare il fatto che definisce il pensiero primitivo che una "determinata struttura dello spirito umano, che noi chiamiamo primitiva perché nei popoli primitivi è molto chiara, ma di cui anche noi siamo partecipi, in contrasto con un'altra struttura che noi chiamiamo moderna perché essa è più evidente nella società moderna, sebbene ne partecipino anche i primitivi"¹⁷.

Anche Mircea Eliade¹⁸ con le sue analisi sul sacro (che affronterò più dettagliatamente fra poco) vuole giungere alla conclusione dell'irriducibilità del fenomeno religioso a qualcosa

razionali e irrazionali. Ma in entrambi i momenti, il che va solennemente proclamato contro ogni sensualismo ed evolucionismo, costituisce una categoria puramente a priori" (Il sacro, Bologna, 1926, pag. 169, tr. di E. Buonaiuti da Das Heilige, 1917).

"Le idee infatti del numinoso e i sentimenti che ad esse corrispondono sono precisamente come le idee e i sentimenti razionali assolutamente puri, a cui quindi i criteri che Kant suggerisce per le nozioni 'pure' e per il sentimento 'puro' della stima trovano la più profonda applicazione (op. cit., pag. 170).

¹⁷ De primitive mensch en de religie (L'uomo primitivo e la religione), Groninga, 1937, pag. 39; cit. da I. P. Culianu, Mircea Eliade, Assisi, 1978, pag. 149.

¹⁸ Eliade nacque a Bucarest nel 1907. Si laureò nella sua città natale con una tesi sulla filosofia italiana del Rinascimento. Poi si trasferì in India per studiare il sanscrito e la filosofia indiana; in seguito addetto culturale all'ambasciata rumena a Londra nel 1940 e a Lisbona negli anni '41-'45. Giunse esule a Parigi nel settembre del '45 e ivi rimase fino al '57. In seguito si trasferì negli Stati Uniti dove insegnò storia delle religioni all'Università di Chicago.

d'altro. Inizia già il suo Trattato di storia delle religioni con un bel paragone preso da Henri Poincaré ; se noi dovessimo studiare un elefante al microscopio, sicuramente scopriremmo che esso è un animale pluricellulare e conosceremmo la sua natura sotto una specifica angolatura, ma non coglieremmo la sua più adeguata immagine come con lo sguardo umano. È una questione di scale. E conclude l'esempio dicendo : “un fenomeno religioso non si rivelerà come tale che alla condizione di essere appreso nella sua propria modalità, ossia quale essere studiato con la scala religiosa”¹⁹.

Eliade non esclude quindi che si possa arrivare a cogliere qualcosa di originario e di irriducibile ad altro da sé : l'essenza del sacro è raggiungibile, al di là del fatto che il 'religioso' si manifesti attraverso modalità proprie del campo sociale o del campo psicologico, a fattori del divenire storico e ai relativi condizionamenti²⁰; allora si può affermare che gli archetipi vengono considerati dal nostro autore come trascendentali. “Cioè il suo operare non si riduce a constatare l'esistenza a posteriori delle strutture religiose, ma giunge all'inequivocabile conclusione che tali strutture rappresentano 'fenomeni originari' che informano la coscienza anziché da essa essere informati”²¹.

¹⁹ *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, Payot, pag. 11.

²⁰ I. P. Culianu, *Mircea Eliade*, cit., pag. 129.

²¹ “Per lo storico il fatto che un mito o un rituale è sempre storicamente condizionato non elimina la reale esistenza di un simile mito o rituale ... Sappiamo che possiamo cogliere il sacro solo attraverso manifestazioni che sono sempre storicamente condizionate. Ma lo studio di queste espressioni storicamente condizionate non risponde alla domanda : che cosa è il sacro? Che cosa significa in realtà un'esperienza religiosa?” (M. Eliade, *La nostalgia delle origini*,

Ciò che il nostro autore auspica è una considerazione del fenomeno religioso che sia rispettosa della sua complessità e della sua originalità ; in questo senso esso “può essere affrontato utilmente sotto differenti angoli”²².

Arrivati a questo punto ci possiamo rendere conto che la rivendicazione dell'autonomia dell'oggetto religioso è pienamente attuata.

Il sacro - Considerando gli studi di Mircea Eliade non è facilmente definibile il concetto di sacro in quanto si tratta di un termine con valore operativo, esistenziale e non di una speculazione veramente razionale. Prendendo spunto da questo stesso autore²³, si può osservare innanzitutto che il sacro è solo uno dei due termini di un rapporto dialettico di cui l'antitesi è costituita dal profano, antitesi sempre presente nell'esperienza quotidiana dell'uomo primitivo e tuttora ricorrente nella coscienza di ogni individuo. Il sacro rappresenta per le culture arcaiche il fondamento di ogni tipo realtà, anzi, la vera realtà stessa ; a questo punto allora il profano coincide con l'irreale, con la parvenza di reale : sia esso in senso ontologico (il non esistente) ; sia in senso solamente esistenziale (il caos, il non ordine).²⁴

Brescia, 1972, Morcelliana, pag. 67).

²² *Traité ...*, cit., pag. 11.

²³ “ ... la prima definizione che si può dare del sacro e che esso si oppone al profano” (*Il sacro e il profano*, Torino, 1973, Boringhieri, pag. 14).

²⁴ “per i ‘primitivi’, così come per l'uomo di tutte le società premoderne, il sacro equivale a potenze e, in fin dei conti, alla realtà per eccellenza. Il sacro è saturo di essere. Potenza sacra significa realtà, perennità ed efficienza in-

Una caratteristica del sacro è quella di permanere al di là degli sviluppi della storia. Questa tesi poggia sul fatto che l'uomo è naturalmente portato a vivere in un cosmo ordinato; il processo dialettico (sacro / profano) è costituito dall'imitazione di modelli paradigmatici che hanno origine e vitalità da esseri soprannaturali. Questo processo è strutturalmente proprio di ogni epoca e di ogni cultura: "dai più antichi documenti religiosi relativi al Cristianesimo e all'Islamismo, l'imitatio Dei, come norma direttiva dell'umana esistenza, non fu mai interrotta e, di fatto, non avrebbe potuto essere diversamente"²⁵.

La realtà ontologica si manifesta in certi momenti all'uomo, e questi si accorge subito che si tratta di qualcosa di totalmente diverso da ciò che costituisce il suo mondo. Eliade chiama queste manifestazioni ierofanie. Questo termine "non esprime niente di più di quanto è intrinseco al suo contenuto etimologico, vale a dire che qualcosa di sacro si manifesta"²⁶.

Bisogna infine annotare che l'esperienza del sacro, sempre secondo Eliade, non è stata per le culture arcaiche solamente una elaborazione astratta, avulsa dalla realtà quotidiana o frutto solo della ricerca di un'élite culturale; si tratta piuttosto di un'esperienza che è radicata nel più profondo della coscienza u-

sieme. L'opposizione sacro - profano si traduce spesso in opposizione tra reale e irreal (o pseudoreale). Intendiamoci, non bisogna aspettarsi di trovare questa terminologia filosofica nelle lingue arcaiche (reale, irreal, ecc.), in esse si trova la cosa in sé. È quindi naturale che l'uomo religioso desideri profondamente essere, partecipare alla realtà, riempirsi di potenza" (Il sacro ..., cit., pag. 15).

²⁵ La nostalgia delle origini, cit., pag. 8.

²⁶ Il sacro ..., cit., pag. 14.

mana e nella coscienza del gruppo: è questa esperienza che si fonda addirittura la singola personalità e la vita della società. Credo che Eliade veda l'origine di questa 'sete di essere' nella paura angosciosa dei primitivi di fronte al caos, all'ignoto, al mistero; è esemplare il fatto che alla base di ogni fondazione di città o di edificio in molte culture venga ripetuta una cosmogonia (= racconto dell'origine e della genesi del cosmo); è egualmente esemplare il fatto che la colonizzazione dei territori nelle civiltà arcaiche equivalga ad una creazione di quei territori: organizzando uno spazio anche qui di ripete l'opera degli dei²⁷.

Al giorno d'oggi la situazione è completamente diversa: non esiste alcuna differenza di qualità di spazio: fin dove lo sguardo dell'uomo moderno riesce ad estendersi con i suoi potenti mezzi tutta la realtà appare uniforme: il cosmo ha perso valore di sacralità. La casa non ha più alcun valore esistenziale, è solo funzionale al mantenimento dell'individuo ai fini di una produzione industriale (città - dormitorio ecc.); i viaggi sempre più veloci hanno ravvicinato i punti più lontani della terra; la ricerca del posto di lavoro e la mobilità della mano d'opera costringono gli uomini del XX secolo ad uno scambio di residenza continuo: non esiste più un centro del mondo. ciò nonostante credo che la lezione che sta dietro le precedenti considerazioni sull'uomo primitivo sia egualmente attuale: anche nella nostra civiltà l'individuo è alla ricerca di un mondo puro più perfetto come gli uomini primitivi vedevano il mondo originariamente creato dagli dei, anche

²⁷ "Installarsi in un territorio, costruire un'abitazione, richiede una decisione vitale sia per l'intera comunità, sia per il singolo individuo. Poiché si tratta di assumere la creazione del 'mondo' che si è scelto di abitare" (Il sacro ..., cit., pag. 38).

nell'uomo del XX secolo è presente la nostalgia delle origini sia dell'universo che della sua particolare esistenza.

Simile a quella di M. Eliade, ma vista in una prospettiva diversa, è la concezione di Jean Cazeneuve. La definizione di sacro è affine (sacro è quanto risulta contrario all'impuro, all'instabile, all'anormale); la diversità è riposta nel fatto che Cazeneuve attribuisce al sacro la caratteristica di essere la sintesi di un precedente dualismo costituito dall'opposizione fra puro e impuro, fra la stabilità del puro e la potenza della magia. si viene a porre in atto uno sviluppo progressivo, il quale fa sì che profano e sacro siano elementi di tappe successive. ma per capire questa posizione è bene confrontare quanto dirò fra poco sulla concezione che questo autore ha del rito, della magia e della religione. Prima però desidero esporre un altro elemento del pensiero primitivo: il mito.

Il pensiero mitico - Il mito, secondo Mircea Eliade, è il modo con il quale l'uomo delle culture a livello etnico entra in contatto con la realtà divina, ontologicamente fondante ogni tipo di realtà umana; è mitico ogni atto svolto su modello di un evento originario. Ciò che per questo autore rientra nel concetto di mito riguarda una serie ampia di momenti: narrazione orale, riti, atti e gesti: tutto ciò che ha riferimento con l'illo tempore. Questa rinascita ovviamente ha un valore anche nella vita dell'individuo e della società; anzi, la modalità di pensiero sopra esposta ha la sua ragion d'essere proprio nella sete di perfezione tipica dei nostri lontani progenitori e ancora operante in noi. Come esempio di ciò porto il fatto che per gli Ebrei la festa dei Tabernacoli (= Anno nuovo) segue di cinque giorni il cerimoniale del capro espiatorio (= espulsione dei peccati di tutto il popolo fuori dall'accampamento).

È sempre l'evento mitico che rende possibile la durata profana di eventi storici: in molte cosmogonie sono gli dei che

inseguono i modi di produzione di beni di consumo e che in illo tempore. hanno fornito anche gli attrezzi di lavoro.

Parallelamente a quanto afferma Eliade intorno al mito, Ernesto De Martino²⁸, in uno studio sulla magia lucana²⁹, afferma che la magia ha carattere metastorico in quanto l'individuo e la collettività si riferiscono al momento in cui tutto è deciso, imitando figure archetipali o situazioni mitiche: il mito ha senso per le culture etniche in quanto permette di porre ordine nel cosmo ricompiendo 'miticamente' la creazione del mondo, di superare l'angoscia esistenziale per mezzo di una comunione con gli dei³⁰.

²⁸ Ernesto De Martino (1908 - 1965) fu etnologo, studioso di fenomeni religiosi cresciuto nel clima de neo-idealismo italiano. I suoi studi hanno offerto un contributo sia all'etnologia, sia alla sociologia, sia alla storia delle religioni e sia - e ciò mi sembra il suo interesse ultimo - alla filosofia della storia. Insegnante di filosofia e storia nei licei del meridione d'Italia e dal 1959 di storia delle religioni all'Università di Cagliari, il suo interesse si rivolse verso le arcaiche culture del sud pienamente caratterizzate dalla dimensione religiosa, prima ancora pagana che cristiana.

²⁹ Sud e magia, Milano, 1959, Feltrinelli.

³⁰ "La protezione magica, come emerge dal materiale relativo alla magia lucana, si effettua mercé l'istituzione di un piano metastorico ... In virtù del piano metastorico come orizzonte della crisi e come luogo di destorificazione del divenire si instaura un regime protetto di esistenza, che per n verso ripara dalle irruzioni caotiche dell'inconscio e per un altro getta un velo sull'accadere e consente di 'stare nella storia come se non ci si stesse'. In virtù di tale duplice, complementare funzione protettiva la presenza individuale si mantiene nel mondo e attraversa i momenti critici reali o affronta le reali prospettive incerte 'come se' tutto fosse già deciso sul piano metastorico secondo i modelli che esso esibisce: ma intanto, per entro questo regime protetto di esistenza, si reintegra il bene fondamentale da proteggere, cioè la presenza individuale, la quale attraversa un momento critico o affronta la prospettiva incerta richiudendosi di fatto ai

Il rito - Strettamente connesse alle considerazioni sul mito sono quelle sul rito: infatti, se il mito è quella forma di pensiero carico di simboli che fa comunicare l'uomo e la comunità con il piano metastorico delle origini, come ci testimoniano M. Eliade ed E. De Martino, il rito è l'azione che permette la comunione con tale realtà ontologica, che fa sì che il pensiero mitico si rivesta di forme materiali.

Jean Cazeneuve ci offre un'indagine approfondita sul rito; seguirò pertanto questo autore. Il presupposto da cui egli parte è l'universalità del rito³¹ per arrivare a definirlo così: "un atto che si ripete e che possiede un'efficacia, almeno in parte, di ordine metaempirico".³² La prima caratteristica che ricaviamo da questa definizione di rito è quindi quella della fissità, della staticità di alcune formule orali che compongono il rito, di alcuni gesti, di criteri omogenei nella scelta del luogo e del tempo³³.

comportamenti realistici e ai valori profani che la crisi senza protezione magica avrebbe, nelle condizioni date, compromessa. (Sud e magia, cit., pag. 97)

³¹ "Il fatto generale del rito è universale" Les rites et la condition humaine, Paris, 1957, P. U. F., pag. 2).

³² Ibid., pag. 4.

³³ "Che cos'è un rito? È un atto che può essere individuale o collettivo, ma che sempre, anche quando è abbastanza elastico da comportare un margine d'improvvisazione, resta fedele a certe regole che, precisamente, costituiscono ciò che c'è in esso di rituale. Un gesto, una parola che non ripetessero qualcosa di un gesto, di un'altra parola o del quale nessun elemento non fosse destinato a venir ripetuto, potrebbero essere a rigore degli atti magici o religiosi, ma non degli atti rituali". (Ibid., pag. 2).

La seconda caratteristica consiste nell'appartenenza del rito al piano metaempirico.

Ma la terza caratteristica è data al fatto che il rito deve porsi necessariamente in dialettica con il fatto sociale: esso potrà essere un modo per vivere con più profondità la società (cfr. E. Durkheim), oppure potrà rifiutare la socialità, ma non potrà assolutamente essere indifferente, in quanto la socialità è un fatto quasi istintivo per l'uomo (è uno pseudo-istint). Questo rapporto dialettico fra rito e società sorge dal fatto che la coscienza dell'individualità, proprio quella coscienza che contraddistingue l'uomo dall'animale, è da un lato la fonte dell'angoscia e quindi deve essere emarginata, dall'altro affascina e quindi si impone. Da questa ambivalenza - insita nell'uomo - fra individualità e socialità nasce la triplice distinzione fra tabù, magia e religione, che è alla base della fenomenologia di Cazeneuve. Infatti in conseguenza dell'angoscia di fronte alla propria coscienza individuale l'uomo è portato a fuggire nella struttura sociale, nella staticità, nell'annientamento della personalità. Ma anche questa evasione ha i suoi limiti: costituisce obiezione ad essa la trasgressione delle leggi, che pure è esperienza quotidiana e ineliminabile, l'esperienza del divenire delle cose attorno a lui e nella società (infanzia, adolescenza, maturità, matrimonio, ...) sono obiezione; la morte poi è la suprema sconfitta dell'immobilismo. Tutto ciò che è in divenire rappresenta il simbolo dell'irriducibile della condizione umana. Allora si offre all'uomo l'alternativa di fare i conti con questa diversa realtà, con questa angoscia che diviene solo il presupposto di una diversa realtà inquietante e sconosciuta. E l'uomo tenterà di utilizzare come sorgente di potenza tutto ciò che è simbolo dell'incondizionato: è questa la magia. Infine la terza prospettiva è una sintesi, o piuttosto un equilibrio, e consiste nel porre regole in rapporto con una potenza incondizionata, che sarebbe l'archetipo trascendente l'uomo della condizione umana senza angoscia; si tratta quindi di una sublimazione: è que-

sto il passaggio alla religione³⁴.

La magia - Abbiamo visto che secondo Jean Cazeneuve la magia sorge quando la fuga nella staticità delle forme sociali è destinata a fallire per una serie di fattori che vanno dall'infrazione delle regola fino alla constatazione dello scorrere della realtà. L'alternativa è quella di fare i conti con la propria individualità, ma questo per il primitivo provoca angoscia; l'angoscia diventa l'apertura verso il mistero della vita individuale, del significato profondo delle cose e dell'universo. L'atteggiamento umano di fronte a questa nuova realtà non è però quello della contemplazione, bensì quello del possesso; di un uso delle cose ancora infantile, di un uso dato dalla paura che pretende di soggiogare forze che, lasciate libere, irromperebbero disastrosamente nell'orizzonte esistenziale del singolo e della tribù.

Ernesto De Martino nel suo volume *Il mondo magico*³⁵ ci offre un'ampia fenomenologia di fatti magici: comunicazioni telepatiche anche a grandi distanze, conoscenza di fenomeni che accadono o già accaduti in altro posto, previsione del futuro, attraversamento del fuoco ecc. La spiegazione che questo autore attribuisce ai fenomeni magici è di tipo parapsicologica: sono esistiti alcuni uomini primitivi (sciamani, stregoni) con particolari capacità psichiche rientranti nell'orbita delle cosiddette facoltà parapsicologiche. De martino giustifica la presenza della magia con il fatto che nelle culture primitive l'esserci dell'individuo era

³⁴ Bisogna avvertire che C. vede in questa successione uno sviluppo meramente espositivo e non cronologico.

³⁵ Torino, 1948, Einaudi.

ancora una scelta reale da compiersi, un atto di volontà e non un dato di immediata evidenza come invece è considerato dalla nostra esperienza. È l'epoca in cui una cultura diversa dalla nostra fu impegnata nello sforzo di fondare l'individualità, la presenza, l'esserci nel mondo, per cui ciò che per noi è un dato del tutto ovvio, a quel livello era ancora in fieri e maturava come risultato.

In un secondo momento nello studio *Morte e pianto rituale nel mondo antico*³⁶, che segue dieci anni *Il mondo magico*, opera una correzione del significato del termine 'presenza individuale' perché esso aveva nel primo saggio il valore di unità categoriale propria del kantismo e quindi per nulla idealista in quanto l'unità sintetica originaria dell'appercezione è al di qua di qualsiasi rischio storico. La correzione avviene dietro indicazione del Croce il quale osservava che le forme "non sono aggiunte a quell'entità, ma sono l'unità stessa, onde a voler considerare questo per sé, resterebbe nelle mani un'unità, peggio che inerte, vuota"³⁷. La definizione di presenza che nel secondo libro emerge è quella di "potenza sintetica secondo categorie del fare"³⁸: la magia allora viene ad essere una tappa dello sviluppo e dell'esplicazione dello spirito, mentre l'individuo è considerato come un momento del processo storico di distinzione delle forme culturali. La 'presenza malata' allora consiste nell'astrazione, nel soffermarsi su un momento critico dell'esistenza, nel "passare

³⁶ Torino, 1958, Einaudi - Boringhieri.

³⁷ "Intorno al magismo come età storica", in *Filosofia e storiografia*, 1947, pag. 202, cit. in *Morte e pianto rituale ...*, cit., pag. 13.

³⁸ *Morte e pianto rituale ...*, cit., pag. 22.

con lui” anziché nel “farlo passare risolvendolo nel valore”³⁹ e quindi ha il carattere di astoricità, di uscita dal processo di progresso dello spirito.

Trattando della magia lucana il De Martino afferma come il significato psicologico della potenza del negativo nel regime esistenziale lucana “metta in luce il rischio che la stessa presenza individuale si smarrisca come centro di decisione e di scelta e naufraghi in una negazione che colpisce la stessa possibilità di un qualsiasi comportamento culturale”⁴⁰. Ma la magia è vista da questo autore come possibilità di dominare le forze che attentano la personale individualità e di porre un punto attorno al quale ricostruire la realtà. Simile intento è perseguito attraverso un atto preciso che reintegra la propria presenza insidiata.

La religione e il suo destino - Secondo Jean Cazeneuve l'equilibrio personale raggiunto con la pratica magica non è assolutamente adeguato: infatti l'uomo rimane abbandonato all'angoscia e non può vivere nel quadro di una condizione normale di vita. Infatti la magia è il momento anormale per eccellenza, è il momento in cui le regole del vivere sono interrotte e vengono a crearsi nuovi rapporti basati su altre forme di natura numinosa. Il problema dell'uomo non è ancora risolto. Allora a questo punto Cazeneuve fa intervenire la religione. Essa ha la funzione mediatrice fra i rituali di interdizione e di purificazione che affrancano l'uomo dall'angoscia e quelli magici che pongono a disposizione dell'uomo la forza propria di un contatto fra l'uomo

³⁹ Ibid., pag. 24.

⁴⁰ Sud e magia, cit., pag. 90.

e il numinoso⁴¹. La religione viene considerata come un superamento, come un progresso che non perde ciò che gli ha permesso di arrivare al punto in cui è arrivato, eppure è sempre in movimento perché è di natura sintetica, ma di una sintesi simbolica e non razionale, di una sintesi fra l'umano e la potenza extraumana che sia realmente vissuta e non solo teorizzata. I nuovi equilibri fra divenire della realtà umana e fissità delle formule e delle strutture sociali e culturali è raggiunta nella religione ponendo una realtà trascendente che dà senso al divenire umano fondandolo su una realtà perfetta e quindi immobile.

Il giudizio che Ernesto De Martino formula nei confronti della religione, segnatamente di quella cattolica, è positivo e nulla toglie alla sua sublimità; addirittura leggendo *Il mondo magico* si ha l'impressione che rimanga ammirato persino delle varie manifestazioni magiche e della loro efficacia. In realtà nel quadro generale del suo pensiero, prescindendo cioè dai dati forniti all'analisi fenomenologica del religioso, non c'è posto per la religione come situazione finale in quanto non è in grado di distinguere teoreticamente dalla magia e abbiamo visto che la magia appartiene ad un periodo in cui l'esserci individuale era ancora un problema ed essa aveva la funzione di riconquistarla in caso di sua perdita (*Il mondo magico*); successivamente (*Morte e pianto rituale*) la perdita era ravvisata nell'emarginazione del soggetto dal processo storico e quindi culturale e la funzione della magia

⁴¹ “Si vede ora come la religione realizza contemporaneamente la separazione e la comunicazione fra la condizione umana e il numinoso incondizionato, in modo da fornire all'uomo un accesso alla potenza lasciandole sotto la protezione dei quadri sociali: che lo definiscono e gli assegnano il suo posto” (*Les rites et la condition humaine*, cit., pag. 263).

era quella di ricostruire l'orizzonte culturale. La religione non è quindi reputata un valore assoluto. E questa posizione si comprende considerando il fatto che segue la filosofia crociana. E l'idealismo storicista di B. Croce implica una svalutazione del sapere metafisico riconducendo la verità delle cose alla verità del processo storico.

Abbiamo già visto che in Mircea Eliade il nocciolo del problema religioso è costituito dal fattore del 'sacro'; abbiamo anche visto che il sacro esiste in relazione ad una realtà che pretende di essere extra-umana; abbiamo altresì considerato che esso non è facilmente definibile in quanto ha una portata esistenziale, coglibile nella molteplicità degli aspetti della vita, e perché è solo un termine di un rapporto dialettico; è la presenza dell'antitesi (il profano che permette di tratteggiare i confini della sacralità). Mircea Eliade è perfettamente cosciente di questa difficoltà e ritiene impossibile una definizione della religione che non sia una descrizione dei momenti in cui questa si esprime⁴²; difficoltà accentuata dall'ampiezza abbracciata dal termine 'sacro'⁴³. Ritengo che lo spirito che ha spinto questo autore a scrivere le sue opere sulle religioni sia il desiderio di mostrare l'identità fra l'homo religiosus e l'homo arcaicus; questo in polemica alla secolarizzazione che costringe la dimensione sacrale sempre più

⁴² "Scettico sull'utilità di una definizione preliminare del fenomeno religioso, noi ci siamo accontentati di discutere le ierofanie nell'accezione più larga del termine (qualcosa che si manifesta)" (Traité ..., cit., pag. 12).

⁴³ "Nelle nostre ricerche sono, in primo luogo, questi fatti che interessano, questa complessità labirintica di fatti che si rifiutano a qualsiasi formula, a qualsiasi definizione che sia. Un tabù, un rituale, un mito, un demonio, un dio ecc. - tali sono qualcuno di questi fatti" (Traité ..., cit., pag. 12).

nell'intimo della persona: ma simile fenomeno non può eliminare del tutto questa dimensione, per di più il processo non sembra essere irreversibile. L'uomo "non può annullare il passato, essendone egli il frutto"⁴⁴: il 'sacro', in parole povere, allontanato dalla porta rientra dalla finestra.

Conclusioni

1. Credo che l'insegnamento principale, che le analisi della fenomenologia contemporanea intorno al fatto religioso hanno fatto emergere, sia il riconoscimento della universalità delle strutture religiose, riconoscimento reso possibile dalla indipendenza ontologica dell'oggetto della ricerca. Tale è il messaggio ultimo che questi studiosi ci vogliono inviare, e pertanto dovremo partire da ciò per considerare il contributo che questa corrente di pensiero ha dato alla sociologia della religione.

2. La sociologia della religione nasce in quel clima culturale che ha visto sorgere molte delle attuali scienze d'indagine positiva sull'uomo: il Positivismo ottocentesco. Ma i presupposti teorici risalgono a due secoli prima: se il Rinascimento aveva capovolto l'orizzonte conoscitivo medioevale sostituendo alla visione teocentrica quella antropocentrica, l'Illuminismo ha radicalizzato questo processo assumendo solo un aspetto della natura umana: la ragione. Quest'ultima, liberata da ogni tutela teologica, può indagare intorno a quanto finora era il fondamento di ogni visio-

⁴⁴ Il sacro ..., cit., pag. 129.

ne del mondo, della società, dell'esistenza: il sentimento religioso. Il Romanticismo poi per un verso capovolge la visione illuministica rivendicando l'importanza dell'intuizione, quindi del mito e del linguaggio religioso nei confronti della ragione, e con ciò rivendica l'autonomia dell'esperienza religiosa, per un altro "mantiene un analogo criterio formale di analisi: delimita cioè il campo della 'pietà' come dimensione del sentimento e dell'intuizione dell'universo e accentua la funzione dell'organizzazione collettiva, come la 'Chiesa', e degli 'spiriti dei popoli' depositari delle culture e continuatori del pensiero storico"⁴⁵. In questo contesto è stato possibile per la cultura dell'800 analizzare la religione partendo da presupposti estranei ad essa: nascono pertanto la sociologia e la psicologia della religione, la storia delle religioni, ecc. Le conseguenze sono pertanto una conduzione della religione a criteri formali a lei estranei. Questa riduzione è attuata a diversi livelli:

livello antropologico: sorto in epoca arcaica con il culto degli eroi e con il timore della natura circostante, si è affinato nel concetto di Dio, scaturito da un'ipostatizzazione delle aspirazioni inappagate dell'uomo (L. Feuerbach);

livello razionale: giudicare la religione secondo categorie razionali; dalla classica gnosi arriviamo fino a Hegel che concepisce la religione come forma di conoscenza imperfetta che ha la stessa funzione e lo stesso oggetto della filosofia, la quale è invece la forma perfetta;

livello morale: la religione è il prodotto dei vincoli umani (E. Durkheim) o del sistema produttivo (K. Marx) o comunque si

⁴⁵ D. Zadra, *Sociologia della religione*, cit., pag. 9.

sviluppa parallelamente alla società (A. Comte).

Nei confronti di uno sviluppo del pensiero sociologico di questo genere, caratterizzato dalle riduzioni delle manifestazioni religiose a fattori funzionali rispetto a qualcosa di diverso - la società (Durkheim), lo sviluppo della ragione (Comte), l'inconscio e l'equilibrio psichico dell'uomo (Freud), ecc. - il pensiero fenomenologico costituisce un elemento nuovo, la raccolta di dati storici degli autori che si riconoscono in maggiore o minore misura nel filone dei fenomenologi ha questo significato : non è mai esistito un essere umano che non avesse un sentimento religioso alla base della sua umanità ; questo *primum* non è in dipendenza di un altro fatto, ma costituisce anzi il fondamento di ogni altro elemento del vivere dell'uomo. Basti citare a questo riguardo le ricerche di M. Eliade, le quali ravvisano nell'esistenza dell'uomo primitivo l'esperienza dello spazio e del tempo (i due elementi basilari di ogni tipo di esperienza e di conoscenza - Kant) ; oppure la definizione di rito di J. Cazeneuve : "il fatto generale del rito è l'universale"⁴⁶ ; o ancora, l'indipendenza (o meglio l'interdipendenza) del pensiero religioso dalla struttura sociale, per cui né la sociologia è alla base della fenomenologia socio-religiosa, né la seconda alla base della prima. È questa una nuova prospettiva offerta alla sociologia della religione.

Ma a questo punto abbiamo superato le prospettive della sociologia religiosa, della sociologia della religione, anche della sociologia delle religioni, siamo giunti all'analisi sociale del fenomeno religioso. Mi sembra questa la prospettiva portata avanti da Silvano Burgalassi.

⁴⁶ Les rites et la condition humaine, cit., pag. 2.

4. Una conseguenza di questa prospettiva (molte sono ancora da scoprire) è l'allargamento del concetto di credenza individuale intesa come la costellazione degli interessi di una persona (la sommatoria dei valori nei quali essa crede), che esauriscono le aspirazioni della persona stessa. In altri termini la risposta totalizzante ultima sulla propria esistenza (che pure deve essere presente in ogni uomo) è già fatto religioso. Allora la discriminante si sposta dalla fede in un Essere trascendente (che pone l'alternativa credente / ateo) alla trascendenza dalla sfera della propria soggettività. Dal punto di vista sociologico non esiste alcuna differenza fra chi accetta Dio e chi lo nega, perché l'atteggiamento esteriore è eguale ; persino il marxismo, movimento dichiaratamente ateo, ha un comportamento ed alcuni accenni religiosi : possiede un suo èscaton (la società rivoluzionata), un suo linguaggio che ricalca schemi biblici (peccato originale = alienazione, sacrificio = rivoluzione violenta, le due classi sociali viste in maniera manichea), dei suoi riti (le manifestazioni pubbliche), un suo salvatore (il proletariato). Persino l'ideologia dei consumi è una credenza : ha la sua liturgia (carosello, ...), le sue speranze, magari anche capaci di scatenare le masse, i suoi ideali (per entrare nella stanza dei bottoni si farebbe qualsiasi cosa!). Anche la psicanalisi, oggi tanto di moda, ha una sua dinamica religiosa (il complesso è il peccato originale, il sogno è la memoria, il mito, la seduta è un rito iniziatico che crea l'uomo nuovo)⁴⁷. Sono pure presenti nell'uomo del XX secolo vestigia di

⁴⁷ "Il paziente è invitato a scendere nel più profondo di se stesso, a far rivivere il suo passato, ad affrontare nuovamente i suoi traumi, e questa operazione pericolosa, dal punto di vista formale, rassomiglia alla discesa iniziatica nell'Inferno, fra le larve, e ai combattimenti con i 'mostri'. Proprio come

un passato mitologico, nelle quali è perso ogni valore trascendente, ma dove resta operativa la loro funzione di risignificare il fluire del tempo e dare così un senso all'esistenza quotidiana⁴⁸, questo anche in gesti apparentemente secolari : nelle feste di Capodanno, nell'entrata in una casa nuova ecc. Si può scorgere un rituale di rinnovamento, così come è un fatto ormai riconosciuto il cosiddetto 'ritorno al sacro'.

Concludo - anche con l'intenzione di mostrare che i problemi sono tuttora aperti - con le parole che Eliade utilizza per concludere il suo libro *Il sacro e il profano* :

In un certo senso si potrebbe affermare che presso i moderni areligiosi, la religione e la mitologia si sono 'occultate' nelle tenebre del loro inconscio ; il che significa anche che in tali esseri, le possibilità di reintegrare un'esperienza religiosa della vita sono soggiacenti nel più profondo di loro stessi. Da un punto di vista giudeo-cristiano si potrebbe anche dire che la non-religione equivale a una nuova 'caduta' dell'uomo : l'uomo areligioso avrebbe perduto la capacità di vivere coscientemente la religione e quindi di comprenderla e di assumerla, ma nel suo intimo ne conserva ancora il ri-

l'iniziato doveva uscire vittorioso dalle sue prove, 'morire' e 'resuscitare' per poter iniziare una vita pienamente responsabile e aperta a tutti i valori spirituali, l'analizzato di oggi deve affrontare il proprio inconscio, ossessionato dalle larve e dai mostri, per trovare la salvezza e l'integrità psichica, e il mondo dei valori culturali" (M. Eliade, *Il sacro ...*, cit., pag. 131-132).

⁴⁸ "L'uomo moderno conserva ancora almeno certi residui di un 'comportamento mitologico'. Le tracce di tale comportamento mitologico si rivelano nel desiderio di ritrovare l'intensità con la quale è vissuta o si è conosciuta una cosa per la prima volta, di recuperare il lontano passato, l'epoca benefica degli 'inizi'. Come c'era da aspettarsi, è sempre la lotta contro il Tempo, la stessa speranza di liberarsi dal peso del 'Tempo morto', dal tempo che schiaccia e uccide" (M. Eliade, *Mito e realtà*, Torino, 1966, pag. 127 ; *Aspects du mythe*, Paris, 1965).

cordo, così come, dopo la sua prima 'caduta' è benché spiritualmente cieco, il suo antenato Adamo, l'uomo primordiale, aveva ancora intelligenza per ritrovare visibilmente le tracce di Dio nel mondo. Dopo la prima 'caduta' la religiosità era precipitata al livello della coscienza distrutta ; dopo la seconda, essa è caduta ancora più in basso, nella profondità dello inconscio ; è stata 'dimenticata'. A questo punto si fermano le considerazioni dello storico delle religioni. Di qui parte la problematica pertinente al filosofo, allo psicologo, anzi al teologo.

Dott. Corrado Marchi
Università Cattolica – Milano - 1979