

Giovanni Filoramo

SUI SENTIERI DEL SACRO

**Processi di sacralizzazione
nella società contemporanea**

L'esperienza religiosa. Incontri multidisciplinari / Studi e ricerche



FrancoAngeli

Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con **Adobe Acrobat Reader**



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile **con Adobe Digital Editions**.

Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.

L'esperienza religiosa

Studi e ricerche multidisciplinari

La Collana intende rispondere a bisogni sociali di conoscenza e comprensione reciproca, sul tema dell'esperienza religiosa, nell'orizzonte del pluralismo religioso e del multiculturalismo crescente. La scommessa è che il confronto rispettoso e razionale induca maggiore consapevolezza di sé in ogni tradizione, e che quindi possa potenziare la dimensione formativa di ogni esperienza religiosa. La Collana è concepita in termini multidisciplinari, secondo una prospettiva in controtendenza con lo specialismo diffuso: giudichiamo che i grandi temi di ricerca (e la religione è certamente uno di essi) esigano di essere affrontati in un'ottica multidisciplinare integrata, e non frammentaria. Dobbiamo anche collocarci in una dimensione "pluri-prospettica", nel senso che ciascuna delle discipline individuate presenta (o può presentare) al proprio interno scuole scientifiche e presupposti teorici e metodologici differenti. La Collana non compie scelte di campo apriori, e intende aprire il confronto dialogico anche fra prospettive scientifiche diverse nello stesso campo disciplinare.

L'articolazione interna della Collana prevede tre sottosezioni parallele: per un verso si pubblicheranno *Studi e ricerche*, disciplinari e multidisciplinari, italiani e stranieri, anche recentissimi. Per un altro verso si riproporranno opere classificabili come "classici", antichi e moderni – *Fonti* appunto - di cui sarà comunque nuova la logica di riproposizione. Si tratterebbe di opere che si giudicano rilevanti rispetto al tema, per la strada che hanno aperto, storicamente o solo potenzialmente, e che appare opportuno rendere nuovamente disponibili alla lettura diretta.

Un terzo settore includerà opere centrate su specifiche aree disciplinari (nell'area delle scienze umane/ scienze religiose, inclusa la filosofia e la teologia) volte a definire la struttura epistemologica e lo sviluppo storico di ogni specifica disciplina, nonché gli obiettivi formativi del suo insegnamento. Questa sezione (*Formazione*) assumerà una più diretta funzione didattica e formativa.

La scelta dei testi presentati risponde a criteri di indiscusso valore scientifico, ma anche a obiettivi di divulgazione più generale. I volumi sono quindi idealmente destinati, non solo a studenti e a insegnanti di istituzioni di livello accademico, ma anche alle persone interessate a sviluppare la propria formazione personale, e la propria capacità di confronto e approfondimento su temi tanto complessi e delicati che caratterizzano l'esperienza umana.

Direzione editoriale

Maria Teresa Moscato, Università di Bologna, già ordinario di Pedagogia generale e sociale (coordinatrice); **Salvatore Abbruzzese**, Università di Trento, ordinario di Sociologia della religione; **Michele Caputo**, Università degli Studi di Bologna, associato di Pedagogia generale e sociale; **Roberto Cipriani**, Università di Roma Tre, già ordinario di Sociologia della religione; **Andrea Porcarelli**, Università di Padova, associato di Pedagogia generale e sociale

Comitato scientifico

Mario Aletti, Università Cattolica di Milano, *Psicologia della Religione*

Maria Cristina Bartolomei, Università degli Studi di Milano, *Filosofia della Religione*

Don Valentino Bulgarelli, Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna, *Teologia*

Lorenzo Cantoni, Università della Svizzera Italiana, Lugano, *Sociologia e comunicazione*

Geraldo José da Paiva, Università di São Paulo (Brasile), *Psicologia sociale*

Domenico Devoti, Università degli Studi di Torino, *Psicologia della religione*

Giovanni Filoramo, Università degli Studi di Torino, *Storia del Cristianesimo*

Mons. Rosino Gabbiadini, Facoltà Teologica Emilia Romagna, *Pedagogia della religione*

Philippe Portier, Ecole Pratique des Hautes Etudes – EPHE Parigi, *Storia e sociologia delle laicità*

Pierpaolo Triani, Università Cattolica di Piacenza, *Pedagogia generale*

Tutti i volumi pubblicati sono sottoposti a *double blind peer review*.

Giovanni Filoramo

**SUI SENTIERI
DEL SACRO**

**Processi di sacralizzazione
nella società contemporanea**

L'esperienza religiosa. Incontri multidisciplinari / Studi e ricerche

FrancoAngeli

Copyright © 2022 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

1. A mo' di introduzione	pag.	7
1. Il ritorno del rimosso	»	7
2. Religione, modernità, secolarizzazione	»	8
3. Postmoderno e postsecolare	»	12
4. Sacro e religione	»	15
5. È possibile definire il sacro?	»	18
6. Il sacro secolare contemporaneo	»	22
2. Per una storia del sacro	»	26
1. Il sacro ha una sua storia?	»	26
2. L' 'invenzione' del sacro	»	29
3. Il sacro fenomenologico tra <i>Erlebnis</i> e a priori	»	34
4. <i>L'homme et le sacré</i> di Roger Caillois	»	37
5. Eliade e i suoi epigoni	»	40
6. Il ritorno del sacro	»	42
3. Il sacro ecologico	»	45
1. Ecologia e religione	»	45
2. La natura della Natura	»	47
3. La sacralizzazione della Natura	»	50
4. Sacralità cristiana e sacralità pagana	»	57
4. Il sacro tecnologico	»	62
1. La religione tecnologica	»	62
2. Che cos'è uno spazio sacro?	»	69
3. Il cyberspazio come spazio sacro tra reale e virtuale	»	76
4. La religione del futuro e il suo sacro: il trans- e post-umanesimo	»	84

5. Variazioni sul tema	pag.	90
1. Il sacro politico	»	90
2. Il sacro economico	»	100
3. La sacralizzazione del sé	»	108
A mo' di conclusione	»	117
Riferimenti bibliografici	»	119

1. A mo' di introduzione¹

1. Il ritorno del rimosso

“Sacro” è una parola magica, che oggi sembra ancora in grado di incantare il mondo. Costruita dagli studiosi all’inizio del Novecento come categoria interpretativa, come si vedrà meglio nel cap. 2, per indicare l’oggetto precipuo di attenzione della religione, anzi, la realtà soggiacente che la fonda e la legittima, essa riassumeva in questo modo, grazie alla sua supposta universalità, gli infiniti punti di vista degli appartenenti alle più diverse tradizioni religiose che, dall’Antico Testamento al mondo vedico, dallo zoroastrismo alle religioni del Vicino Oriente antico, ricorrendo a espressioni analoghe al *sacer* latino, definivano a loro modo “sacri” oggetti e realtà diversissime (Ries, 1978-1986).

Grazie anche a questa sua capacità di riunire il punto di vista ‘emico’ degli attori religiosi con il metalinguaggio ‘etico’ degli studiosi, la categoria del sacro ha goduto durante il Novecento di larga fortuna. La crisi, a prima vista irreversibile, che essa ha conosciuto a partire grosso modo dagli anni Settanta del secolo scorso, può essere riportata in sostanza a due cause: le critiche avanzate contro l’interpretazione fenomenologica ed essenzialistica di autori come lo storico delle religioni rumeno Mircea Eliade, accusata di essere criptoteologica perché sostanzializzava il sacro come una realtà trascendente che avrebbe preso il posto del Dio delle religioni monoteistiche; nel contempo, l’imporsi progressivo della tesi della secola-

1. Ringrazio gli amici Maria Chiara Giorda e Guido Mongini per l’acribia della loro lettura del testo e per le correzioni e integrazioni che mi hanno consigliato. Un ringraziamento particolare va poi alla prof.ssa Maria Teresa Moscato, Condirettore editoriale di questa Collana, per la sua assistenza e per alcuni preziosi suggerimenti a cominciare dal titolo.

rizzazione, che rendeva irrilevante il ricorso al sacro per spiegare il ruolo della religione in una società sempre più secolare.

Questi due aspetti sono, in realtà, due volti della stessa medaglia, che approfondiremo in un prossimo paragrafo: l'avvento, a partire dagli anni Settanta/Ottanta del Novecento, dell'ondata postmodernista, con il suo decostruzionismo e la critica radicale a ogni forma di essenzialismo.

Il ritorno sulla scena pubblica delle religioni, che caratterizza il panorama religioso degli ultimi venti-trent'anni, ha comportato, in parallelo, la ricomparsa del sacro come categoria interpretativa multidisciplinare e interculturale, ritornata di importanza centrale per comprendere le dinamiche religiose della società in cui viviamo (Gantke, Serikov, eds., 2015; Schreijäck, Serikov, eds., 2017).

Ma come definire questo sacro? e di che tipo di società esso è oggi espressione? abbiamo a che fare con un sacro moderno o postmoderno? con un sacro religioso o secolare? e in che rapporto si trova con il mondo delle tradizioni religiose oggi ritornate al centro dell'attenzione? Prima di affrontare, nei capitoli successivi, il modo in cui oggi il sacro agisce in modi molteplici ed efficaci nei più diversi settori della vita sociale e culturale, è inevitabile accennare, per forza di cose in modo sommario, al quadro più generale in cui questo ritorno – se mai di ritorno si tratta – ha avuto luogo.

2. Religione, modernità, secolarizzazione²

Modernità e religione intrattengono ormai da secoli un rapporto tanto complesso, difficile e sfuggente quanto complesse e difficili da delimitare, per la loro natura proteiforme, sono le “realtà” circoscritte da questi termini, certo antichi ma che a noi parlano, non a caso, nella veste che hanno assunto in epoca contemporanea.

Il concetto di modernità può essere analizzato e utilizzato da molteplici punti di vista: storico, economico, culturale, sociologico, filosofico, politico e così via (Waters, 1999). Questa polisemia rimanda a una sua prima caratteristica fondamentale: la sua dimensione “globale”, il fatto cioè che esso è costituito da un insieme di caratteristiche che tendono ad investire i vari campi dell'agire umano, estendendosi progressivamente, a partire dall'Occidente europeo, alle parti più diverse del mondo. A seconda dei periodi storici in questione, questi elementi distintivi si presentano secondo propor-

2. Riprendo, ampliando, aggiornando e approfondendo l'analisi, quanto osservavo in Filoramo, 2008, pp. XV-XXVI.

zioni variabili, che danno ogni volta al fenomeno un profilo differente, finendo così per porre la questione decisiva se, dietro i molteplici e variabili percorsi della modernità, sia, in realtà, possibile discernere tratti comuni e ricorrenti. Così, per non portare che qualche esempio, dal punto di vista economico si potranno privilegiare il sorgere e l'affermarsi di un'economia di mercato di tipo capitalistico, i processi di industrializzazione, gli sconvolgimenti demografici, la formazione di un'economia-mondo. O, dal punto di vista sociologico, si individuerà la modernità in quell'epoca storica che risulta dai profondi processi di trasformazione della società basso-medievale, dall'emergere di una nuova classe borghese, dall'urbanizzazione e dalla diffusione di stili di vita metropolitani, dalla differenziazione strutturale e dalla specializzazione funzionale delle differenti sfere di vita che portano all'emergere della società (*Gesellschaft*) al posto della comunità (*Gemeinschaft*), dalla centralità che progressivamente vi assume l'individuo, dalla scolarizzazione e dall'ingresso progressivo delle masse nella vita politica e sociale delle società europee. Quanto al punto di vista politico, si potranno privilegiare l'emergere dello Stato-nazione, le grandi rivoluzioni politiche, la razionalizzazione del potere in funzione di anonime procedure burocratiche. Culturalmente, si sottolineerà l'affermarsi di valori tipici come l'individualismo, il razionalismo, l'utilitarismo, ma, prima ancora, si valorizzerà la rivoluzione scientifica e tecnologica come forma autonoma e autolegittimantesi di conoscenza, come fonte primaria della crescita economica e del cambiamento sociale e come maggiore capacità di controllo della variabilità dell'ambiente naturale e dell'incremento demografico, come forza culturale, infine, che, grazie alle grandi scoperte scientifiche, ha anche cambiato le nostre raffigurazioni dell'universo e le nostre concezioni dell'evoluzione biologica e, grazie allo sviluppo dei mezzi di comunicazione, ha favorito la compressione del tempo e dello spazio secondo le esigenze della produzione industriale e della competizione in un mercato sempre più mondiale. Infine, dal punto di vista filosofico, si individuerà la modernità nell'affermarsi dell'autonomia della ragione, come "uscita dell'uomo da uno stato di minorità", secondo la celebre definizione di Kant, o nella scoperta, nella difesa e nella universalizzazione delle libertà fondamentali, a cominciare da quella di religione e dei diritti umani.

Storicamente, la modernità è questo e altro ancora, dal momento che, più che essere uno stato di cose unitario, fissato nel tempo e nello spazio, essa si configura come un processo senza fine, che implica l'idea dell'innovazione permanente, della continua creazione del nuovo, orientata al futuro da un lato, critica del passato e delle sue tradizioni dall'altro. L'idea della rottura rispetto al passato, così come della crisi e del mutamento continuo è parte costitutiva della sua auto-rappresentazione. In quanto tale, fin dal

suo emergere essa si è scontrata frontalmente con le tradizioni per definizione e cioè le religioni, a cominciare dalla tradizione religiosa dominante in Europa: il cristianesimo e le differenti Chiese cristiane.

A partire dall'Illuminismo, ma in modo sistematico dalla metà del XIX secolo, quando il conflitto tra modernità e religione si politicizza e ideologizza come scontro tra scienza e teologia (cristiana), a ogni generazione si è annunciata "la fine della religione", cui periodicamente è succeduto un (più o meno breve) periodo di "ritorno del religioso". Questa oscillazione, questi discorsi ricorrenti su "fine" e "ritorno" si iscrivono nella stessa logica di incompatibilità e di esclusione tra (un certo tipo di) ragione e modernità e (un certo tipo di) religione e Chiesa. Ora si osserva, in nome del progresso, della teoria degli stadi evolutivi o di un'altra variante di una concezione finalistica e teleologica della modernità, un declino o, meglio, un tramonto definitivo del religioso, scorgendovi il segno della vittoria più o meno definitiva della scienza e della ragione moderne; ora, di contro, si avvista un'ondata religiosa che segnerà la messa in crisi se non la scomparsa della modernità.

La teoria della secolarizzazione e del disincanto, che ha dominato gli studi novecenteschi sul rapporto tra modernità e religione, è la conferma più evidente e significativa di questo pendolo interpretativo. L'ennesimo ritorno del religioso, che caratterizza almeno da trent'anni le società postindustriali, mentre ha contribuito a mettere in luce la dimensione ideologica di questa concezione, non ha fatto che confermare quanto ormai dovrebbe risultare evidente: il religioso non ritorna, per il semplice motivo che non era mai scomparso, ma più semplicemente, per effetto dei complessi rapporti tra modernità e religione, era stato sottoposto a metamorfosi continue, a processi di scomposizione e ricomposizione frutto di un rapporto non solo di reciproca esclusione, ma anche di profonda simbiosi.

Le ambiguità e le ambivalenze che contraddistinguono i rapporti della religione con la modernità sono anche lo specchio nel quale si manifestano le contraddizioni della modernità stessa. A monte, guardando alle "origini", di contro alle interpretazioni, come quella di H. Blumenberg, che tendono a sottolineare la sua radicale novità, dal momento che il suo senso ultimo riposerebbe nella sua piena autonomia rispetto al passato, altri interpreti hanno sottolineato il fatto che essa continuerebbe a essere parassitaria nei confronti di alcune grandi categorie religiose e metafisiche. Alcune delle più caratteristiche visioni moderne della storia, come ad esempio quella hegel-marxista, non sarebbero altro che la secolarizzazione, cioè traduzione in termini mondani e immanenti, di concezioni religiose, e precisamente cristiane, del tempo. In questo senso, la portata innovativa della modernità sarebbe solo parziale e di facciata e, in ogni caso, il fatto che

alcune (o molte) delle sue categorie fondamentali, politiche come filosofiche, sarebbero una versione secolarizzata di categorie religiose e teologiche contribuirebbe a spiegare il cordone ombelicale che continuerebbe a legare modernità e religione:

Il mito moderno si costruisce in totale contrapposizione con il “mito religioso”, pur assumendo le forme tipiche della religione: mobilitazione delle energie e creazione di un legame sociale attraverso un tipico fenomeno di assottigliamento (della ragione, della scienza, del proletariato, dello stato-nazione), di demonizzazione (della tradizione, della religione, della borghesia, di un'altra nazione) e di “utopizzazione” (promessa di un mondo migliore futuro) (Lenoir, [2003] 2005, p. 116).

A valle, guardando al presente ma soprattutto al futuro, la fine delle grandi ideologie e del mondo uscito dalla Seconda Guerra mondiale avrebbe inaugurato una condizione compiutamente “post-moderna”, da molti salutata con favore in quanto segno del congedo da alcune delle strutture falsamente universalistiche della modernità, ma anche e prima ancora come fine di uno “splendido isolamento” che riapre le porte a una serie di esclusi, tra cui le religioni. Ma è nel cuore stesso della modernità che si cela, forse, la sua contraddizione più importante, quella che aiuta a comprendere meglio il paradosso che la caratterizza. Al pari dell'idea di razionalità-ordine-organizzazione, alla modernità è, infatti, connaturata l'idea di frammentazione-caos-dispersione: il male, il disagio della modernità, è il suo inevitabile controcanto (Alexander, 2013). Come i due gemelli Esaù e Giacobbe contendevano fin dall'inizio nel grembo della madre, così la “dialettica dell'Illuminismo”, tipica della modernità, presuppone la coesistenza tra la ragione e la sua ombra: un'ombra minacciosa, ma, a seconda delle circostanze, anche vitale, se si pensa al ruolo che continua a recitare l'utopia del compimento:

il paradosso della modernità risiede in questa aspirazione utopica, continuamente riproposta mano a mano che si accelera il ritmo di sviluppo delle conoscenze e della tecnica. Occorre produrre sempre di più, conoscere sempre di più, comunicare sempre di più e sempre più in fretta. Questa logica di anticipazione crea, al centro di una cultura moderna dominata dalla razionalità scientifica, uno spazio sempre rinnovato per produzioni dell'immaginario che la razionalità stessa scompone permanentemente (Hervieu-Léger, [2003] 2003, p. 31).

In questo modo, è la modernità stessa che, seguendo le sue logiche più profonde, attraverso le sue crisi, crea, a vari livelli e secondo le dinamiche specifiche dei differenti processi di modernizzazione, quel vuoto di senso, quegli spazi, privati e pubblici, che possono diventare e di fatto diventano

il luogo, a seconda delle circostanze, per reincidentamenti e nuove disseminazioni del sacro o per il ritorno sulla scena pubblica e politica delle religioni tradizionali. Come aveva predetto Z. Bauman, quello che egli definiva il postmoderno restituisce in questo modo ciò che il moderno aveva velato: “a *reenchantment* of the world that ‘modernity’ tried hard to *disenchant*” (Bauman, 1992, p. X).

3. Postmoderno e postsecolare

Non è qui il luogo per entrare nel merito di un dibattito ormai trentennale tra i sostenitori della tesi per cui, a partire da un momento ancora non ben precisabile – ma che molti tendono a far coincidere con l’inizio degli anni Settanta, lo scoppio della prima crisi petrolifera e il manifestarsi dei segni di un nuovo ordine globale – saremmo entrati in una nuova fase storica, con caratteristiche sempre meglio definite (globalizzazione economica, informatizzazione telematica, manipolazioni genetiche, crisi ecologica e sullo sfondo di un passaggio irreversibile da una società industriale a una postindustriale in cui la conoscenza ha preso il posto della proprietà come fonte di potere) e i sostenitori della tesi secondo cui questo insieme di fenomeni è, piuttosto, il segnale di una crisi della modernità, che attende ancora di essere compiuta in tutte le sue promesse, e non di un suo superamento definitivo.

Val la pena di ricordare che per i sostenitori della prima tesi, che oggi sembra – a ragione, per chi scrive – sempre meno seguita, la fine delle grandi narrative, come il mito del progresso, inaugurate dall’Illuminismo, coincide con la fine della storia, ma soprattutto con un relativismo incontenibile. Al cuore del postmodernismo, infatti, vi è il problema della verità. Mentre per il progetto illuministico essa era una realtà ontologica esterna al soggetto, ora, nell’ottica dell’“avventura delle differenze”, essa diventa un costruito, il prodotto di come pensiamo, scriviamo, parliamo di essa. Essenzialismo e fondazionalismo, di conseguenza, diventano i peccati originali del moderno da abbandonare al loro destino. Rigettando ogni pretesa assolutista ed esclusivista alla verità, si apre così la porta a pretese di verità di ogni specie, comprese quelle religiose.

Se si prova a guardare le cose dal punto di vista del fenomeno che ci interessa in questa sede e cioè del mutamento religioso, la tesi corretta non può che essere la seconda. Anche per la religione vale l’affermazione di M. Berman per cui “la modernità è l’unica realtà che abbiamo”: la società moderna rimane la società in cui viviamo, anche se questa fase attuale della modernità, comunque si decida di definirla (modernità radi-

cale, avanzata, riflessiva, ultra-modernità, surmodernità, tarda modernità), secondo la logica interna del mutamento e dell'accelerazione continui che la caratterizzano, è certo una modernità in crisi. Alle certezze tradizionali delle "magnifiche sorti e progressive" è subentrata la percezione, come ha sottolineato in particolare il sociologo tedesco Ulrich Beck, di vivere in una società dell'insicurezza, dell'incertezza, del rischio, in cui, insieme alle strutture istituzionali come il *Welfare State* e lo Stato nazionale e laico, che avevano a lungo garantito al singolo un inquadramento territoriale, identità collettive e certezze e benessere individuali, si sgretolano o si sono minacciosamente indeboliti i punti di riferimento e le strutture d'inquadramento e di sociabilità tradizionali, dalla famiglia ai partiti, dal sistema scolastico alle differenze sessuali.

In parallelo, nelle società postindustriali si assiste oggi, per quanto riguarda il campo religioso, a un duplice e contraddittorio, almeno a prima vista, processo di riplasmazione di credenze e pratiche. Per un verso, continuano ad agire, in modo più sotterraneo ma non per questo meno corrosivo, le spinte tipiche dei processi secolarizzanti, a cominciare dalla tendenza generale alla individualizzazione e soggettivizzazione delle credenze e delle pratiche: una deregolamentazione che mina alla base l'autorità delle istituzioni religiose tradizionali, creando la tipica situazione, più volte descritta dai sociologi della religione, di un credere senza appartenere e di un appartenere senza credere. L'indebolimento delle osservanze, il crescere di una religione *à la carte*, la proliferazione delle credenze ibride, la diversificazione degli itinerari dell'identificazione religiosa, queste e altre consimili conseguenze del sempre più dominante individualismo religioso continuano a corrodere alla base i capisaldi tradizionali dell'autorità religiosa e delle istituzioni che ne sono espressione, dissolvendo, con ritmi che variano col variare delle situazioni, i meccanismi tradizionali di legittimazione istituzionale che avevano resistito fino ad oggi alle critiche della modernità. Proclamare, dunque, che viviamo oggi "oltre la secolarizzazione", in una società post-secolare, rischia di dare una percezione distorta dell'attuale "economia" religiosa, fondata sulla circolazione di una moneta un cui volto continua ad essere costituito dall'azione corrosiva e secolarizzante della modernità.

Quanto all'altro volto, ormai tutti gli osservatori della scena religiosa contemporanea concordano sulla rinnovata centralità della religione e delle religioni. L'11 settembre, anche da questo punto di vista, ha funto da collettore e spartiacque, da evento simbolo che ha messo in luce in modo drammatico, in uno scenario tipicamente globale, la centralità che la religione o, meglio, una determinata dimensione della religione ritornava a recitare sulla scena pubblica.

In realtà, esso costituiva l'ultimo di una serie di eventi che, negli ultimi vent'anni, hanno spinto a rileggere con occhi nuovi, non più unicamente in prospettiva eurocentrica e in chiave secolarizzante, il posto della religione e delle religioni nel villaggio globale: dal ruolo pubblico e politico svolto dal cattolicesimo in paesi ex comunisti come la Polonia al successo delle chiese pentecostali in vari paesi dell'America latina e dell'Africa subsahariana; dal ruolo politico sempre più importante recitato dai fondamentalisti americani alle diverse forme di fondamentalismo emergenti anche in altre tradizioni religiose, dall'ebraismo all'induismo, che nell'islamismo radicale hanno trovato l'espressione più compiuta di questa "rivincita di Dio". Che dire poi dell'intreccio tra religioni e guerre, a preservazione e difesa di un'identità minacciata, dalla ex Jugoslavia allo Sri Lanka, dal conflitto israelo-palestinese ai conflitti tra hindu e musulmani in India?

Il risultato paradossale di questo duplice processo è sotto gli occhi di tutti. Oggi viviamo in un mondo schizofrenico, almeno dal punto di vista religioso: sempre più secolarizzato, ma, allo stesso tempo, sempre più religioso:

Il millenarismo degli emarginati e la religiosità postmoderna dei consumatori opulenti rappresentano differenti risposte alla crisi indotta dalle forze della modernizzazione: diseguaglianze sociali estreme e un individualismo foriero di anomia. Nell'attuale epoca della religione, la perdita di potere dello stato-nazione e la disgregazione dei sistemi di *Welfare* hanno dato nuova importanza e urgenza al ruolo della religione come creatrice di reti sociali e fonte di significato (Aldridge, [2000] 2005, pp. 111-112).

Come spiegare questa situazione? e come definirla? Il sociologo tedesco Ulrich Beck ha parlato al proposito di "paradosso della secolarizzazione". Essa è per la religione, genericamente intesa, tanto un processo di indebolimento (poiché la priva di alcune delle funzioni fondamentali che le erano proprie in favore, ad esempio, della scienza e dello Stato), quanto di rafforzamento nella sfera della trascendenza e delle spiritualità. Si potrebbe anche dire che, mentre al macrolivello delle religioni istituzionali i processi secolarizzanti continuano il loro corso corrosivo nel senso che la differenziazione strutturale in atto e la conseguente segmentazione istituzionale della religione sono aspetti irreversibili, al mesolivello sociale dell'agire individuale vengono invece favoriti processi desecolarizzanti, come dimostra la fortuna delle nuove spiritualità e di quello che sempre Beck definisce "il Dio personale".

Stando così le cose, ha senso parlare di religione postsecolare? o occorre ricorrere ad altri termini per definire questa complessa situazione (di

cui, come cercheremo di far vedere nei capitoli che seguono, il sacro e i correlati processi di sacralizzazione costituiscono una componente fondamentale)? Forse sì, purché si accetti un prezioso suggerimento di Kristina Schoeckl (Schoeckl, 2011, cit. in Bianco, 2017, p. 90). Mentre post-secolare (come post-moderno) sottolinea una successione temporale che rimanda a un superamento definitivo della modernità e della religione che la contraddistingueva, *postsecolare* sottende una definizione differente rispetto all'idea di successione, basata sull'idea di coesistenza e tensione di religione e modernità, di visioni del mondo religiose e visioni del mondo secolari:

il concetto di postsecolare rappresenta, dunque, nelle sue elaborazioni più compiute, una formulazione della teoria della secolarizzazione consapevole del pluralismo e della molteplicità di forme di modernità. La dimensione postsecolare così pensata non costituisce uno stadio 'oltre' o 'altro' rispetto alla secolarizzazione bensì "è" la secolarizzazione nel suo sviluppo più recente, esito ultimo, ma non necessariamente definitivo, di un processo in continuo divenire (Bianco, 2017, pp. 90-91).

"Postsecolare" diventa, in questa prospettiva (Rosati-Stöckl, 2012), quella condizione tipica della contemporaneità secondo la quale religioso e secolare non sono più due condizioni contrapposte, ma dialetticamente interagenti. La dimensione postsecolare non costituisce uno stadio ulteriore rispetto alla secolarizzazione, ma, in modo non poi così paradossale, la sua versione più recente (per una visione d'insieme Gorski Philip, Kim, Torpey, VanAntherpem, eds., 2012; Beaumont, 2019). Questo processo va inoltre visto in una prospettiva globale, che aiuti ad uscire da un'ottica eurocentrica: infatti, i rapporti tra religione e secolare, in prospettiva comparata, si presentano molto fluidi, al punto che si è potuto parlare di "multiple secularities" (Burchardt, Wohlrab-Sahr, Middell, eds., 2015). Ed è in questo nuovo spazio che anche il sacro, per la precisione un sacro secolare e orizzontale che si è completamente immanentizzato, perdendo la sua dimensione religiosa verticale, acquista un ruolo centrale. Prima, però, di prendere in esame i vari volti di questo nuovo ruolo del sacro è necessario spendere qualche parola sul rapporto che esso intrattiene con la religione.

4. Sacro e religione

Se è vero, come abbiamo argomentato nel paragrafo precedente, che, nella fase attuale della modernità, dimensione religiosa e dimensione secolare convivono; è altresì vero, come ha sostenuto in particolare il sociologo

canadese Charles Taylor, che “il tetto del mondo si è abbassato” e che oggi viviamo in un orizzonte tendenzialmente immanentistico. A suo avviso, il processo di secolarizzazione consiste in una costante ricollocazione del sacro e dello spirituale nell’ambito sociale e individuale in seguito a quello che definisce *effetto nova*: la moltiplicazione di opzioni spirituali e morali generata dall’apparire sulla “scena” di un’alternativa umanista alle proposte religiose istituzionali e tradizionali, un “umanesimo esclusivo”, d’altro canto, che non costituisce l’esito inevitabile dei processi di secolarizzazione, ma una possibilità tra le altre. Uno degli aspetti più interessanti dell’interpretazione tayloriana della secolarizzazione è l’enfasi posta sulla dimensione esperienziale del credere e del rapportarsi con il sacro e sulla pluralità in concorrenza delle offerte. Ne consegue che la società in cui viviamo è caratterizzata da una “frammentazione del religioso”, che costituisce “l’inizio di una nuova era di ricerca religiosa, i cui esiti nessuno può ancora prevedere” e in cui il declino dell’egemonia del paradigma della secolarizzazione, che a tale decrescita ha contribuito, apre a nuove possibilità e configurazioni (Taylor, 2007, pp. 534-535).

Taylor si colloca in una linea di pensiero che può richiamarsi, col primato assegnato all’esperienza individuale, a una genealogia illustre di interpreti come William James e la sua concezione delle varie forme dell’esperienza religiosa, Ernst Troeltsch e la sua previsione dell’avvento del misticismo come forma socio-religiosa dominante, e Georg Simmel con la sua concezione del primato della religiosità individuale su quella istituzionale. Elaborate in un’epoca di crisi come il periodo che precedette la Grande Guerra, queste interpretazioni erano accomunate dal tentativo di comprendere, sullo sfondo di quello che Max Weber, nello stesso arco di anni, definiva “il disincanto del mondo”, il ruolo della religione *al di fuori* dei recinti delle religioni istituzionali, nella fattispecie del cristianesimo. Mentre, come vedremo meglio nel prossimo capitolo, più o meno nello stesso torno di anni, autori come Émile Durkheim, Nathan Söderblom e Rudolph Otto facevano ricorso alla categoria del sacro per cogliere meglio questo processo, altri, come James, Troeltsch e Simmel, cercavano di cogliere i mutamenti religiosi che si stavano verificando nella società secolare indipendentemente dalla religione istituzionale di chiesa.

Nel secondo dopoguerra questa tematica è stata ripresa dal sociologo Thomas Luckmann sotto forma dell’opposizione tra religione visibile (quella istituzionale) e invisibile, e dal collega Peter Berger con la sua tesi della privatizzazione della religione istituzionale. Si è inaugurata, in questo modo, una linea di ricerca che ha cercato di cogliere i contorni di queste nuove forme religiose che sembravano sorgere sul terreno stesso del loro peggior nemico: la secolarizzazione. Di qui vari tentativi, tutti più o meno

oggi senza seguito, di definire questi fenomeni come religione implicita, quasi religione, parareligione (Bailey, 1998; Demerath, 2000, 2007).

Questi tentativi avevano in comune il fatto di utilizzare come termine di riferimento la religione tradizionale, in genere *sub specie* cristiana, con i suoi presupposti trascendenti. Ne conseguiva la difficoltà di definire ‘religiosi’ dei fenomeni ‘impliciti’ che si manifestavano in un orizzonte secolare e immanente, dallo sport alle grandi *corporations* come MacDonald o la Apple di Steve Jobs, non fosse altro perché tali essi non apparivano agli *insiders* ma solo agli studiosi che li interpretavano in questo modo. Per questo, altri sociologi hanno preferito ricorrere, per studiare questa dimensione implicita, al sacro (Hammond, 1985), aprendo così una pista di ricerca fruttuosa che ha contribuito a rimettere al centro dell’attenzione, per chi studia la scena religiosa contemporanea, la categoria del sacro.

La pionieristica raccolta di saggi curata da Philip Hammond nell’ormai lontano 1985 poneva, però, un problema di fondo, che si è ripresentato in seguito in questo tipo di studi. Il “Sacro in un’età secolare” del titolo rischiava continuamente di essere confuso con ‘religione’. E questo, per il semplice motivo, che doveva emergere più chiaramente in seguito, che nella società secolare in cui viviamo continuano a circolare forme sacre tipicamente religiose, che hanno cioè un riferimento, esplicito ma più spesso implicito, a forme religiose tradizionali e alle loro autorità trascendenti. Questo sacro religioso va distinto dal sacro secolare, sempre più diffuso: un sacro, come ci accingiamo a vedere nei prossimi capitoli, che trova un fondamento soltanto in se stesso e non più in una trascendenza religiosa. Distinguere sacro e religione diventa dunque, a questo punto, un compito preliminare indispensabile.

In un contributo importante del 2000, Nicholas J. Demerath III ha proposto di ricorrere a una definizione sostantiva per definire la religione e a una definizione funzionale per definire il sacro: “This preserves the basic thrust of both terms. Religion is, after all, a category of activity, while the sacred is nothing if not a statement of function” (Demerath, 2000, p. 3)³. Si tratta di una distinzione fondamentale che, con gli adeguamenti del caso, risulta decisiva per proseguire la nostra indagine⁴. Se intendiamo per ‘religione’ l’insieme di credenze e pratiche fondate su forme di autorità

3. “Questa (distinzione) preserva la caratteristica fondamentale di entrambi i termini. Dopo tutto, religione è una categoria di attività, mentre sacro è una dichiarazione di funzione”.

4. I problemi definitori dei due termini costituiscono naturalmente una *quaestio* infinita e aperta. Mentre accenno al problema della definizione del sacro nel paragrafo seguente, per quanto concerne la definizione di religione mi sia permesso rimandare a Filoramo, 2004, p. 75 ss.

che hanno una base trascendente, ma che hanno, allo stesso tempo, conseguenze e influssi sociali, il problema che a questo punto si pone è: che cosa intendere allora per ‘sacro secolare’, un sacro cioè che ha perso il suo riferimento religioso trascendente? Comunque si decida di definire il sacro, infatti, si ripropone a questo punto un problema di fondo che, a partire da E. Durkheim, incontra inevitabilmente una definizione funzionale. Se sacro rimanda a tutto ciò che individui e gruppi ritengono abbia un valore assoluto e normativo, tutto, potenzialmente, può diventare sacro o, come già si esprimeva Demerath, “any culturally impregnated activity has potentially sacred functions” (Demerath, 2000, p. 4).

5. È possibile definire il sacro?

In un saggio, *La personne et le sacré*, raccolto in *Écrits de Londres*, Simone Weil, riflettendo sul tema della sacralità della persona, con il suo linguaggio intenso e profondo, a suo modo individuava le due prospettive fondamentali che soggiacciono alle moderne interpretazioni del sacro: quella funzionalista e quella ontologica:

Il y a dans chaque homme quelque chose de sacré. Mais ce n'est pas sa personne. Ce n'est pas non plus la personne humaine. C'est lui, cet homme, tout simplement [...] Ce qui est sacré, bien loin que ce soit la personne, c'est ce qui, dans un être humain, est impersonnel. Tout ce qui est impersonnel dans l'homme est sacré, et cela seul (Weil, 1957, p. 12 e 15: devo la citazione a Scarpi, 2014, p. 13).

Mentre la prima interpretazione mira a sottolineare il fatto che la sacralità della persona umana è legata alla condizione storica del singolo uomo e, di conseguenza, può variare a seconda dei contesti, la seconda presuppone che essa sia in qualche modo trans-storica e si fondi su qualcosa, un *Grund* o *Abgrund*, di impersonale ma non per questo irreali. Vale, in questo caso, quanto il filosofo Cornelius Castoriadis afferma a proposito della religione nel suo rapporto con l'Abisso cioè col sacro:

la religione provvede a dare un nome all'innominabile, una rappresentazione all'irrapresentabile, un luogo al non-localizzabile e, con ciò, realizza e soddisfa, al tempo stesso, l'esperienza dell'Abisso e il rifiuto di accettarlo, circoscrivendolo – anzi, pretendendo di circoscriverlo – col dargli una o più figure, col designare i luoghi che abita, i momenti che privilegia, le persone che l'incarnano, le parole e i testi che lo rivelano (Castoriadis, 1998, p. 24).

Mentre la fenomenologia della religione, da Otto ad Heiler ad Eliade (v. cap. 2) ha teso a rileggere questo fondamento in chiave cripto-teologica, e dunque trascendente, come figura del divino, vi è un'altra possibilità di lettura, adombrata dalla Weil, fondata, per così dire, su di un'ontologia debole. In questa prospettiva, il sacro funziona come il "potere istituyente della religione", analogamente a quanto avviene nella dialettica tra potere costituente e potere costituito nella ricostruzione proposta da Giorgio Agamben. Mentre il potere costituito esiste solo nello Stato e con lo Stato (nel nostro caso, nella e con la religione istituzionale), il potere costituente si situa al di fuori dello Stato, lo precede non cronologicamente ma logicamente e ontologicamente:

non gli deve nulla, esiste senza di esso, è la sorgente che l'uso che viene fatto della sua corrente non può mai esaurire (Agamben, 2018, p. 48).

L'immagine della corrente rimanda a una caratteristica formale fondamentale: il sacro come forza pulsionale, come energia, come sorgente inesauribile a cui attingono le religioni. C'è chi ha paragonato questo abisso alla *dark matter* degli astrofisici (Szerszynski, 2005, p. 11) o, con immagine più poetica, alla distesa infinita del mare:

whatever character the local eddies might have, the broad swell is always that of the sacred⁵ (Szerszynski, 2005, p. X)

anche se questa bella immagine ha il limite di trascurare il volto oscuro e minaccioso di questo particolare potere.

In conclusione, secondo questa prima prospettiva, basata su di un'ontologia debole nel senso che non rimanda a un fondamento trascendente, il sacro non si identifica con una religione specifica, né con le religioni nel loro complesso, ma costituisce un orizzonte simbolico e semantico che le ricomprende, così come, al contempo, si estende a fenomeni non direttamente riconducibili ad esse. Il sacro è come un elemento caratterizzante e, al tempo stesso, trasversale, e quindi ulteriore o eccedente, rispetto alle religioni nelle loro diverse forme storiche e alle loro rispettive codificazioni normative, dogmatiche, liturgiche e rituali. Ciò significa che il sacro viene *logicamente* prima della religione: perché vi sia una religione come sistema sociale, è infatti necessario che prima vi siano delle cose sacre cioè separate dal profano perché investite da una forza, appunto, sacra. Si tratta di

5. "Qualunque carattere abbiano i vortici locali, il grande mare è sempre quello del sacro".