

SCS

STRUTTURE E CULTURE SOCIALI

Nicola Righetti

Le forme materiali della vita religiosa

FrancoAngeli



Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con



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.



Strutture e Culture Sociali

Direttore: Domenico Secondulfo; Università di Verona

Direttore vicario: Lorenzo Migliorati, Università di Verona

Strutture e culture sociali si propone di stimolare ed accogliere riflessioni che esplorino la realtà sociale nel suo aspetto simbolico-culturale e nelle strutture di relazione che la compongono e la tengono "cucita". La società come orizzonte di senso trova proprio nella cultura la sua costruzione: quell'aspetto simbolico e comunicativo che ogni parte, immateriale o materiale, della società stessa deve avere per esistere. La società ed il suo senso si costruiscono e ricostruiscono in ogni momento attraverso i significati, la comunicazione e le strutture. La società come sistema trova negli intrecci delle strutture di relazione il fasciame e l'ossatura che la sostengono e le forme di queste strutture comunicano e conservano il senso latente del sociale; il suo livello profondo di senso. Strutture e significati, forme e senso: questo è il tessuto della società su cui questa collana vuole aprire una finestra.

Tematiche privilegiate saranno quelle legate al benessere, al consumo, alla cultura materiale, alla salute, alle reti sociali e alla memoria, tuttavia ogni increspatura della società che faccia emergere i processi di cui sopra troverà asilo in questa collana.

Comitato Scientifico (Italia): Rita Bichi (Cattolica, Milano); Carmelina Chiara Canta (Roma III); Bernardo Cattarinussi (Udine); Vincenzo Cesareo (Cattolica, Milano); Roberto Cipriani (Roma III); Vanni Codeluppi (IULM, Milano); Fausto Colombo (Cattolica, Milano); Marina D'Amato (Roma III); Giovanni Delli Zotti (Trieste); Paola Di Nicola (Verona); Caterina Federici (Perugia); Giuseppe Giampaglia (Napoli, Federico II); Renato Grimaldi (Torino); Luisa Leonini (Milano); Fabio Lo Verde (Palermo); Antonio Maturo (Bologna); Ariela Mortara (IULM, Milano); Mauro Niero; (Verona); Maria Concetta Pitrone (Roma, Sapienza); Marita Rampazi (Pavia); Tullia Saccheri (Salerno); Luisa Saiani (Verona); Anna Lisa Tota (Roma III).

Comitato scientifico (internazionale): Michel Forsé (CNRS – Centre Maurice Halbwachs, Paris); Cristobal Gomez (Universidad Nacional de educación a distancia); Douglas Harper (Duquesne University, Pittsburgh); Cecilia Diaz Mendez (Universidad de Oviedo, Oviedo); Daniel Miller (University College, London); Felix Ortega (Universidad Complutense, Madrid); Serge Paugam (Ecole des hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris); Colin Sage (University College, Cork); Junji Tsuchiya (Waseda University, Tokyo); Alan Warde (University of Manchester).

Comitato editoriale: Lorenzo Migliorati (Verona) (responsabile); Sergio Cecchi (Verona); Giorgio Gosetti (Verona); Cristina Lonardi (Verona); Luca Mori (Verona); Francesca Setiffi (Padova); Luigi Tronca (Verona); Debora Viviani (Verona).

La collana prevede per ciascun testo la valutazione preventiva di almeno due referee anonimi.

SCS

Nicola Righetti

Le forme materiali della vita religiosa

STRUTTURE E CULTURE SOCIALI

FrancoAngeli

Immagine di copertina di Domenico Secondulfo

Copyright © 2018 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

Prefazione , di <i>Domenico Secundulfo</i>	pag.	7
Introduzione	»	11
1. Liberalizzazione del sacro	»	19
1.1 Laicizzazione del pensiero	»	19
1.2 Secolarizzazione della società	»	35
2. Il Dio e l'Io	»	51
2.1 Religione, politica, autorità	»	52
2.2 Spiritualità, individuo, autenticità	»	56
2.3 La trascendenza immanente	»	62
2.4 Società dei consumi e spiritualità	»	70
3. Spirito e materia	»	73
3.1 Religione materiale	»	73
3.2 Simbolo e autorità	»	76
3.3 Morfologia del sacro	»	96
3.4 Le forme elementari dell'estetica religiosa	»	105
Tabelle riassuntive	»	131
Conclusioni	»	133
Bibliografia di riferimento	»	135
Sitografia	»	141

Prefazione

di *Domenico Secondulfo*

Un pensiero che mi aveva sempre colpito leggendo le forme elementari della vita religiosa di Durkheim, era proprio la flessibilità del concetto di forma, struttura relazionale elementare secondo lo strutturalismo, ma anche struttura estetica, rapporto tra volumi e linee, ed era un'immagine simile quella che mi sovveniva leggendo le pagine di Lévi-Strauss; le strutture erano anche forme, e come forme si esprimevano anche in modelli e costrutti estetici, materiali. I successivi studi sulla cultura materiale mi hanno poi convinto della stretta interrelazione tra forme estetiche e forme sociali, di come vi sia un continuo rimando tra la forma di relazioni e di ordine suggerita da una forma estetica, magari incarnata in uno o più oggetti, e la forma di relazioni e ordine implicita in una forma sociale congelata in una istituzione o in una struttura sociale. Già da tempo la sociologia della letteratura, con Goldman, ad esempio, aveva tracciato le linee di una omologia tra alcune forme stilistiche e alcune forme della società che quello stile aveva partorito, associando campi anche distanti e di insospettata parentela, già da tempo la critica artistica, con Barilli aveva compiuto lo stesso lavoro nel campo degli stilemi artistici e delle strutture sociali, poteva questo fenomeno che intreccia astrazione e materialità non interessare un processo culturale così essenziale per la vita e l'armonia sociale come la religione? Le pagine che seguono sostengono che questo non è possibile, anche la religione è attraversata dalla relazione omologa tra strutture astratte e strutture concrete, anche la religione affida alla forma della propria cultura materiale l'incarnazione delle forme nascoste della sua architettura simbolica ed astratta.

Una affermazione quasi banale se si accetta il concetto di cultura materiale, cioè di come gli oggetti siano la parte visibile della cultura di una società, come con fulminea sintesi ci dice Mary Douglas, e quasi banale se si leggono le opere di uno dei suoi migliori allievi, Henry Miller, che teorizza come la cultura materiale, con i suoi significati, ed aggiungo io con le sue forme, non sia altro che un'enorme struttura di riproduzione simbolica delle società che la

producono a propria immagine. La cultura materiale viene prodotta in modo da essere espressione dei valori e dei modelli culturali della società che la produce, così come avviene per la cultura immateriale, e grazie alla sua fruizione, al suo utilizzo quotidiano, questi valori e modelli vengono riassorbiti dalla società stessa, dai suoi membri, in un circolare e continuo processo di produzione e riproduzione socio-culturale che diviene uno dei pilastri di ogni società. Per cercare di approfondire questa idea, in un volumetto scritto con Debora Viviani sui simulacri, mi ero inventato il concetto di “forma performante” non molto originale ma che speravo sintetizzasse questa dialettica cultura-materia-società.

È da questo disordinato intreccio di idee e suggestioni che nasce l’interrogativo che Righetti risolve in queste pagine: è possibile individuare delle forme estetiche “elementari” del sacro? Una qualche particolare organizzazione dello spazio e della materia tale per cui osservandola scatti immediatamente il riconoscimento del sacro, e si attivino tutte quelle attività rituali, tutte quelle norme sociali che lo accompagnano? Il percorso si avviò con uno studio su degli oggetti non esplicitamente riconosciuti come sacri, altrimenti l’analisi rischiava di essere falsata dalle regole sociali cristallizzate nella nostra società. Esistevano degli oggetti non riconosciuti come esplicitamente sacri ma nei confronti dei quali esistevano delle regole di uso e di relazione simili a quelle esistenti per il sacro istituzionalizzato? Una sorta di sacralità “inconsapevole” attivata da specifiche forme estetiche? La risposta venne trovata in uno studio sulla sacralità del libro e sulla soglia estetico formale che definiva questa sacralità. Era libro ciò che aveva la forma di libro, le stesse pagine organizzate spazialmente in modi diversi suscitavano reazioni diverse, ad un certo punto, quando la loro organizzazione materiale si conformava alla forma “libro” non era più possibile farne ciò che si voleva, ma scattavano una serie di norme di comportamento e di cura dell’oggetto così conformato che erano del tutto simili a quelle previste per gli oggetti esplicitamente riconosciuti come sacri. La sacralità, intesa come insieme di regole di relazione con qualcosa, non era una funzione discreta ma continua, si estendeva ben al di fuori della religione istituzionalizzata ed era regolata in larga parte dalla forma estetica materiale che gli oggetti o le combinazioni di oggetti prendevano. Nella molteplicità delle forme possibili ve ne erano alcune che avevano i requisiti per far scattare il rapporto col sacro, e questo sia dentro che fuori dalle religioni.

Il passo successivo è quello delle pagine che seguono.

È quindi possibile individuare delle forme elementari estetiche che siano comuni a tutte o a quasi tutte le espressioni del sacro? A tutte o quasi tutte le attività che cercano di esprimere una spiritualità e configurano una qualche

sacralità al loro interno? Sacralità sempre legata anche ad una determinata cultura materiale, a determinati oggetti e forme?

Dipanando con cura e pazienza la trama di forme culturali con cui, per vie diverse e tortuose, si ricerca la spiritualità e si forma il sacro in questa nostra particolare società, e indagandone le strutture materiali attraverso cui esprimono al loro interno, nelle proprie pratiche, il sacro, Righetti cerca di dare una risposta a questa domanda. Ed infine vi riesce, trovando non tanto negli oggetti in sé ma nelle forme di relazione che li organizzano, la risposta. La risposta è infine semplice, come semplice è, infine, il sacro. Le forme che emergono illuminano in modo sorprendente la funzione di socializzazione implicita nelle forme materiali della sacralità religiosa, e la netta relazione che le strutture di autorità delle società che hanno sviluppato quelle religioni, o che su quelle religioni si appoggiano, hanno con essa. Non poteva essere che così, ma la linearità e semplicità del processo è quasi sorprendente.

Verona, 7 ottobre 2016
Domenico Secondulfo

Introduzione

All'avvio di una ricerca sul sacro e sulla cultura materiale sacra si hanno due certezze: la prima è che non si può prescindere da una definizione di sacro – categoria complessa e sfuggente – la seconda è che una definizione di sacro non può prescindere da una concezione almeno generale di religione. Ci si avvicina quindi alla letteratura sviluppata nell'alveo della sociologia e dell'antropologia della religione e si viene ben presto rapiti dall'apprendere quali cambiamenti siano avvenuti nel panorama religioso degli ultimi secoli: trasformazioni profonde, che riguardano la società tutta. Piuttosto che scomparire, la religione è andata prima, in età moderna, svuotandosi del soprannaturale e integrandosi a ideologie umanistiche, politiche e civili; poi, in età tardo-moderna, mentre le grandi ideologie andavano verso il tramonto e in un contesto sempre più secolarizzato, è andata gradualmente distaccandosi sia dalle religioni istituzionalizzate sia dalle ideologie, frammentandosi, individualizzandosi e riemergendo in nuove forme tra gli interstizi del mondo secolare. Qui, fuori dal tempio, nel mondo *pro-fanum* per l'appunto, viene così a rifluire la corrente sacrale su cui le tradizionali istituzioni religiose non hanno più il monopolio assoluto, e che resta libera di essere plasmata individualmente in forme sincretiche, mistiche, o incanalata a consacrare aree della vita individuale e sociale prima considerate semplicemente secolari, in una sorta di rinnovato panteismo, di paganesimo post-industriale, e in ideali di rinnovamento del mondo terreno.

Il primo capitolo tratterà di questa metamorfosi della religione. Si metteranno in luce alcune traiettorie di un processo che ha gradualmente svincolato il sacro, certo non in modo assoluto, dalla presa monopolistica delle tradizionali istituzioni religiose, tra le cui funzioni più evidenti c'è proprio quella di amministrare il sacro e di mediare i rapporti tra sfera sacrale e mondo profano, tra al di qua e aldilà. Questa caratteristica funzione di mediazione traspare dalle parole “pontefice”, ossia colui che fa da ponte, e “religione”, che una delle letture etimologiche vuole derivata da *religare*, ovvero creare un legame, tra

fedeli di una stessa chiesa, certo, ma anche tra sfera ultraterrena e mondo terreno, tra uomo e Dio. A partire dalla modernità fino ad oggi, tutta una serie di processi sociali e culturali hanno fatto in modo che questa mediazione non sembri essere più così necessaria. Sono processi che hanno posto le basi per l'interiorizzazione di Dio nella coscienza umana e anche per la dissoluzione, *tout court*, della credenza in un Dio trascendente, e soprattutto, da un punto di vista più generale, che hanno comportato la deistituzionalizzazione della religione e quindi la decadenza della sua autorità sociale, indebolita nel potere di definire il sacro e di prescrivere i mezzi per accedervi. Se è innegabile che ancora molti si affidano alle tradizionali istituzioni religiose, è anche vero che non pochi aderiscono alla loro dottrina in modo selettivo e che almeno una parte degli individui rifiuta la giurisdizione di un'autorità esterna su una materia considerata tanto interiore e personale come la ricerca del sacro. C'è chi rifiuta esplicitamente l'autorità religiosa esterna e chi, allontanatosi dalle religioni tradizionali, se anche non s'incammina intenzionalmente verso una ricerca religiosa personale, oppure se vi si incammina per vie alternative, spesso finisce per ritrovare il sacro in territori sottoposti più alla libertà personale che all'autorità religiosa. Se ancora vi può essere il riconoscimento e la ricerca di una trascendenza sovrumana, sia essa intesa in forma teistica e personale o in forma di impersonale energia mistica, sotto la spinta all'autonomizzazione e individualizzazione tipiche della modernità essa è stata in parte assorbita nell'immanenza dell'interiorità individuale, che ne costituisce un canale di accesso immediato, sottoposto alla sola giurisdizione dell'individuo, novello sacerdote di sé stesso.

Più che ad una "eclissi del sacro", si assiste ad una "rivoluzione copernicana" della trascendenza nella struttura dell'identità. Se nelle società più antiche la trascendenza era collocata nell'eterno passato del tempo mitico, e nelle religioni della salvezza viene proiettata in un aldilà ultraterreno, con la modernità essa diventa paradossalmente immanente, precipitando negli abissi del sé. Ma non scompare. Rimane sempre uno iato tra sé e sacro, una frattura che rappresenta lo spazio della trascendenza in cui trovano posto tanto la mediazione dell'autorità quanto quella della cultura materiale religiosa. Ma le modalità del loro apparire vanno radicalmente cambiando nel passaggio da una "trascendenza trascendente", se si concede il termine, ad una "trascendenza immanente".

Il panorama religioso è certamente complesso, variegato, sfumato, e non va dimenticato che le grandi tradizioni religiose non sono affatto scomparse, né mancano nuovi culti religiosi e sette in cui l'individuo, ben lungi dall'affermare la sua autonomia, aderisce, al contrario, ad autorità sacrali del tutto eteronome, dissolvendo la propria identità personale in quella collettiva

secondo una traiettoria del tutto controcorrente rispetto al corso della modernità. Le traiettorie che si andranno a delineare vanno intese come tipi ideali weberiani, il cui valore è la loro potenzialità euristica ed ermeneutica, più che la puntualità descrittiva. Ma se appunto si guarda al *milieu* culturale tipicamente moderno, il quale, come osservava Durkheim, ha ridimensionato la “coscienza collettiva” comunitaria a favore dell’estensione di quella individuale, allora si può constatare che esso è coerente con fenomenologie religiose individualistiche e autonome, piuttosto che collettivistiche ed eteronome. Queste possono trovare coerente espressione nel *bricolage* religioso nel quale l’individuo, più o meno intenzionalmente, crea delle proprie dottrine individualizzate, così come anche in un certo misticismo, da sempre caratterizzato dalla preminenza dell’esperienza privata e diretta di Dio, o di altre forme di energia sacra, piuttosto che dalla mediazione di forme sociali e rituali esteriori. Una manifestazione religiosa differente, che tuttavia consegue sempre dalle stesse premesse moderne, si esprime nella consacrazione del secolare. In questo caso l’oggetto sacro non assomiglia nemmeno più all’oggetto tradizionalmente religioso, quale Dio, lo Spirito o altro, e l’individuo può anche non riconoscerlo come tale. Il carattere soprannaturale della cosa sacra, tipico dell’universo simbolico religioso in senso stretto – e che nel rimarcare il suo essere al di là del naturale esalta, se così è lecito esprimersi, il carattere trascendente della trascendenza stessa – viene qui ancora più radicalmente espulso dall’esperienza del sacro, che assume allora forme del tutto immanenti: si ritrova in ideali il cui raggio utopico si esaurisce nell’orizzonte del mondano, così come in oggetti naturali e artificiali caricati di nuovi significati sacrali, in una sorta di neo-animismo o neo-feticismo religiosi. Anche la sacralizzazione del secolare, così come l’interiorizzazione del sacro, esprime un più generale processo di deistituzionalizzazione della religione, sottratta all’autorità sociale che la caratterizzava nelle società premoderne e ora lasciata al pluralismo dei soggetti privati: singoli individui e piccole comunità intenzionali, anzitutto, ma anche soggetti economici e culturali che cercano di conferire un’aura sacrale ai loro prodotti. Si veda, come caso esemplare, la *Apple* di Steve Jobs.

Nel suo complesso, il processo che conduce a questi fenomeni può essere chiamato “secolarizzazione”, sottolineando fin da subito che questa riguarda più il ruolo della religione nella società moderna e contemporanea piuttosto che la scomparsa del senso del sacro dalla società e dalle coscienze individuali. Si tratta altresì di un processo sfaccettato che si articola a più livelli. Chiari- re le traiettorie di questo processo ad alcuni di questi livelli è quanto ci si propone di fare nel primo capitolo. La prima parte sarà focalizzata sulle trasformazioni della religione nella società moderna. Nella seconda parte, invece, si presenteranno alcune caratteristiche della fase tardo-moderna della religiosità,

che risentono chiaramente dei presupposti stabiliti nei processi sviluppatasi nei secoli precedenti. Nella complessità delle fenomenologie sacrali e religiose di quest'ultimo periodo, la nostra epoca, verranno messe in luce, in particolare, quelle forme di sacro centrate sull'autonomia del sé, indipendenti e talvolta esplicitamente recalcitranti rispetto ad una religione istituzionalizzata che si pone come autorità la cui intermediazione con la fonte sacrale sarebbe necessaria. A questo punto sarà chiaro comprendere come esse rappresentino uno sviluppo coerente delle traiettorie che il sacro ha assunto nel corso della modernità. In sintesi, la tesi che si articola nel primo capitolo è che mentre nelle società tradizionali l'istituzione religiosa amministra il sacro più saldamente e in regime di monopolio, durante la modernità vi si sono affiancati sia l'individuo sia l'istituzione secolare dello Stato, mentre nella tardo-modernità vi si vanno aggiungendo ancora altre agenzie culturali ed economiche, mentre l'individuo scopre la possibilità, in modo più o meno consapevole e più o meno condizionato, di poter indossare i paramenti sacri del sacerdote e del teologo di sé stesso, libero amministratore del suo micro-cosmo sacro.

Questa contestualizzazione storico-sociale permette di comprendere il significato e l'importanza dei tipi ideali che si delineano nel secondo capitolo. Qui si descrivono i tratti peculiari delle forme religiose tradizionali, da un lato, e di quelle spirituali che emergono nel corso della modernità, dall'altro, caratterizzate essenzialmente dalla presenza di una autorità eteronoma, le prime, ed autonoma, le seconde, che rifiutano ogni autorità che non sia quella del Sé. L'analisi collocherà queste ultime anche nel contesto sociale ed economico contemporaneo, mostrando che sotto un'apparente autarchia individuale sono presenti reticoli di determinazioni strutturali. In particolare, si mostrerà che il sacro resta sempre uguale a sé stesso in entrambe le forme religiose, per quanto riguarda il suo carattere di trascendenza. Infatti il cambiamento religioso, dalla prospettiva che si presenta, non riguarda tanto la natura del sacro, e tantomeno la sua eclissi, ma più una rivoluzione nel posizionamento del fondamento della vita sociale e personale che esso rappresenta. Dalla trascendenza di un eterno passato mitico, esso si sposta nella trascendenza di un aldilà divino per cadere infine tra le mani dell'uomo stesso. Padrone del proprio destino diventa così l'uomo e lui solo, non altri che lui, non Altro da sé: l'uomo autodiretto spodesta l'*homo religiosus* totalmente integrato in un ordine sacro ricevuto e immutabile sulle cui leggi non ha alcun potere. È la storia di un'umanità che, pur con flussi e riflussi, assume su di sé, per quanto possibile, il controllo del proprio vivere, o per riprendere la sintesi cristallina di Gauchet, la storia di un «cammino da un ordine integralmente *subito* verso un ordine sempre maggiormente *voluta*» (Gauchet, 1992/1985, p. XII). Il paradosso su cui si porterà l'attenzione è che l'interiorizzazione del sacro non cor-

risponde alla scomparsa della trascendenza, ma alla sua interiorizzazione nel Sé. La “trascendenza trascendente” del divino si trasforma nella “trascendenza immanente” del divino interiorizzato. Si tratta di una rivoluzione che non è senza conseguenze in termini di stabilità dell’identità, dal momento che corrisponde al rifiuto di ogni identità esternamente prescritta in favore di un culto dell’autenticità che costringe l’uomo ad auto-fondarsi su di un Sé divino, o su un Sé profondo, che non può che essere più vago e indeterminato rispetto a quello derivante da un modello istituzionalizzato di identità. Ma quest’ultimo, legato all’autorità eteronoma, per l’uomo moderno rappresenta una profanazione del Sé.

Gli elementi fondamentali della trascendenza e dell’autorità, diversamente combinati tra loro, strutturano i tipi ideali e contrapposti del “sacro religioso” e del “sacro spirituale”, fornendo il contesto per analizzare il ruolo della cultura materiale, a cui si dedica tutto il capitolo conclusivo del libro. Si mostrerà che così come variano l’autorità e la trascendenza, allo stesso modo varia anche il ruolo della cultura materiale religiosa, nelle sue funzioni sia simboliche sia di mediatrice simbolica delle relazioni sociali che essa contribuisce a strutturare. Si dimostra in tal modo l’integrazione della cultura materiale nelle fenomenologie religiose e spirituali prese in esame, arricchendo le analisi presentate nei capitoli precedenti e mostrando l’utilità di osservare anche l’ambiente fisico e materiale in cui si svolge la vita sociale: lungi dall’essere mero corredo ininfluenza, la materialità è al contrario parte costitutiva di esperienze che, persino qualora tanto spirituali, sono pur sempre incorporate. A questa prima analisi della cultura materiale segue un’ultima parte dedicata ad un suo specifico aspetto, quello estetico, che mostrerà, ancora una volta, le relazioni tra quest’ultimo e il fenomeno sacrale in generale e, in particolare, la sua integrazione nelle culture religiose prese in esame.

È forse superfluo aggiungere che lo studio che qui si presenta non pretende di chiarire in modo definitivo problemi che sono da sempre aperti. Uno studioso della levatura di Roger Caillois scriveva, nella prefazione al suo libro *L’uomo e il sacro*, che «in fondo, del sacro in generale, la sola cosa che si possa affermare con sicurezza è compresa nella stessa definizione del termine: ciò che si contrappone al profano. Non appena ci si sforza di precisare la natura e i modi di questa contrapposizione, si cozza contro i più gravi ostacoli. Per elementare che sia, nessuna formula è applicabile alla complessità labirintica dei fatti. Verificata in una certa prospettiva, essa sarà brutalmente smentita da un insieme di realtà che si organizzano seguendone un’altra» (Caillois, 2001/1950, p. 9). Consapevoli dei limiti intrinseci ad una ricerca di questa complessità, ma altrettanto convinti della fertilità delle idee che si andranno a illustrare, si confida nella comprensione del lettore se mancheranno dei rife-

rimenti che gli sembrerebbero necessari.

È opportuno spendere ancora qualche parola proprio sul metodo adottato. Come si vedrà, per esprimere la dialettica tra autorità e autonomia religiosa si è perlopiù fatto riferimento, da un lato, al cristianesimo e alla chiesa cattolica, e dall'altro, a varie espressioni della spiritualità genericamente definita "New Age". Si tratta di fenomeni religiosi di una certa importanza storica e sociale, e questo giustifica il riferimento. Tuttavia, in questo studio non si intende tanto concentrarsi sulle formazioni religiose specifiche, che per quanto siano colte sotto uno stesso nome, sono pur tuttavia empiricamente complesse e variegate, storicamente differenziate e mutevoli. Utilizzando, invece, un approccio metodologico basato sui tipi ideali, di cui Max Weber è stato maestro (Weber, 1974/1904), si vuole provare a lumeggiare, all'interno dell'infinita complessità del fenomeno religioso, alcuni tratti che si ritengono particolarmente significativi. Il tipo ideale, scrive Weber, «serve né più né meno come schema in cui la realtà deve essere sussunta come esempio; esso ha il significato di un puro concetto-limite ideale, a cui la realtà deve essere misurata e comparata, al fine di illustrare determinati elementi significativi del suo contenuto empirico» (*idem*, p. 112). In quanto capace di far luce in modo selettivo su un percorso che cerca di svilupparsi nella inestricabile variabilità dei fenomeni, la quale rischierebbe altrimenti per far di perdere di vista gli elementi di maggiore interesse, il tipo ideale sembra essere lo strumento più appropriato per questo studio. Questa è pertanto la strada che si andrà a percorrere, certo senza alcuna pretesa di esaustività, ma sicuramente per lumeggiare tratti significativi del fenomeno religioso e, in virtù della chiarezza resa possibile dalla schematizzazione stessa del fenomeno, metterlo più nitidamente in relazione con quel suo particolare aspetto che è la cultura materiale. Riprendendo ancora le parole usate da Weber nelle *Osservazioni intermedie*, in cui, come in numerosi altri punti della sua opera, mostra bene l'applicazione del tipo ideale al fenomeno religioso, va certamente riconosciuto fin da subito che «lo schema costruito ha naturalmente il solo scopo di essere uno strumento idealtipico di orientamento, non di insegnare una propria filosofia. [...] Questa costruzione, in presenza di un fenomeno storico che per certi aspetti e per il suo carattere globale si avvicina ad una di queste fattispecie, permette di individuarne la posizione tipologica tramite l'accertamento del grado di vicinanza o di distanza dal tipo teoreticamente costruito» (Weber, 2008a/1920, pp. 595-596). Lo schema ideale, in altre parole, non si propone di esplicitare la dottrina religiosa nella sua completezza, e le fenomenologie religiose particolari potranno inoltre corrispondervi più o meno perfettamente o solo in parte. Ma il suo valore si esprime proprio nel potenziale ermeneutico che dimostra di possedere, applicandosi anche a casi che non vi corrispondano perfettamente. Da qui, tuttavia, anche

la possibile obiezione secondo cui il procedimento scelto sacrificerebbe la ricca varietà e le innumerevoli sfaccettature dei fenomeni religiosi, che andrebbero indagati nel dettaglio. Ma la scelta è esattamente quella di operare un sacrificio che si ritiene necessario. La minuziosa descrizione etnografica delle possibili fenomenologie religiose, anche solo di quelle contemporanee, anche solo di quelle presenti in seno alla Chiesa cattolica, non sarebbe possibile né utile per questo studio, che si propone di tracciare una diversa e più ampia traiettoria interpretativa.

Le teorizzazioni e i tipi ideali che si vanno qui a presentare non sono frutto di mere speculazioni, ma derivano, al contrario, dalla conoscenza di una varietà di fenomenologie religiose studiate negli anni dedicati alla ricerca di dottorato, maturata sui testi e anche sul campo (Righetti, 2016a). Si è trattato di una ricerca esplorativa condotta con metodo etnografico che ha riguardato fenomenologie sacrali sia religiose sia secolari, dedicando una particolare attenzione alla dimensione materiale ed estetica del sacro. Sono stati inclusi nello studio gruppi religiosi tradizionali, come per esempio quello cattolico e buddhista, e nuovi movimenti religiosi come Soka Gakkai, il movimento di Osho e AMORC. Si è entrati in contatto anche con Share International, la Fratellanza Bianca Universale e altri gruppi. Sono state prese in considerazione fenomenologie secolari ma non prive di tratti sacrali come ambientalismo, veganismo e comunitarismo neo-rurale. Allo studio dei testi si sono affiancati incontri e partecipazioni ai rituali, interviste informali e più in profondità, attente osservazioni degli spazi sacri e della cultura materiale religiosa condotte nei luoghi di culto, nelle abitazioni dei devoti, presso fiere olistiche, New Age e dedicate all'oggettistica religiosa cristiana. Da questo bagaglio di studio, esperienza e osservazione, emergono le riflessioni teoriche e i tipi ideali qui presentati.

Da ringraziare ci sarebbero molte persone, ma di certo un sentito ringraziamento va al professor Domenico Secondulfo, che con la sua presenza discreta ma costante, capace al contempo di stimolare la libertà di ricerca e di fornire l'orientamento necessario con spunti sempre fertili, mai invadenti ma sempre sapientemente calcolati, ha contribuito in modo determinante al percorso di studio che ha portato a questo libro. Molte delle idee qui contenute, inoltre, non avrebbero potuto essere sviluppate senza i risultati raggiunti dal suo lavoro scientifico, che ne hanno posto le basi. Un ringraziamento va senz'altro anche al professor Roberto Cipriani, che ha seguito con attenzione il percorso di ricerca, mettendo generosamente a disposizione la sua esperienza nel campo della sociologia delle religioni. Un ringraziamento va anche alla mia compagna di vita, che ha sempre ascoltato pazientemente le mie riflessio-

ni, arricchendole anche con le sue osservazioni, nonché a tutti coloro che si sono resi disponibili a rispondere alle mie domande e hanno aperto le porte delle loro dimore e dei loro templi. Chiaramente, la responsabilità di ogni cosa si trovi qui scritta, resta del suo autore.

Per quanto riguarda le ambizioni di questo libro, esso avrà raggiunto il suo scopo se, pur nei suoi inevitabili limiti, avrà saputo fornire dei dispositivi concettuali in grado di favorire l'interpretazione e la comprensione dei fenomeni religiosi, e se avrà contribuito a stimolare nuove idee e prospettive di comprensione della realtà.

1. Liberalizzazione del sacro

1.1 Laicizzazione del pensiero

Auguste Comte (1798-1857), il padre della sociologia, o per lo meno colui che le ha dato il nome (Comte, 1839), verso la fine della sua vita concepisce il progetto di una “religione dell’Umanità”. Non si tratta di un culto rivolto a una divinità soprannaturale, come quello cristiano; questo presupporrebbe, per Comte, uno stile teologico di pensiero tipicamente premoderno, secondo lui irrimediabilmente superato. Il culto comtiano si rivolge invece, laicamente, all’insieme degli uomini che hanno lasciato il segno nella storia umana, sopravvivendo, così, nella memoria collettiva: la divinità trascendente è sostituita con l’umanità immanente. A questa concezione sembra essere sottesa l’idea che la forma del culto religioso, sorta di guscio vuoto, possa essere riempita con i contenuti più svariati, sostituibili l’un l’altro: per esempio Dio, nel caso di Comte, viene sostituito dall’Umanità, il “Grande Essere”. Il procedimento sottostante a questa sostituzione sembra essere del tutto analogo a quello della metafora, tramite cui una stessa forma linguistica viene applicata a referenti diversi, che vengono così ad acquisire le proprietà implicate dal referente originario, ovvero, in questo caso, la sacralità. Ad emblematico esempio di questa “logica metaforica”, che è stata chiamata anche “ateismo sostitutivo” (Morra, 1993), si può far riferimento alla “cappella dell’Umanità”, voluta nel 1900 da un gruppo di positivisti onde poter celebrare la religione comtiana. Qui, la stessa materialità del luogo esprime questa variazione del contenuto del culto al mantenersi costante di una fenomenologia esteriore di tipo religioso. Questa Cappella, infatti, è un luogo in cui «quasi tutto è ripreso dal linguaggio ecclesiastico» (Cipriani, 2009, p. 42).

La religione dell’Umanità ideata da Auguste Comte è un esempio di religione dell’immanente, o di religione secolare, se con secolare intendiamo il regno terreno in contrapposizione a quelle ultraterreno. Nello specifico, è una