Le forme materiali della vita religiosa

Nicola Righetti
2018 (preprint)

Righetti, N. (2018). Le forme materiali della vita religiosa. Franco Angeli, Milano.

Indice

Prefazione , di <i>Domenico Secundulfo</i>	pag.	7
Introduzione	»	11
1. Liberalizzazione del sacro	»	21
1.1 Laicizzazione del pensiero	»	21
1.1.1 Esilio e interiorizzazione di Dio	»	24
1.1.2 Secolarismo e società moderna	»	31
1.1.3 Creazione di Dio	»	33
1.2 Secolarizzazione della società	»	39
1.2.1 Dalla comunità alla società	»	40
1.2.2 Sacralizzazione della politica	»	43
1.2.3 Liberalizzazione del sacro	»	45
2. Il Dio e l'Io	»	57
2.1 Religione, politica, autorità	»	58
2.2 Spiritualità, individuo, autenticità	»	62
2.3 La trascendenza immanente	»	69
2.4 Società dei consumi e spiritualità	»	78
3. Spirito e materia	»	81
3.1 Religione materiale	»	81
3.2 Simbolo e autorità	»	84
3.2.1 Il velo della trascendenza	»	86
3.2.2 L'ethos e l'eros della trascendenza	»	88
3.2.3 Impossessarsi dell'inimpossessabile	»	92

3.2.4 Lo scacco dell'autorità mediatrice	»	102
3.3 Morfologia del sacro	»	107
3.3.1 Estetica materiale	»	110
3.3.2 Forma ed emozione religiosa	»	113
3.3.3 Forma e simbolo religioso	»	115
3.3.4 Forma e narrazione religiosa	»	116
3.4 Le forme elementari dell'estetica religiosa	»	117
3.4.1 Scrigni, soglie e recinti	»	119
3.4.2 Centralità, altezza e simmetria	»	125
3.4.3 Il triangolo e il cerchio	»	130
3.4.4 L'ordine	»	139
Tabelle riassuntive	»	149
Conclusioni	»	151
Bibliografia	»	153
Sitografia	»	159

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 Secundulfo

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. Chiarire 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 corrisponde 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 ininfluente, 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 riferimenti 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 sacrificherebbe 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 riflessioni, 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 quello ultraterreno. Nello specifico, è una religione secolare di tipo umanistico, in quanto l'elemento sacralizzato è l'umanità. Se ora ci si chiede come sia stato anche soltanto possibile ideare questa religione, si intuisce che ciò presuppone che la definizione di religione sia stata preliminarmente svuotata, perlomeno nel pensiero, dal riferimento necessario ad un contenuto soprannaturale; in altri termini, la religione non sarebbe più considerata come necessariamente definita in relazione ad un Dio trascendente.

Effettivamente, per Comte, così come successivamente anche per Durkheim, la religione è definita sì, dalla sua relazione con l'ordine, ma non con quello divino, bensì con quello sociale e immanente, di cui quello trascendente sarebbe solo un riflesso idealizzato, una proiezione sul piano del simbolico. La religione non viene più considerata come ponte con il soprannaturale, ma come sistema morale che lega tra loro interiorità individuale e realtà sociale, creando un vincolo di fedeltà ai valori condivisi. La religione immanente di Comte presuppone, ancora, che la sfera del sacro sia stata preliminarmente sottratta al monopolio ideologico e politico delle istituzioni religiose e del loro clero, che proprio da un'idea di sacro trascendente traggono la propria legittimazione e potere sociale. Queste condizioni permettono a Comte di maneggiare con disinvoltura un "codice del sacro" che è stato tradizionalmente custodito dal clero.

Si potrebbe pensare che Comte sia un eretico, un profanatore. In altri tempi, lo sarebbe stato, ma nell'Ottocento non era né il primo, né il solo, né sarà l'ultimo a fare questo uso antitradizionale della religione. Più che un folle eretico, il filosofo e sociologo francese può essere considerato come un interprete della sua epoca, la cui creatività religiosa e intellettuale si sono potute esprimere grazie al percorso di laicizzazione del pensiero filosofico che ne rappresenta la premessa. Non è un caso se Comte lavora alla sua formula religiosa in anni

immediatamente successivi a quelli dei Lumi. È in epoca illuminista, infatti, che maturano i presupposti filosofici e politici prima indicati. La Francia subisce un serio processo di scristianizzazione che culminerà nel corso della Rivoluzione Francese, ma che viene preceduto da anni di delegittimazione filosofica della religione dogmatica e dell'autorità del clero, i quali preludono ed accompagnano, sul piano intellettuale, processi di secolarizzazione della sfera civile e politica che sono proseguiti fino ai giorni nostri. Non solo Comte era figlio dei suoi tempi, ma è anche antenato dei nostri. Un po' come aveva fatto lui stesso, seppure in modo meno consapevole e sistematico, sono oggi numerosi gli individui che creano una propria visione religiosa senza alcuna particolare remora per dottrine e organizzazioni religiose tradizionali che, almeno in Occidente, per quanto ancora presenti in misura tutt'altro che irrilevante, sono di fatto deistituzionalizzate a livello del sistema sociale più ampio, o in altre parole, non sono più in grado di imporsi omogeneamente sulle coscienze con la pervasività e l'obbligatorietà propria di un fatto sociale di vasta portata. La "libertà religiosa" individualista che ne consegue, rappresenta una delle espressioni sociali del processo di secolarizzazione, che ha un significativo controcanto nei processi di laicizzazione del pensiero avvenuti tra Settecento e Ottocento.

Sebbene la traiettoria filosofica sembri ben rispecchiare il processo di progressiva deistituzionalizzazione religiosa dalla società, la marginalizzazione della religione avviene, in questa fase, soprattutto tra ristrette élite culturali. La rilevanza sociologica di questo processo di laicizzazione intellettuale potrebbe dunque essere messa in discussione. Brian Wilson, per esempio, scrive che cambiamenti «come la graduale diminuzione del riferimento al soprannaturale nella vita quotidiana, si sono verificati in modo poco consapevole» e pertanto lui non terrebbe «in alcun conto l'influenza di quei secolaristi e di quegli umanisti, e di altri ideologicamente impegnati a far nascere una società secolare, ritenendoli tutt'al più d'importanza marginale» (Wilson, 1996/1982, p. 178). Tuttavia, nella riflessione filosofica dell'epoca sono all'opera processi di privatizzazione religiosa e, più in generale, di individualizzazione e delegittimazione

delle istituzioni religiose, nonché di espulsione della religione dalla società e dalla sfera politica, che sono tipici della modernità e ben rappresentano il processo di secolarizzazione della struttura sociale e della coscienza individuale i cui effetti sono tangibili ancora oggi. Se sarebbe bizzarro individuare la causa della secolarizzazione nel lavoro intellettuale dell'epoca, quest'ultimo è quantomeno frutto di condizioni storico-sociali reali, e prelude a fenomeni che, se allora erano propri della classe colta e benestante, conoscono oggi una diffusione di massa (Morra, 1993). In ogni caso, non c'è dubbio che il pensiero filosofico dell'epoca possa aiutare a tracciare una delle traiettorie lungo cui si è espresso il mutamento sociale avvenuto in campo religioso, e anche concedendo che esso interessi esclusivamente la storia delle idee, ciò sarebbe, nondimeno, di importanza affatto trascurabile, dal momento che proprio a questo livello esso promuove quella indipendenza della filosofia dalla teologia che spiana la strada ad un pensiero laico da cui nascono le scienze sociali.

1.1.1 Esilio e interiorizzazione di Dio

La corrente deista che dalla Francia all'Inghilterra attraversa l'Europa tra XVII e XVIII secolo, riveste un particolare significato per la laicizzazione del pensiero e per la trasformazione della stessa idea di religione. Nel deismo illuminista, in particolare, si esprime una piccola rivoluzione copernicana nella visione della religione e di Dio.

Sono due, qui, i processi di un certo interesse: da un lato, la riduzione di Dio ad architetto dell'universo, che ridimensiona le prerogative di intervento divino nelle faccende umane e nel regno naturale; dall'altro, il cambiamento nelle modalità d'accesso al divino realizzato con la cosiddetta "religione naturale". In quest'ultima, Dio viene trasposto da un regno trascendente e soprannaturale al regno immanente della natura umana, così privandolo di quel carattere di eternalità che legittimava la presenza dell'autorità mediatrice rappresentata dalle istituzioni religiose. Non che il deismo non riconoscesse imperativi morali divini, al contrario: essi erano

riconosciuti tanto divini quanto assoluti e universali. Tuttavia, non li considerava più presenti all'esterno dell'uomo, in testi sacri, verità rivelate e dogmi religiosi, ma li riteneva custoditi dentro lo stesso individuo. Questa "interiorizzazione di Dio" è tutt'altro che superata, anzi rappresenta uno dei tratti caratteristici del panorama religioso contemporaneo.

Ma procediamo con ordine. Per quanto riguarda, anzitutto, il ridimensionamento del ruolo di Dio nelle faccende umane, questo è stato l'effetto di una operazione filosofica attraverso cui, pur continuando a riconoscersi a Dio il merito di aver creato lo straordinario meccanismo del cosmo, si osservava al contempo che questo meccanismo, in quanto tale, non aveva alcun bisogno di suoi ulteriori interventi per funzionare. A segnare questa meta sulla strada del laicismo è l'opera di René Descartes (1596-1650), che peraltro posa la prima pietra anche di quel razionalismo che sarà solennemente celebrato durante l'epoca illuminista. Cartesio ha realizzato una svolta epocale nella storia del pensiero. Come osserva il teologo e filosofo Battista Mondin, «da Cartesio in poi il potere conoscitivo dell'uomo viene continuamente sottoposto al vaglio della critica», proprio quella critica libera da dogmi che successivamente Durkheim definirà sacra¹. Cartesio, inoltre, «opera una sorta di rivoluzione di tutto il pensiero filosofico, e di quello relativo a Dio in modo particolare», poiché con la sua opera «la filosofia si costituisce come una ricerca interamente autonoma rispetto alla teologia soprannaturale» (Mondin, 1999, p. 14). Nel pensiero di Cartesio, l'idea di Dio come Persona trascendente va progressivamente facendosi più evanescente fino a svanire nell'ordinato meccanismo della natura, da Dio stesso creata, ma che, una volta creata, da lui si distacca, restandone completamente indipendente in quanto a funzionamento. Cartesio aveva effettivamente assegnato a Dio il solo compito di mettere in moto il grande meccanismo del cosmo, il solo compito, secondo la risentita espressione di Blaise Pascal, di «dargli un colpetto, per mettere il mondo in movimento (...) dopo di che,

¹ «Esiste, quanto meno, un principio che i popoli che hanno più a cuore il libero esame tendono a porre al di sopra della discussione, e a considerare come intangibile, cioè sacro: è il principio stesso del libero esame» (Durkheim, 2005/1912, p. 272).

non sa più che farsene di Dio» (Pascal, cit. in Morra, 1993, p. 38). Così, se ancora non si nega Dio, purtuttavia se ne ridimensiona il ruolo, considerandolo alla stregua di quello di un mero ingegnere dell'universo, più che come quello di un Essere capace di intervenire attivamente nelle vicende naturali e umane.

Se l'esilio di Dio dal cosmo naturale viene potenziato dal pensiero razionalistico e scientifico moderno, le prime tracce della dissacrazione del cosmo sono state ritrovate dagli studiosi in epoche antecedenti. Max Weber (1864-1920), per indicare appunto l'affermarsi di una concezione meccanicistica della natura, scrive di un processo di "disincantamento del mondo" tale che «non occorre più ricorrere alla magia per dominare o per ingraziarsi gli spiriti, come fa il selvaggio per il quale esistono simili potenze. A ciò sopperiscono la ragione e i mezzi tecnici» (Weber, 2004b/1922, p. 20). Secondo Weber, il disincantamento si trova in rapporto con lo sviluppo del capitalismo occidentale in virtù della sua relazione con il cristianesimo riformato calvinista; questa espressione religiosa tipicamente moderna porta a maturazione un processo la cui origine è però molto più antica, risalendo addirittura alle antiche profezie giudaiche e al pensiero scientifico greco (Weber, 2008b/1920, p. 207). Rispetto alle cause della secolarizzazione stessa, Mondin scrive che «come causa remota si può invocare (...) il cristianesimo che, con la dottrina della creazione ha "sdivinizzato" il mondo e gli ha riconosciuto un'esistenza e una natura totalmente distinte dall'esistenza e dalla natura di Dio, il Sacro per eccellenza» (Mondin, 1999, p. 76). È chiaro che questo disincantamento rende inutile la mediazione religiosa per quanto riguarda il rapporto tra uomo e realtà naturale. Che questo processo sia in sintonia con una religione promossa da un Dio fattosi Uomo il quale annuncia un Regno, *summum bonum*, che non è di questo mondo, appare perciò perfettamente coerente.

La dissacrazione del mondo permette di illustrare il secondo punto prima indicato, approfittando proprio del tipo ideale del calvinista di cui parla Weber nell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Il calvinista soffre per l'incolmabile lontananza di Dio dal mondo, meccanismo i cui ingranaggi non sono composti soltanto da fenomeni naturali, ma anche dal destino degli uomini stessi, che nulla possono

fare per guadagnarsi una salvezza alla quale, nel progetto divino, non siano specificamente predestinati. Queste anime, abbandonate da Dio in un arido mondo dissacrato, cercano nel successo economico la *certudo salutis*, la certezza della loro predestinazione alla salvezza eterna. Nella fredda lontananza ed indifferenza divine, la certezza religiosa diventa un fatto interiore di coscienza. Questa stessa interiorizzazione di Dio nella coscienza è anche l'esito del secondo dei due processi che si stanno qui mettendo in evidenza e che esprimono la piccola rivoluzione copernicana avvenuta tra XVIII e XIX secolo. Si tratta del passaggio tipicamente moderno da un sacro trascendente, creatore di eteronomia, ad un sacro interiorizzato, creatore di autonomia (Seligman, 2002). Anche questo processo, che si può definire come riduzione dell'esternalità di Dio, ha una lunga storia alle sue spalle, ma trova una significativa espressione nella religione naturale postulata dal deismo settecentesco. Questa concezione religiosa fa di Dio un oggetto dell'intelletto umano, non più inafferrabile ma interno all'uomo e da lui accessibile mediante la ragione, poiché afferma che la conoscenza di Dio, per quanto tale conoscenza possa esserci, non viene tanto trasmessa come una verità rivelata, quanto piuttosto scoperta mediante la ragione individuale. Così riducendo le distanze che separano Dio e uomo, tanto da farli quasi collapsare l'uno nell'altro, si annichilisce l'autorità divina intesa come fonte di norme esternamente imposte, depotenziando il ruolo della mediazione sacerdotale col divino e potenziando, all'opposto, l'autonomia e la libertà individuali. La divinità trascendente e infinitamente distante, per quanto vicina all'uomo con i suoi imperativi, viene inglobata all'interno dell'uomo stesso in una sorta di costante comunione con Dio, che non ha bisogno alcuno di essere somministrata come un sacramento dal clero. Gli imperativi morali divini si fanno ancora sentire, certo, e sono anzi riconosciuti sacri e universali, ma non provengono più da una fonte esterna che comunica attraverso la voce di una classe sacerdotale, che li conoscerebbe meglio degli altri uomini; al contrario, sono udibili da ogni uomo che presti ascolto alla propria ragione. Questi imperativi morali non sono per forza contrari a quelli proposti nel solco del cristianesimo o di altre religioni storiche, ma sono razionali e naturali,

direttamente accessibili all'uomo con la chiarezza della comprensione intellettuale, mentre le religioni storiche, pur fondandosi su di essi, li avrebbero oscurati con istituzioni e dogmi artificiosi. Per il deismo, che tutto vuole porre sotto il lume della ragione, dogmi, misteri e miracoli sono quanto di più lontano possa esserci dalla religione naturale (Cassirer, 1974/1932, pp. 227-256).

La religione naturale è evidentemente in piena sintonia con i grandi ideali illuministici. Essa antepone risolutamente, in materia di religione, il principio della libertà di coscienza all'adesione ai dogmi, giacché colloca nella libera ragione umana il criterio per discernere la verità religiosa autentica. In materia di fede va data priorità assoluta al giudizio della coscienza morale: se un precetto contenuto nei testi sacri si discostasse da quanto la religione naturale suggerisce essere giusto, va considerato erroneo quanto scritto nel testo sacro, e non viceversa (*idem*, p. 236). Scrive, Ernst Cassirer, su questa espressione religiosa che definisce «veramente caratteristica del secolo illuministico»:

La religiosità non vuol essere da ora in poi un fatto passivo (...) l'uomo non ne deve essere soltanto preso e soggiogato come da un potere estraneo; ma egli stesso la deve afferrare e plasmare con libertà interiore. Non è una potenza soprannaturale, non è la grazia divina quella che produce in lui la certezza religiosa; ma egli stesso deve elevarsi a lei e mantenervisi. (Cassirer, 1974/1932, p. 232)

Cambiano, dunque, le modalità d'accesso a Dio: trascendente prima e immanente adesso, esterno all'uomo e interno ad esso, l'accesso mediato dalla ragione si contrappone a quello mediato dalla religione. In questo caso particolare si esprime il più generale principio di autonomia individuale, introdotto da uno dei padri spirituali della Rivoluzione Francese, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e codificato filosoficamente da Immanuel Kant (1724-1804) nella *Critica della Ragion Pratica* (Kant, 2013/1788). Kant fa dell'autonomia, ossia della capacità della volontà di seguire le leggi dettate dalla ragione, il fondamento della morale. Se si pensa che le fonti della legge morale erano tradizionalmente considerate la religione e Dio, si capisce come qui si manifesti una sorta di

“transustanziazione” teoretica dei fondamenti della morale stessa, che da trascendenti diventano immanenti alla ragione dell’uomo, o in termini kantiani, trascendentali. Sebbene Dio e la religione non scompaiano, l’uomo è ritenuto ora abbastanza “adulto” da poter cogliere autonomamente i principi morali che costituiscono l’essenza della religione, senza riceverli, in modo eteronomo, da un’autorità religiosa esterna rispetto alla quale sarebbe infantilmente dipendente. Adam Seligman individua, qui, un aspetto fondamentale di quella che egli definisce “la scommessa della modernità”:

Come progetto di civiltà, la modernità si fonda infatti sulla scommessa per cui la trascendenza può essere rappresentata dalla sola ragione trascendentale e mantenere, nondimeno, l’aura sacrale che le compete: “il cielo stellato sopra di me e la legge morale dentro di me” di Immanuel Kant e le verità “autoevidenti” della Dichiarazione di indipendenza sono gli esempi paradigmatici della modernità. (Seligman, 2002, p. 53)

Le verità autoevidenti della Dichiarazione di indipendenza americana (1776) ci permettono di illustrare la natura politica del principio di autonomia², così come si esprime nell’idea di “religione civile” elaborata dal già citato Jean-Jacques Rousseau. La democrazia teorizzata dal filosofo ginevrino attribuisce al popolo il ruolo di “sovrano”. Il popolo sovrano è politicamente autonomo perché sceglie da sé quelle leggi che egli stesso si impegna a seguire: poiché, allo stesso tempo, il popolo è sia sovrano di se stesso, sia suddito di se stesso, ne risulta che obbedisce solo alla propria volontà, ed è pertanto libero (Rousseau, 1762). Peraltro, ad ulteriore esempio di come tutti i processi di cui si sta trattando siano tra loro interrelati, nella visione dell’ordine politico di Rousseau si trovano istanze secolarizzanti, che preludono alla privatizzazione della religione tipica

² «We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness. – That to secure these rights, Governments are instituted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed, – That whenever any Form of Government becomes destructive of these ends, it is the Right of the People to alter or to abolish it, and to institute new Government, laying its foundation on such principles and organizing its powers in such form, as to them shall seem most likely to effect their Safety and Happiness». (The Declaration of Independence, July 4, 1776)

dei secoli successivi e in particolar modo dei nostri giorni; egli infatti ritiene la fede religiosa, intesa in senso stretto, come faccenda meramente privata che non deve entrare nella sfera pubblica.

C'è almeno un ultimo aspetto della religione naturale che merita attenzione per la sua carica delegittimante nei confronti delle tradizionali istituzioni religiose. Si tratta della tesi deista secondo cui le religioni sono istituzioni umane e storicamente mutevoli, mentre la religione naturale sarebbe universale ed eterna. Se è vero che tutte le religioni dipendono dalla stessa religione naturale, esse rivestirebbero quest'ultima con simboli culturali storicamente contingenti, come gusci differenti che rivestono un solo, unico e autentico nocciolo sacrale (Cassirer, 1974/1932). Scrive Denis Diderot, il noto enciclopedista dei Lumi:

Quella testimonianza la trovo scritta dentro di me col dito di Dio; questa fu segnata da uomini superstiziosi sulla pergamena e nel marmo; quella la porto dentro di me e la trovo sempre uguale a sé stessa; questa è al di fuori di me e muta da regione a regione, da clima a clima. (Diderot D., *De la suffisance de la religion naturelle*, cit. in Cassirer, 1974/1932, p. 240)

L'argomento secondo cui tutte le religioni storiche derivano da una stessa religione naturale, solo apparentemente restituisce un qualche valore alle singole religioni. In realtà, a ben vedere, sottrae alle religioni istituite la più grande forza che possano far valere: la verità assoluta. Più che salvaguardare una validità di fondo delle religioni storiche, questo argomento le relativizza tutte con un solo colpo ben assestato, disintegrandone il valore nel confronto frontale con l'unica vera religione universale, fondata sulla ragione dell'uomo. Questo stesso processo logico, ma per via sociale e non più per via intellettuale, si manifesta anche nella società pluralista contemporanea, che mettendo a contatto visioni religiose differenti ne riduce la plausibilità:

The pluralistic situation multiplies the number of plausibility structures competing with each other. *Ipsa facto*, it relativizes their religious contents. More specifically, the religious contents are "de-objectivated," that is, deprived of their status as taken-for-granted, objective reality in consciousness. (Berger, 2011/1967, p. 140)

Il disincantamento del mondo e l'interiorizzazione del trascendente nella ragione umana riducono l'importanza dell'istituzione religiosa sia oggettivamente sia soggettivamente: essa non è più indispensabile né per mediare i rapporti tra uomo e realtà naturale, né per mediare quelli tra uomo e sacro. La religione ricondotta nei limiti della sola ragione fa dell'uomo l'amministratore del sacro. Sebbene si tratti ancora di un sacro ritenuto universale, esso è anzitutto proprio di valori non più soprannaturali ma umani, propri della persona: libertà di pensiero, autonomia e libertà individuale, autonomia di governo. Ormai reso indipendente dall'autorità religiosa sia il cosmo naturale, attraverso la sua dissacrazione, sia l'uomo, attraverso la consacrazione della sua ragione, durante la Rivoluzione Francese si assiste alle prime forme di libero utilizzo del "codice del sacro", ora applicato a contenuti secolari ed umani in piena autonomia rispetto all'istituzione religiosa:

Pubblicamente e ufficialmente l'ateismo fece il suo ingresso nel mondo moderno con la Rivoluzione Francese, precisamente con la erezione della statua della dea Ragione e con la proclamazione della Volontà generale come suprema autorità della nazione: la ragione umana e la volontà popolare presero in quel momento il posto di Dio. Il *Contratto Sociale* di J. J. Rousseau divenne il catechismo della nuova "religione della ragione". Gli attributi del vecchio Dio vengono trasferiti al nuovo dio. In questo senso la volontà generale è la massima espressione della ragione universale, è il nuovo "dio". Di essa si dice che è "assoluta", "sacra", "inviolabile". Dai suoi sudditi essa esige non un puro riconoscimento legale, ma una piena e completa professione di fede, anche se borghese. [...] «Noi vediamo qui - nota Albert Camus - l'alba di una religione con i suoi martiri, i suoi asceti, i suoi santi. Per poter giudicare esattamente l'influenza che questo vangelo ha raggiunto, si deve avere un'idea del tono entusiastico della proclamazione del 1789». (Mondin, 1999, p. 86)

La religione dell'Umanità di Auguste Comte è ora possibile.

1.1.2 Secolarismo e società moderna

Come si è cercato di spiegare, la traiettoria filosofica ripercorsa fino a questo punto non è mera speculazione teorica avulsa dal contesto sociale dell'epoca. Secondo Max Scheler (1874-1928) queste concezioni sono in relazione con teorie e fenomeni tipicamente

moderni come la dottrina del libero scambio, il liberalismo politico e le realizzazioni scientifiche dell'ascendente classe borghese (Scheler, cit. in Morra, 1993, pp. 39-40). Il cristianesimo riformato ha importanti punti di contatto con questi processi nel disincantamento del mondo e nella formazione di una coscienza religiosa tutta interiore, e Max Weber individua alcune sue relazioni con la nascita del capitalismo in Occidente (Weber, 2012/1904-1905). La Rivoluzione Francese e la Dichiarazione di indipendenza americana emergono in questo stesso *milieu* culturale. Il processo tipicamente moderno in virtù del quale il baricentro dell'autorità morale si sposta da una fonte esterna, eteronoma, collettiva e soprannaturale, ad una interna, autonoma, individuale ed anche secolare, è riconosciuto da una varietà di osservatori:

(...) la civiltà nata dalla modernizzazione, fondata sulla industrializzazione e sulla urbanizzazione, ha assistito per la prima volta ad una espulsione del Divino dalla storia, della quale l'uomo soltanto si pretende Artefice. Filosofia della religione e sociologia della religione concordano in questa diagnosi: che il terzo uomo, il borghese lavoratore e faustiano, ha prodotto per la prima volta ha irreligione di massa; ha preteso di realizzare un *regnum hominis* del tutto sganciato dalla trascendenza religiosa; ha collegato il progresso individuale e sociale alla detronizzazione di Dio padre, in modo che l'uomo possa inventare i valori. Come si è espresso con radicalità Jean Paul Sartre: «l'uomo non è altro che ciò che si fa». L'ateismo non è un accidente della modernità – ne è una delle sue caratteristiche essenziali. (Morra, 1993, pp. 36-37)

L'ateismo di cui scrive Morra si esprime pienamente nelle filosofie del XIX secolo, ma le sue condizioni di possibilità si trovano nella esaltazione dei valori di autonomia e di critica razionale che attraversano il XVIII secolo, e di cui il deismo rappresenta una significativa espressione (Morra, 1993). Nel percorso qui delineato si vede anche il riflesso dell'emancipazione della borghesia dal potere religioso, che sfocerà nello Stato moderno secolarizzato (Filoramo, 2009). Più in generale, vi si trova il riflesso della sacralizzazione dell'individuo autonomo che ancora oggi rappresenta un tratto tipico della nostra cultura:

La scommessa seicentesca di Pascal, della ragione per la fede, è stata

sostituita nel Settecento da una scommessa sui termini del sacro. Dal mio punto di vista la cultura e la politica della modernità hanno scommesso tutto sulla possibilità di costruire un fondamento autorevole del sacro a partire da dettami non più trascendenti ma trascendentali. Abbiamo deciso di eludere ogni idea di verità rivelata da un Essere trascendente in favore di verità “autoevidenti”, che riteniamo riducibili alla ragione quanto i principi della geometria euclidea. [...] Abbiamo scommesso la nostra idea di sacro sulla fede nei diritti individuali razionalmente fondati, che costituiscono la “pietra di paragone con cui si distingue il bene dal male” e che partecipano di una “trascendente maestà”. L’appello alla ragione in quanto sacro costituisce ancora il fondamento delle attuali concezioni democratiche e liberali della cittadinanza, dell’ordine politico e dell’identità individuale. (Seligman, 2002, pp. 27-28)

Seligman non crede che “la scommessa della modernità” possa essere vinta. Ad ogni modo, così sembrano essere andate le cose. La religione, tra Seicento e Settecento, subisce una metamorfosi in virtù di un processo per il quale Dio, da un lato, viene esiliato dal cosmo naturale, e dall’altro, viene “rapito” dal recinto religioso in cui il clero lo custodiva per essere inglobato nella coscienza umana, come in una sorta di comunione costante che sacralizza l’individuo. Se il deismo non nega Dio, esso pone tuttavia le basi del successivo ateismo, e pertanto anche le basi della “de-religione”, ovvero della esautorazione delle istituzioni religiose dal loro ruolo di amministratrici uniche del sacro. La marginalizzazione delle istituzioni religiose sembra essersi accompagnata alla crescente disponibilità del sacro come materia simbolica disponibile nel mondo secolare, in una sorta, per così dire, di “liberalizzazione del sacro”. Almeno questo è quanto sembra di osservare, se solo si considera che in questo periodo storico vengono alla luce i culti rivoluzionari della Dea Ragione di Herbert e quello dell’Essere Supremo di Robespierre, per quanto volatili, così come la religione dell’Umanità di Comte, per quanto sociologicamente inconsistente; scintille religiose, per la verità, che subito si smorzano nell’aria, rivelandosi incapaci di accendere un sacro fuoco capace di illuminare la vita sociale se non per pochi individui e per pochi attimi. Tuttavia, in queste forme religiose e durante quegli anni trovano espressione fenomeni di grande consistenza sociale come la sacralizzazione della persona e della sua autonomia. Inoltre, la “sacralizzazione dell’immanente”, amministrata indipendentemente

dalle autorità religiose, assume successivamente forme sociologicamente rilevanti sotto forma di religioni politiche, che si manifestano in particolare nella prima metà del XX secolo, e di religioni civili, già annunciate da Rousseau e dalla Dichiarazione d'indipendenza americana.

La liberalizzazione del sacro dal monopolio dell'autorità religiosa sembra essere un tratto fenomenologicamente ancora più evidente nella nostra epoca, caratterizzata da una forte deistituzionalizzazione e privatizzazione della religione, che insieme ad un marcato individualismo e alla possibilità di accedere liberamente al patrimonio simbolico di religioni e culture differenti, pone i presupposti affinché gli individui stessi, e non solo le grandi istituzioni statali, affianchino e competano con le istituzioni religiose nella pratica di amministrazione del sacro.

Ma proseguiamo con ordine. Tra il XVII e XVIII secolo la figura di Dio viene, da un lato, esiliata ai confini di un cosmo dissacrato, e da un altro lato, inglobata all'interno della coscienza umana. In entrambi i casi l'uomo si emancipa, almeno in parte, dall'autorità del trascendente e da quella dell'istituzione religiosa che ne mediava il rapporto. La radicale eteronomia del sacro viene rimpiazzata dalla sua interiorizzazione, che consacra l'uomo e ne proclama l'autonomia. L'individuo si emancipa dall'autorità del clero, a cui Dio viene "rapito" per essere saldamente rinchiuso nella fortezza della coscienza individuale. Restando in metafora, ora vedremo che nel corso del XIX secolo Dio fuoriesce dalla coscienza umana in cui era stato rinchiuso; non per riaffermare la sua autorità, tuttavia, ma per essere identificato dall'uomo come una propria creazione. L'idea di Dio come creazione umana sancisce la sua vera morte: perlomeno a livello intellettuale, si afferma l'ateismo come negazione di Dio, che porta a maturazione il processo di indipendenza dell'uomo dall'istituzione religiosa.

1.1.3 Creazione di Dio

Da quanto si è detto si capisce l'affermazione secondo cui la modernità, come scrive Mondin, «nelle sue logiche ed estreme

conseguenze, non poteva non sfociare nel secolarismo e nell'ateismo», e quindi «non è un caso che tutti i maggiori esponenti della fase terminale della parabola della modernità siano atei» (Mondin, 1999, p. 78). Nel corso dell'Ottocento, infatti, una serie di influenti filosofi e scienziati definiscono Dio come creazione umana: per esempio Ludwig Feuerbach (1804-1872), Karl Marx (1818-1883), Friedrich Nietzsche (1844-1900), Sigmund Freud (1856-1939), e per quanto riguarda la sociologia, lo stesso Émile Durkheim (1858-1917). Tutti questi, e altri ancora, osservano che l'umanità, le classi sociali, la psiche dell'uomo o la società, sono la causa dell'idea di Dio. Con Feuerbach la teologia si trasforma in antropologia e l'antropologia in teologia. Dio viene considerato come proiezione umana, alienazione dell'uomo da sé stesso, per cui occorre «ritornare all'uomo, antropologizzando la religione e Dio attraverso la consapevolezza che si tratta di proiezioni umane. Negando Dio e la religione si afferma l'uomo. E dunque l'uomo si fa Dio, non il contrario. L'umanesimo diviene allora una forma di ateismo» (Cipriani, 2009, p. 34). Karl Marx riprende le tesi di Feuerbach aggiungendo che l'uomo alienato nella religione non è un uomo in astratto, ma determinato dalle relazioni sociali in cui è collocato. La religione sarebbe una proiezione illusoria che mistifica ideologicamente la realtà mantenendo nello stato di oppressione la classe sociale dominata. La critica della religione deve allora permettere all'uomo di liberarsi dalle catene delle illusioni e vedere finalmente la realtà per come essa è veramente (*idem*, pp. 35-38). Anche Nietzsche rappresenta la religione come illusione, sogno di un regno in cui svanirebbero le sofferenze terrene; vi si cullano i deboli, soggiogati e impotenti, mentre l'umanità aristocratica, forte e padrona di sé, ne fa ampiamente a meno. Per Freud è un'infantile ricerca di rassicurazione, tanto che la figura di Dio sarebbe la proiezione idealizzata della figura del padre: «Sappiamo già che la terribile impressione dell'impotenza infantile ha suscitato il bisogno di protezione – protezione attraverso l'amore – che il padre ha soddisfatto; il riconoscimento della continuazione di questa impotenza per tutta la vita ha causato l'aggrapparsi all'esistenza di un padre – però ora più potente» (Freud, 2010/1927, p. 45). La religione non manca di una sua funzione sociale, perché

ponendo freno a caotici desideri egoistici permette lo sviluppo della civiltà, tuttavia impedisce all'uomo di raggiungere una condizione pienamente adulta. Ne avrebbero bisogno soprattutto le masse incolte, perché altrimenti crederebbero che tutto è concesso e farebbero precipitare la società nel caos; gli uomini colti e d'intelletto, veri portatori di civiltà, non necessiterebbero di freni religiosi per accedere ad un comportamento pienamente responsabile. Come si vede, in tutti questi casi la religione e Dio vengono rappresentati come costruzioni umane che assolvono funzioni umane, e non come fenomeni soprannaturali che esprimono verità trascendenti. Dio è una produzione umana totalmente immanente.

In ambito sociologico, la demistificazione di Dio come creazione umana è portata a compimento da Émile Durkheim. I suoi studi in materia di sociologia della religione trovano coronazione nella nota opera *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Durkheim, 2005/1912). Nel contesto di un dibattito scientifico che ha vivamente animato lo scenario antropologico e sociologico dell'epoca (Pignato, 2001), Durkheim sviluppa la comprensione della religione come realtà sociale per origine, funzione e contenuti. Secondo il padre francese della sociologia, durante il rito collettivo si determina uno stato di "effervescenza collettiva" da cui scaturisce l'originario senso del sacro. Il sacro è la sensazione di un potere soverchiante l'individuo da cui questi si sente sopraffatto e da cui capisce di dipendere; esso non origina da un essere soprannaturale, ma dalla società stessa. Nella totalità rappresentata del gruppo ritualmente riunito, l'individuo sperimenta l'estasi in cui si trascende, non in Dio, ma nella collettività. Gli uomini, non capendo che l'origine di queste sensazioni è da ricercarsi nell'eccitazione emotiva e delle facoltà intellettuali provocata dal rituale, la attribuiscono a realtà esterne, che così assumono carattere sacro. Dio, pertanto, è una rappresentazione simbolica della società. Le proprietà dell'uno sembrano essere in effetti del tutto analoghe a quelle dell'altra: come Dio possiede autorità superiore agli individui, così la possiede la società; così come gli individui si elevano spiritualmente in Dio, così fanno grazie alla società e alla sua cultura. Dio è la società, la società è Dio: «tra Dio e la società occorre scegliere. Dal mio punto di vista, questa scelta mi

lascia affatto indifferente, perché nella divinità vedo soltanto la società trasfigurata e pensata simbolicamente» (Durkheim in *Sociologia e filosofia*, cit. in Rosati, 2002, p. 81).

Nella sociologia durkheimiana ricompare quella stessa relativizzazione delle credenze religiose che era caratteristica della riflessione illuminista sulla religione naturale, ma ancora più radicalizzata, perché svanisce ogni contenuto morale originario a favore di un sacro caratterizzato unicamente come espressione della potenza morale della società. Il contenuto del sacro è originariamente indeterminato: il sacro è pura potenza senza contenuto, esso è, di per sé, vuoto. Tuttavia, come la religione naturale rappresenta il nucleo comune che ciascuna religione storica riveste dei propri simboli, così il sacro, prodotto dal rito collettivo, rappresenta ora quel nucleo, non più naturale ma sociale; ma non c'è più alcun contenuto autentico da scoprire mediante la ragione e che le religioni storiche mistificherebbero mediante simboli religiosi contingenti: si trova solo una pura forma antropologica proiettata su realtà esterne che acquisiscono valore simbolico sacrale. Se il sacro è un fenomeno universale e con funzioni sociali universali, ogni suo contenuto è, fin dall'origine, storicamente e socialmente relativo. La costanza del sacro al variare dei contenuti che esso assume compare fin dalla definizione durkheimiana di religione come «sistema solidale di credenze e di pratiche relative a cose sacre, cioè separate, interdette, le quali uniscono in un'unica comunità morale, chiamata chiesa, tutti coloro che vi aderiscono» (Durkheim, 2005/1912, p. 97). Nella totale indifferenza rispetto ai contenuti delle "cose sacre", terminologia intenzionalmente vaga che non rimanda ad alcun referente concreto, risalta immediatamente la relatività delle formazioni religiose e la dimensione puramente formale del sacro, i cui contenuti possono variare a seconda dei contesti culturali e sociali.

A differenza delle teorie filosofiche sviluppate nei secoli precedenti, ci troviamo ora di fronte a teorie scientifiche della religione. La variabilità delle forme religiose non può essere empiricamente negata. Ciò nonostante, nell'evidente sintonia con il pensiero illuminista, che mirava anche alla delegittimazione delle religioni storiche, traspare l'intrinseca portata dissacrante della

riflessione scientifica in materia. Si tratta di una caratteristica propria dell'approccio scientifico stesso, se è vero che esso applica la critica della ragione a ciò che, in quanto sacro, dovrebbe essere protetto da ogni critica. Inoltre, ai tempi di Durkheim, così come a quelli di Comte, tale aspetto dissacrante era associato all'idea che la funzione religiosa di creazione e conservazione dell'ordine sociale potesse essere svolta dalla sociologia stessa. Questa avrebbe saputo analizzare la realtà sociale con rigore scientifico, individuandone i problemi e prospettando le soluzioni (cfr. Wilson, 1996/1982, pp. 11-39).

Come per Rousseau e Comte, anche in Durkheim la funzione coesiva della religione è essenziale. Ma è una forza coesiva volta a legare l'uomo all'uomo nella dimensione orizzontale del sociale, come nella religione civile di Rousseau, piuttosto che gli uomini a Dio o la dimensione terrena a quella soprannaturale:

Quale differenza essenziale c'è tra un'assemblea di cristiani che celebrano le principali date della vita di Cristo, o di ebrei che festeggiano l'uscita dall'Egitto o la promulgazione del decalogo, e una riunione di cittadini che commemora l'istituzione di una nuova carta morale o qualche grande avvenimento della vita nazionale? (Durkheim, 2005/1912, pp. 490-491)

Per Durkheim, la religione è anzitutto una fenomenologia composta da credenze, riti e cose sacre. I contenuti specifici, i simboli contingenti del pensiero religioso sono indifferenti e variabili, sia pure sempre sacri per coloro che li credono tali. La religione è anche un'istituzione sociale fondamentale per le funzioni che essa svolge. Tuttavia, queste funzioni, nel corso della modernizzazione vengono gradualmente assunte da nuove istituzioni sociali. Per esempio, la funzione di rendere comprensibile l'ordine della realtà, un tempo esercitato dalla cosmologia religiosa, viene sempre più assorbito dalla scienza (Durkheim, 1912). Ciò nonostante, Durkheim ritiene che la religione possieda qualcosa di destinato a sopravvivere anche nelle società più moderne:

Nella religione c'è quindi qualcosa di eterno che è destinato a sopravvivere a tutti i simboli particolari di cui il pensiero religioso si è successivamente circondato. Non può esserci società che non senta il bisogno di conservare e rinsaldare, a intervalli regolari, i sentimenti collettivi e le idee collettive che

costituiscono la sua unità e la sua personalità. Orbene, questo rinnovamento morale non può essere ottenuto che per mezzo di riunioni, di assemblee, di congregazioni in cui gli individui, strettamente riuniti tra loro, riaffermino in comune i loro sentimenti comuni; da ciò derivano cerimonie che, per il loro oggetto, per i risultati che producono, per i procedimenti impiegati, non differiscono per natura dalle cerimonie propriamente religiose. (Durkheim, 2005/1912, pp. 490-491)

Se il rito collettivo è destinato a sopravvivere, allora anche il sacro non verrà mai meno. Il rito collettivo, infatti, crea il sacro. Ma il sacro è anche un'entità mobile che può posarsi su realtà diverse da quelle tradizionalmente religiose. Come già detto, nella società moderna si posa, in particolare, su realtà immanenti, secolari, che si trovano al di fuori dei tradizionali confini delle istituzioni religiose. Tra le realtà secolari sacralizzate nella modernità, osserva Durkheim, un particolare significato sacrale è attribuito alla persona umana, che in quanto essere sociale porta in sé un frammento della sacralità della società stessa (Durkheim, 1977/1898, 2005/1912). Questo processo di sacralizzazione del secolare trova una vivida formulazione in quanto scrivono Marcel Mauss e Henri Hubert: «Si les dieux chacun à leur heure sortent du temple et deviennent profanes, nous voyons, par contre des choses humaines, mais sociales, la patrie, la propriété, le travail, la personne humaine y entrer l'une après l'autre»³ (Hubert & Mauss, 1908, p. 178).

La sociologia durkheimiana, nel suo essere riflessione intellettuale applicata ai fenomeni sociali empirici, ben esprime il collegamento tra il livello intellettuale dei processi di laicizzazione, da un lato, e quello empirico della marginalizzazione della religione e della consacrazione del secolare, dall'altro, mostrando come questi due processi procedano in parallelo.

Mantenendo ancora un momento il focus dell'attenzione sul livello intellettuale di questi processi, non si deve pensare che la laicizzazione del pensiero filosofico e scientifico sulla religione abbia attraversato la modernità incontrastata. Pochi anni dopo l'uscita de *Le forme*

³ «Man mano che gli dèi, ciascuno alla sua ora, escono dal tempio e diventano profani, noi, al contrario, vediamo entrarvi, in successione, una serie di cose umane ma sociali: la proprietà, il lavoro, la persona umana».

elementari della vita religiosa, il teologo e fenomenologo Rudolf Otto (1869-1937) tenta di recuperare l'assoluta trascendenza del sacro nella sua influente opera *Das Heilige*. Otto resta, in realtà, all'interno dei confini di una definizione tipicamente moderna del sacro, ovvero all'interno della parabola dell'interiorizzazione del sacro che ha trovato espressione sia nel cristianesimo riformato, che lui stesso segue come teologo luterano, sia nel deismo illuminista. Otto, infatti, definisce il sacro come un fatto di coscienza. Tuttavia, se anche delinea una definizione di sacro come fenomeno della coscienza umana, egli afferma allo stesso tempo che tale fenomeno non può essere determinato da nessuna causa contingente, sia essa appartenente al regno dei fenomeni propriamente naturali, oppure a quella dei fenomeni psicologici e sociali. La categoria del sacro si manifesterebbe sullo schermo della coscienza su stimolo di fenomeni esterni, questo è vero, ma è irriducibile a questi. Il senso del sacro sarebbe sperimentabile dall'uomo soltanto in quanto egli è predisposto, per sua natura, a sperimentarlo, in virtù di una «predisposizione mentale unica di tal genere, definitivamente difforme da ogni facoltà naturale» (Otto, 2009/1936, p. 30). Si capisce che in questo modo viene rifiutato ogni determinismo, sociale, psicologico o naturale, che fa del sacro una creazione puramente umana ed un oggetto naturale, assoggettabile al pensiero scientifico. L'uomo non crea nulla, secondo Otto, ma sperimenta una possibilità che gli è concessa. Rudolf Otto, in un certo qual modo, sembra quasi voler riaprire la porta alla possibilità che il sacro sia una categoria a cui "il cuore dell'uomo" è predisposto per volontà divina, una porta che era stata chiusa a doppia mandata dagli studiosi visti fino a questo punto. Sebbene questa tesi non venga espressa esplicitamente da Otto, ed il suo lavoro venga sviluppato nell'ambito della fenomenologia di Edmund Husserl e non in chiave teologica, essa appare, se non sottesa alla sua argomentazione, quantomeno una sua conseguenza logicamente plausibile. Sulla base di argomentazioni come quelle di Durkheim e degli altri "maestri del sospetto", al contrario, una simile ipotesi sarebbe difficilmente immaginabile.

1.2 Secolarizzazione della società

Durante l'età moderna si è assistito alla dissacrazione del cosmo, da un lato, e all'interiorizzazione del sacro nella ragione umana, dall'altro, entrambi accompagnati dalla delegittimazione della religione nel suo ruolo di mediatrice tra trascendenza e immanenza. L'istituzione religiosa viene altresì perdendo il suo ruolo di amministratrice unica del sacro, finendo per essere affiancata, se non sostituita, dall'individuo, consacrato dai valori moderni di autonomia, e dallo Stato, che quei valori esprime e garantisce. Si è mostrato questo processo prevalentemente a livello intellettuale, osservando, prima, il disincantamento della natura, ridotta a meccanismo senz'anima, e seguendo, poi, la traiettoria che va dal teismo al deismo per giungere infine all'ateismo, così come si è articolata tra XVIII e XIX secolo. In questo periodo Comte crea la sua religione dell'Umanità e, poco dopo, Durkheim elabora la sua teoria della religione. Entrambi partecipano a questa traiettoria intellettuale laicizzante ma sono anche osservatori consapevoli dei cambiamenti empirici della società e della religione, che andava perdendo il ruolo centrale che aveva avuto nelle società premoderne. La parabola della decadenza del ruolo della religione nella struttura sociale si accompagna in parallelo alla parabola intellettuale seguita fino a questo momento, e si può descrivere prendendo come punto di riferimento la constatazione sociologica del passaggio dalla comunità alla società. Si descriverà ora questo passaggio mostrando i suoi effetti sulla sfera del religioso, ma sottolineando che la generale riduzione di significatività della religione a livello socio-strutturale non determina la scomparsa della religione e del sacro. Anzi, facendo riferimento alle religioni politiche dei totalitarismi novecenteschi e alle religioni civili dei regimi democratici, si mostrerà che il sacro ricompare, anzitutto, nella sfera politica da cui la religione era stata scacciata, ma pur sempre in una forma secolare e indipendente dalle istituzioni religiose tradizionali. Crollate, successivamente, anche queste ideologie di carattere politico e sacrale, si troverà ancora spazio per la religione nel panorama pluralista, razionale e tecnocratico della società tardo-moderna, ma per lo più nella sfera privata.

1.2.1 Dalla comunità alla società

Nel corso della modernità l'uomo si rende indipendente dal soprannaturale nella riflessione filosofica e in quella scientifica, e vanno al contempo manifestandosi i primi segnali di un rinnovato ordine politico e sociale basato sull'autonomia del governo e dell'individuo. La società diventa più complessa e si aprono via via maggiori spazi di indipendenza personale da quella che Durkheim definisce "coscienza collettiva", la quale rappresenta il contesto comunitario in cui il sacro tradizionalmente si esprime (Seligman, 2002).

In questo contesto dinamico, il cambiamento del ruolo della religione nella struttura sociale si può cogliere attraverso l'immagine della sua marginalizzazione progressiva. Alla comunità premoderna la religione forniva una cosmologia sacra capace di includere l'intero mondo sociale in un ordine trascendente e immutabile, un universo simbolico che racchiudeva la realtà, nel suo complesso, sotto una "sacra volta" che le garantiva una legittimazione totale (Berger, Luckmann, 1969/1966, Berger, 2001/1967). Mircea Eliade scrive che nelle società più antiche le azioni umane erano considerate significative in quanto svolte secondo tradizione: l'*homo religiosus* ripeteva nei suoi gesti quanto riteneva essere stato prescritto dagli dèi o dagli uomini che avevano fondato la società in un passato mitico (Eliade, 2009/1957). Numerosi studiosi concordano sul fatto che la religione porta a considerare quella costruzione relativamente arbitraria che è la realtà sociale come una realtà ontologicamente fondata, rinsaldando così le norme morali che regolano il comportamento sociale in modo che si integri con le richieste della vita collettiva (Berger, Luckmann, 1969/1966; Geertz, 1957). Nel corso della modernità, questa centralità della religione va poco a poco svanendo.

Tale centralità, secondo Durkheim, era dovuta al fatto che la religione svolgeva tutte le funzioni necessarie a garantire la vita sociale. Essa sarebbe stata inizialmente la sola istituzione: la sfera del sociale coincideva con quella del religioso, la cui giurisdizione pervadeva ogni settore della società. Tuttavia, evolvendosi, la società è

andata via via facendosi più complessa. Dal nucleo religioso originario sono così andate distaccandosi e specializzandosi tutta un'altra serie di istituzioni dedicate allo svolgimento di specifiche funzioni sociali. Se la sfera religiosa e quella sociale inizialmente coincidono, successivamente le diverse funzioni, come per esempio quelle politiche, economiche e scientifiche, acquisiscono una propria autonomia e specificità. La sfera religiosa, di conseguenza, perde progressivamente il suo carattere di centro di coordinazione della vita sociale, e viene anzi espulsa dalle nuove aree istituzionali mano a mano che queste assumono una loro indipendenza, sviluppando logiche di funzionamento e ideologie proprie (Luckmann, 1969/1967). Questo processo porta inevitabilmente alla dissoluzione del cosmo sacro quale universo simbolico unitario e onnicomprensivo (Berger, 2011/1967). È questo, appunto, il processo indicato con il termine di "secolarizzazione societaria" (Dobbelaere, 2004/1981), che avviene per progressiva differenziazione e specializzazione funzionale, e che secondo Talcott Parsons (1902-1979) accompagnerebbe un processo evolutivo della società che ne garantirebbe un più efficace funzionamento (*idem*, p. 30). Bryan Wilson, coerentemente a questa prospettiva, riconduce la secolarizzazione al processo fondamentale della *societarizzazione*, ovvero al passaggio dalla comunità alla società, dalla *Gemeinschaft* alla *Gesellschaft*:

(...) la religione trae origini e forza dalle relazioni locali, comunitarie e perduranti di un gruppo relativamente stabile. [...] I suoi devoti vengono serviti come persone nella loro integralità, non come esecutori di un ruolo; e, alla stessa stregua, la fede richiede loro un serio impegno personale. Il corso dello sviluppo sociale che in tempi recenti ha reso la società, e non la comunità, il luogo principale ove si svolge la vita dell'individuo, ha privato la religione della sua antica funzione di conservazione dell'ordine sociale e fonte di conoscenza sociale. Certo la religione non scompare (...) ma mentre un tempo (...) era parte integrante della vita comunitaria, nella società moderna essa opera solamente negli interstizi del sistema. (Wilson, 1996/1982, pp. 183-184)

La religione era dunque «l'ideologia della comunità», ma da quando la comunità ha lasciato il posto alla società, questa ideologia non serve più (*idem*, p. 188). I doveri individuali connessi ai ruoli sociali non sono più motivati da doveri morali di tipo comunitario né

sono legittimati ricorrendo ad ingiunzioni religiose, ma sono connessi a un calcolo costi/benefici ed alle esigenze di una struttura razionale che stabilisce competenze, coordina i ruoli, calcola ricompense e misura i tempi. In generale, le funzioni «un tempo svolte dalla religione, hanno visto diminuire la loro significatività poiché il coinvolgimento e i legami umani hanno cessato di essere principalmente locali e comunitari» (*idem*, p. 189).

La secolarizzazione strutturale è di grande rilevanza perché esprime la perdita di significatività della religione a livello della struttura sociale, tuttavia non dice nulla rispetto alla permanenza o meno di una coscienza religiosa a livello individuale. Prima di affrontare anche questo aspetto della secolarizzazione, si vuole però presentare il fenomeno delle religioni politiche, perché ben si presta a rappresentare come il sacro non sia stato eliminato dalla società, sebbene i processi di societarizzazione lo abbiano gradualmente scalzato dalla sua tradizionale centralità. Nelle religioni politiche, e in quelle civili, la dimensione sacrale si manifesta proprio al cuore politico della società secolare, acquisendo dunque una nuova centralità. Sebbene queste forme di comunitarismo primordiale (Seligman, 2002) possano essere considerate come controreazioni ai processi tipici della modernità, che puntano piuttosto verso l'individualizzazione che verso il comunitarismo, esse conservano i tratti tipicamente moderni della sacralizzazione del secolare, esercitata in maniera indipendente rispetto alla sfera religiosa.

1.2.2 Sacralizzazione della politica

Si è visto come la modernità abbia seguito una traiettoria secolarizzante, affermando l'individuo autonomo e privando la religione della sua precedente centralità strutturale. Ciò nonostante, nella prima metà del Novecento non si è assistito all'apoteosi della libertà individuale ma al parossismo comunitarista. Sembra davvero che «Il mondo privo di centro prodotto dalla secolarizzazione radicale (...) ha prodotto la propria nemesi nella forma di una religiosità che spesso assume le vesti del fondamentalismo» (Seligman, 2000, p. 27).

Tra queste nemesi si possono annoverare i totalitarismi novecenteschi, sistemi politici che dominano la vita individuale sotto l'onnicomprendente abbraccio normativo dello Stato e che si fondano su una «definizione primordiale, razziale, territoriale, parentale o tribale dell'identità collettiva» (*idem*, p. 86).

Le fenomenologie totalitarie della prima metà del XX secolo hanno riproposto formule sacrali in un contesto politico. Si tratta di fenomeni che ricadono sotto la definizione di religione, se solo si considera che essi sono contraddistinti da dogmi, miti, rituali e simbolismi, e hanno mirato alla realizzazione di un'umanità e di una società perfette. Il comunismo sovietico, il nazismo tedesco e il fascismo italiano sono sistemi politici ed ideologici magnetizzati da *Führer* altamente carismatici che si pongono come modelli esemplari di comportamento per le masse, le quali, riconoscendo in essi il proprio ideale, se ne rendono dipendenti così come i fedeli si rendono dipendenti dal proprio *leader* religioso (Freud, 1995/1921). Si tratta di veri e propri "messia" che indicano una meta ideale da raggiungere, meta che non è collocata in un aldilà trascendente, ma in un punto futuro della storia terrena (Bollas, 1979). Raymond Aron propone il termine "religioni secolari" per indicare queste dottrine politiche (Aron, 2004/1944).

Emilio Gentile, storico che ha approfondito la dimensione religiosa del fascismo (Gentile, 2001/1993), osserva che i totalitarismi sono una delle espressioni particolari del più generale fenomeno della sacralizzazione della politica, che corrisponde al manifestarsi di una dimensione religiosa all'interno della sfera politica stessa. La politica viene sacralizzata quando viene conferito uno status sacro a entità terrene come la Nazione, lo Stato, l'umanità, la società, la razza, la classe sociale, la rivoluzione e così via, rendendole in tal modo principi assoluti, appunto sacri, della vita sociale, nonché la principale fonte dei valori della vita politica e individuale. Queste entità diventano allora oggetto di venerazione e dedizione tali da sfociare persino nel sacrificio della vita stessa. La sacralizzazione della politica si può esprimere sotto forma sia di regimi totalitari, sia di regimi democratici. Nel primo caso si parla di "religioni politiche", nel secondo caso di "religioni civili". La loro principale differenza è che

le religioni politiche sacralizzano specifiche ideologie e movimenti politici che non accettano la coesistenza con altri, santificano la violenza e la lotta contro i “nemici della fede”, negano ogni autonomia individuale e prediligono la dimensione collettiva della vita sociale; al contrario, le “religion civili”, se pure sacralizzano entità politiche secolari, non sono legate né a specifiche ideologie né a specifici movimenti politici, riconoscono l'autonomia dell'individuo, sono pacifiche nelle loro forme di propaganda e permettono la libera partecipazione alle loro liturgie (Gentile, 2000).

Si potrebbe dire che le religioni civili, fondate sui principi di autonomia e universalismo dei diritti, sono espressioni “sane” del progetto della modernità, mentre quelle politiche ne rappresentano la deviazione patologica. Mentre le religioni politiche si pongono in opposizione alla concezione moderna di individuo libero ed autonomo, le religioni civili rinviano alla visione di Rousseau e trovano una loro esemplificazione nella *civil religion* americana studiata da Robert Bellah (Bellah, 1967). Allo stesso tempo, coerentemente a quanto delineato fino a questo punto in riferimento alla metamorfosi della religione, Gentile osserva che la sacralizzazione della politica, in generale, è un fenomeno tipicamente moderno, che ha luogo soltanto dopo che la sfera politica si è potuta assicurare una propria autonomia dalle tradizionali istituzioni religiose mediante la secolarizzazione della cultura e dello Stato. Secolarizzazione del potere politico, dunque, non significa epurazione del sacro dalla sfera politica. Bisogna infatti tracciare una distinzione tra sacro, da un lato, e istituzione religiosa, dall'altro: se da sempre, come osserva lo storico delle religioni Giovanni Filoramo, il potere cerca nel sacro una fonte di legittimazione, una *auctoritas* capace di legittimare la sua concreta *potestas* così che non possa essere contestato dagli uomini, non sempre esso si affida all'istituzione religiosa per vedersi riconosciuta tale legittimazione. Il sacro, da questa prospettiva, fonda il potere, ma varia il potere attribuito all'istituzione religiosa nel consacrare la sfera politica. L'istituzione religiosa è indispensabile al potere politico solo se essa è riconosciuta come amministratrice del sacro, così che i suoi sacerdoti rivestano legittimamente il ruolo di mediatori tra sfera secolare e sacrale, ma in epoca moderna, come si è detto, proprio

questa funzione viene sottratta all'istituzione religiosa: «le due forme di sacralizzazione della politica mettono a fuoco il processo generale inaugurato in epoca moderna dal costituirsi di uno Stato sovrano e assoluto, che cerca in se stesso il fondamento della propria autorità, finendo per trovarlo in una sorta di auto-sacralizzazione» (Filoramo, 2009, p. 153).

Ancora una volta, quindi, si osserva il processo tipicamente moderno attraverso cui il monopolio del sacro viene sottratto alla sfera religiosa, e la sacralizzazione del trascendente viene sostituita, o almeno affiancata, da quella dell'immanente, operata da agenzie non religiose come l'individuo e lo Stato.

1.2.3 Liberalizzazione del sacro

Come si è visto, sebbene le tradizionali istituzioni religiose non siano scomparse, la loro rilevanza per l'organizzazione societaria si è alquanto ridimensionata in seguito alla differenziazione istituzionale; sono andati poi svanendo i miti che hanno guidato la modernità fornendole un orizzonte di senso (Lyotard, 1994/1979), così come le ideologie politiche che nella prima metà del Novecento avevano assunto forme religiose. Come anticipato, tuttavia, la secolarizzazione societaria non dice nulla, direttamente, del grado di religiosità delle persone, e se la storia del pensiero moderno è caratterizzata dalla laicizzazione del pensiero, questa ha tuttavia per soggetto le classi sociali colte. Chiaramente, non tutte erano tali. La situazione è oggi cambiata:

(...) [se] nel secolo scorso la secolarizzazione riguardava soltanto le classi superiori, ricche e colte (quelle che studiavano la filosofia e pertanto lasciavano la religione alle classi subalterne come una morale imperfetta), il nostro secolo ha assistito alla secolarizzazione delle masse. La non-credenza ha sostituito la primitiva credenza ed ha prodotto un agnosticismo o indifferentismo di massa, evidente dapprima nelle tecnopoli anonime, ma diffusosi poi a tutta la popolazione, anche a quella rurale, attraverso l'estensione dell'istruzione e la fruizione dei mass-media. (Morra, 1993, p. 53)

In altri termini, il processo di laicizzazione del pensiero filosofico e

scientifico si è in un certo qual modo diffuso tra più ampi strati della popolazione, nella forma di quella che si può definire come secolarizzazione individuale (Dobbelaere, 2004/1981). Si può osservare, per esempio, la mancata integrazione «tra le norme della comunità religiosa – nel campo delle credenze, dei rituali e dell’etica – e la conoscenza, le attitudini e la condotta dei loro membri» (*idem*, p. 17, trad. mia). La flessione nella partecipazione alle cerimonie religiose rappresenta un indicatore di secolarizzazione a livello individuale, così come lo rappresentano quei comportamenti esplicitamente contrari alla dottrina che, talvolta, sono mantenuti senza che per questo gli individui cessino di riconoscersi, per lo meno verbalmente, in una specifica confessione: una modalità particolarmente moderna, questa, di creare una religione personale, se si pensa che, in questo caso, l’individuo si attribuisce implicitamente l’autorità di selezionare e trattenere, dal più complesso sistema dottrinale ufficiale, solo quanto ritiene corretto secondo il proprio giudizio o secondo le proprie più consolidate abitudini quotidiane. Quest’ultimo esempio mostra che l’individuo può percorrere strade che rischiano di separarsi sempre più dai sentieri prescritti dalle istituzioni religiose. Se così stanno le cose, allora queste ultime possono cercare di adattarsi ai percorsi dei loro fedeli, che rischiano di essere sempre meno, attraverso un processo di “secolarizzazione interna” (*idem*, pp. 35-38), ossia cercando di adattare i propri valori e le proprie modalità di comunicazione in modo da mantenerli in sintonia con il sistema di significati che orientano concretamente gli individui nella loro vita quotidiana; in caso contrario, il sistema religioso istituzionalizzato si mantiene inflessibile, ma la vita degli individui prosegue su altri sentieri, con la conseguenza che aumenta sempre più la distanza che separa la religione dalla vita quotidiana degli individui (Luckmann, 1969/1967).

Nel contesto contemporaneo, le istituzioni religiose rischiano di perdere rilevanza e plausibilità, ovvero rischiano di diventare sempre meno utili e credibili. L’attuale *milieu* culturale rappresenta, in linea di principio, un contesto inospitale per le tradizionali formazioni religiose, in quanto i valori dominanti non sono facilmente integrabili con quelli della tradizione (cfr. anche Wilson, 1996/1982, pp. 150-

156). Si pensi, per esempio, alla scienza. Essa esprime pienamente la libertà di pensiero e di critica, esalta la ragione procedurale ed impersonale come strumento per raggiungere una verità intersoggettivamente valida ed indipendente dalle particolarità soggettive. I risultati scientifici oggi godono di una plausibilità che difficilmente può essere eguagliata da una verità che chiede di essere accettare per fede. Non è un caso se molti nuovi movimenti religiosi – si veda tra tutti Scientology – ricorrono così spesso ad una legittimazione di tipo scientifico, seppure, come è chiaro, non di vera scienza si tratti. La stessa Chiesa cattolica non ignora il valore della scienza nel moderno immaginario collettivo. La “Misericordina” che Papa Francesco ha pubblicizzato dalla finestra di San Pietro alla fine del 2013, una scatoletta contenente un rosario e un santino, ha l’aspetto di un medicinale. Essa viene definita dal Papa come “una medicina per l’anima”. Sulla scatola si trova raffigurata un’icona tradizionale del cristianesimo, ovvero il cuore, che rinvia al Sacro Cuore di Gesù, ma l’aspetto notevole è che questo cuore, sopra cui si trova la classica iconografia della corona di spine, è riprodotto con fedeltà anatomica sullo sfondo di un tracciato cardiaco. L’antropologo Ugo Fabietti osserva che «acquistando una scatola di Misericordina il fedele concretizza, nella forma di un una normale scatola di medicinali, la visione di un’immagine nota perché antica, ma riproposta secondo i crismi della scienza moderna. [...] il credente porta con sé un’immagine ormai largamente radicata nel suo mondo esperienziale (l’immagine del cuore scientificamente riprodotta) ma che gli consente al tempo stesso di accedere ad altre verità, trascendenti e “più alte”, mentre la confezione rientra in un universo a lui familiare, quello del consumo dei medicinali che è abituato ad acquistare in farmacia» (Fabietti, 2014, pp. 211-212). L’aspetto della Misericordina può essere considerato sintomatico del fondamentale potere di legittimazione assunto dalla scienza. Oggi, a meno di non poter contare su un grande carisma, persuadere ad accettare una verità rivelata è più difficile che convincere che delle “tecniche” rituali funzionano davvero, specialmente perché a queste non si chiede di credere ciecamente, ma solo di procedere ad un tentativo sperimentale in prima persona, per così comprendere, in

piena autonomia e libertà dai condizionamenti (o almeno così viene fatto intendere) che la “tecnica” funziona. La verità di fede, nell’odierno contesto culturale, è per definizione relativa, mentre quella scientifica è oggettiva. La prima chiede di rinunciare al senso critico, sacro all’individuo, mentre la seconda si sottopone al suo vaglio. La scienza è in sintonia con l’*ethos* moderno più di quanto lo sia la fede. Questa situazione rappresenta la coda di un lungo processo, come si è visto.

Il contesto moderno è inospitale per le visioni religiose del mondo anche a causa del suo elevato pluralismo. Poiché è impossibile una socializzazione sufficientemente omogenea, non può esistere un unico cosmo sacro e una singola, coerente definizione della realtà. Vengono così a mancare le condizioni strutturali necessarie affinché una definizione della realtà mantenga la propria plausibilità (Berger, Luckmann, 1969/1966). Come osserva Berger: «The plausibility structures lose massivity because they can no longer enlist the society as a whole to serve for the purpose of social confirmation. Put simply, there are always “all those others” that refuse to confirm the religious world in question» (Berger, 2011/1967, p. 140). In un tale contesto, la perdita di plausibilità delle visioni religiose del mondo avviene secondo una logica di relativizzazione analoga a quella che si era vista in atto nel deismo illuminista, con la differenza che allora esisteva una verità fondamentale rispetto a cui tutte le altre erano relative, ovvero la verità della religione naturale, mentre oggi le alternative sono tendenzialmente tutte relative le une rispetto alle altre. Chiaramente, la compresenza di più confessioni religiose e di valori sacri alternativi tra loro potrebbe anche produrre la radicalizzazione delle posizioni, una chiusura settaria o dar vita a conflittualità sociale (Righetti, 2016b), ma si tratta di reazioni difensive che dimostrano proprio che la tendenza di base, oggi, resta quella per cui le visioni religiose del mondo si trovano in un contesto sostanzialmente inospitale. Comunque, anche laddove un cosmo sacro venga mantenuto a discapito di tutto, esso non è più una “sacra volta” che avvolge l’intero mondo sociale, come nelle società premoderne, ma piuttosto un “sacro ombrello” che il singolo, o piccoli gruppi, tengono sopra di sé per soddisfare i propri bisogni di significati ultimi:

We would like to suggest (...) that in modern world, religion does survive and can thrive, not in the form of “sacred canopies”, but rather in the form of “sacred umbrellas”. Canopies are expansive, immobile, and held up by props beyond the reach of those covered. Umbrellas, on the other hand, are small, handheld, and portable – like the faith-sustaining religious worlds that modern people construct for themselves. We suggest that, as the old, overarching sacred canopies split apart and their ripped pieces of fabric fell toward the ground, many innovative religious actors caught those falling pieces of cloth in the air and, with more than a little ingenuity, remanufactured them into umbrellas. In the pluralistic, modern world, people don’t need macro-encompassing sacred cosmoses to maintain their religious beliefs. They only need “sacred umbrellas”, small, portable, accessible relational worlds – religious reference groups – “under” which their beliefs can make complete sense. (Smith & Emerson, 1988, p. 106)

Nella società contemporanea questi “ombrelli sacri” spuntano dalla grigia e impersonale coltre burocratica della vita quotidiana. C’è una certa convergenza tra gli studiosi, infatti, nel riconoscere che gli individui conservano un certo bisogno di sacro, nonostante vivano in una società razionalizzata e tecnologica, e possano orientare il proprio comportamento quotidiano secondo un calcolo dei benefici utilitari, piuttosto che secondo quello dei benefici spirituali. Questa convinzione è presente anche in chi sostiene la tesi della secolarizzazione sociale. Bryan Wilson, per esempio, scrive che l’individuo, «malgrado i benefici di vivere in una società efficiente (...) in un modo o nell’altro non è completamente soddisfatto dell’organizzazione sociale razionale»:

Le contingenze della vita umana talvolta spingono la gente a porre domande fondamentali sul significato e sugli obiettivi e più spesso a cercare appoggio, consolazioni e sostegni per il proprio impegno e buona volontà. A questo punto, quindi, potrebbe esserci posto per la religione. In sé, questo suggerisce un ruolo alquanto privato, una religione funzionante per gli individui. Ma gli individui insieme creano dei gruppi e i gruppi possono diventare movimenti in cui il senso di un più ampio scopo comune e l’impegno verso una filosofia di vita più sostanziale possono diventare il legame principale per un gran numero di persone. [...] Oltre a ciò, l’associarsi di gente con aspirazioni simili e di persone interessate a cercare più ampie soddisfazioni e a formare una comunità d’amore che trascende del tutto l’effettiva neutralità impersonale del sistema sociale, può

accrescere il valore di una visione religiosa del mondo. Questo interesse essenziale, questa ricerca di valori positivi deve, quasi per definizione, essere religiosa in quanto deve richiamare qualcosa che trascende l'esperienza quotidiana degli uomini. (Wilson, 1996/1982, pp. 63-64)

Nella società contemporanea si possono trovare molte comunità religiose. Non si tratta solo di sette esplicitamente religiose, ma anche di gruppi e movimenti sociali “quasi-religiosi”, impegnati in attività solo apparentemente profane, ma che ad una più ravvicinata osservazione si possono vedere aderire a valori sacri attorno a cui formano comunità capaci di fornire loro una fede e un orizzonte di senso entro cui collocare la propria esistenza. Sono esempi di questi gruppi, per citare solo qualche caso, alcuni movimenti animalisti (Jamison, Wenk, & Parker, 2000), ma anche comunità di motociclisti (Schouten & McAlexander, 1995), comunità di consumatori come i devoti dei prodotti Apple (Belk & Tumbat, 2005; Muniz & Schau, 2005) e altre comunità come quelle riconducibili al movimento neo-rurale (cfr. Righetti, 2016a, pp. 395-476). In gruppi simili il sacro si trova al di fuori del soprannaturale e del religioso come tradizionalmente inteso. Ciò non di meno, essi formano delle comunità intenzionali, ovvero liberamente scelte, che aderiscono ad un piccolo cosmo sacro capace di conferire all'esistenza un orizzonte di trascendenza. Quanto vale per queste forme comunitarie vale anche per i singoli individui, che possono trovare sul mercato, quindi nell'area del consumo, una varietà di proposte ed occasioni per sperimentare una sorta di trascendenza rispetto alla *routine* quotidiana (Belk, Wallendorf, & Sherry, 1989). Chiaramente, l'industria dello spettacolo e del divertimento possono in questo caso assumere funzioni del tutto analoghe a quelle proprie delle religioni, per certi versi concorrenziali, perlomeno nel senso che esse offrono esperienze in qualche modo eccezionali, che permettono il distacco dal mondo profano, a bassa intensità emotiva, della vita quotidiana (Durkheim, 2005/1912). Certamente, si tratta di una trascendenza generalmente priva di profondità morale ed anche esistenziale, più attinente ai fenomeni della festa e del gioco; tuttavia, il confine con il sacro può talvolta non essere così netto. Per esempio, persino Eliade nota che il moderno uomo “non religioso” può ritrovare sugli schermi

cinematografici le mitica gesta di eroi che un tempo trovava descritte nelle mitologie religiose (Eliade, 2009/1957). I “miti” dello spettacolo, come attori e musicisti, possono catalizzare una corrente sacrale grazie al loro carisma. La tomba di Jim Morrison al cimitero di Père-Lachaise e Graceland, la villa di Elvis Presley, sono mete di pellegrinaggio, luoghi di culto in cui si svolgono riti individuali e collettivi, luoghi, in definitiva, dove si intersecano in modi difficilmente districabili lo *show-business*, il consumo e il sacro. Quanto si possa parlare di queste fenomenologie nei termini di fenomeni religiosi piuttosto che di semplice evasione dal quotidiano, può essere oggetto di discussione; tuttavia, è indubbio che questi luoghi, almeno per alcuni dei *fan* più devoti, sembrano possedere un’aura sacrale (cfr. Margry, 2008). Fenomeni di questo genere sono indicativi di quella sacralizzazione del secolare che, come si era anticipato, non avviene per mezzo delle tradizionali istituzioni specificamente religiose, né solo per mezzo di agenti individuali, ma anche tramite agenti economici e dell’industria culturale che, in interazione con gli individui, sembrano oggi affiancarsi all’istituzione religiosa nel compito di amministrare il sacro.

Un altro aspetto centrale della religione nel contesto strutturalmente secolarizzato e pluralista della società contemporanea, già implicito in quanto si è appena descritto, è il suo essere fondamentalmente una faccenda privata. Lo sviluppo societario ha spostato la religione alla periferia della vita sociale e, soprattutto in Occidente, gli stati democratici si impegnano intenzionalmente a trattare ciascuna confessione alla pari delle altre. In altre parole, non si curano della fede dei loro cittadini, che è un altro modo per dire che essa è considerata pubblicamente irrilevante. D’altra parte, gli individui sono integrati nella struttura sociale per i ruoli che ricoprono e non nella loro totalità di persone, che è il luogo esistenziale in cui la religione risiede. Oltre ad essere pubblicamente irrilevante, la religione è anche pubblicamente pericolosa, perché rimanda a istanze identitarie di tipo particolaristico che, in un contesto pluralista, rischiano di confliggere. Non a caso, l’ostensione di simboli religiosi viene spesso considerata inopportuna nello spazio pubblico, in quanto essi affermano, con il silenzioso ma efficace

simbolismo della materia, un'appartenenza culturalmente specifica piuttosto che neutralmente universale.

Per tutte queste ragioni la religione è marginalizzata, messa alla periferia del sistema sociale, della vita quotidiana, ossia tendenzialmente rinchiusa nella sfera della vita privata, senza pubblica rilevanza. A questa privatizzazione, è chiaro, si trova correlata la deistituzionalizzazione della religione stessa, nel senso che la credenza e la pratica religiosa non sono più socialmente definite come obbligatorie. Come osserva Wilson, se la religione era l'ideologia della comunità, che vi ricorreva in quanto era necessaria a garantire il perdurare di un ordine sociale basato su rapporti personali e sulla fiducia, oggi l'ordine sociale è diventato più tecnico e razionale e non ha più bisogno di ricorrere ad una legittimazione di tipo religioso (Wilson, 1996/1982). Di conseguenza, la religione può essere lasciata alla libertà della coscienza individuale. In questo modo, pluralismo, privatizzazione e deistituzionalizzazione della religione, nel loro complesso, creano un *milieu* culturale e strutturale che consente agli individui di partire per ricerche spirituali che prescindono dal riferimento ad autorità e dogmi religiosi. Non esistendo più un modello "ufficiale" di cosmo sacro a cui aderire ma molte visioni differenti e coesistenti, e in un contesto in cui l'individuo viene spinto a costruire la propria vita (Beck, 2008/1997), è possibile la creazione di religioni *à la carte*, di *bricolage* religiosi che ricompongono simboli tratti dalle più diverse tradizioni religiose e culturali, sempre più compresenti sulla scena globalizzata contemporanea (Luckmann, 1979). Si possono trovare, oggi, forme di credenza confessionale senza che a queste corrisponda una vera appartenenza (Davie, 1994), fenomenologie di tipo religioso nascoste sotto spoglie secolari (Bailey, 1997; Nesti, 1985), e persino religioni individuali, "su misura", di marca decisamente moderna, che pur potendo riferirsi a un Dio trascendente, non rinviano ad una legge sacra esterna e assoluta, ma piuttosto alla propria interiorità e a dogmi costruiti *ad hoc* dai singoli individui, autoproclamatisi novelli teologi e sacerdoti di se stessi. Questo è, per esempio, il caso dello *sheilaismo*, l'emblematica religione "fai da te" di una tale Sheila Larson, resa nota tra i sociologi grazie al libro sulla cultura americana scritto, tra gli altri, da Robert

Bellah:

Al giorno d'oggi la religione in America è tanto privata e diversificata quanto nel New England la religione coloniale era pubblica e unificata. Una persona che abbiamo intervistato ha realmente dato un nome alla sua religione (lei dice la sua "fede") a modo suo. Sheila Larson (...) descrive la sua fede come "Sheilaismo". «Io credo in Dio. Non sono una religiosa fanatica. Non riesco neanche a ricordare l'ultima volta che sono andata in chiesa. La mia fede mi ha fatto fare molta strada. È lo Sheilaismo. La mia piccola voce interiore». La fede di Sheila ha alcuni articoli di fede oltre la credenza in Dio, sebbene non molti. Dando una definizione "del mio sheilaismo", Sheila afferma: «Si tratta solo di provare ad amare sé stessi e ad essere non troppo rigidi con sé stessi. Tu sai, suppongo, prenderti cura degli altri. Io credo che Egli vorrebbe che non ci prendessimo cura l'uno dell'altro». Come molti altri, Sheila sottoscriverebbe ben pochi precetti più specifici. (Bellah, Madsen, *et alii.*, 1996/1985, p. 281)

Queste religioni "fai da te", private e centrate sulla propria individualità, sulla propria autonoma capacità di cercare e trovare il sacro piuttosto che su dogmi istituzionali eteronomi, sono davvero figlie della modernità, con in più un tocco di "post-moderno" nella possibilità, connessa alla deistituzionalizzazione della religione e ai nuovi strumenti di comunicazione di massa, tra cui Internet, di miscelare liberamente i simbolismi più vari in *patchwork* multiformi. Sheila mostra molto bene come l'individuo possa sentirsi autorizzato a creare una propria dottrina religiosa. Questo significa amministrare il sacro, ritenersi autorizzati a definire cosa è sacro e cosa non lo è. Merita di essere osservato che per amministrare il sacro è necessario essere consacrati, e l'individuo, oggi, come aveva già osservato Durkheim, è effettivamente consacrato dal suo essere una persona umana e autonoma. Queste forme di religiosità contemporanea sono dunque espressioni dei processi sviluppatisi nel corso della modernità. Sebbene i valori della tradizione siano ancora possibili e possano anche essere proclamati da una varietà di voci, non si può affatto dire svanito nel nulla quel lungo processo, bene espresso nel corso dell'Illuminismo, che ha segnato il passaggio da una forma di eteronomia morale, ancorata ad un cosmo sacro trascendente in cui regna sovrano un Dio che indica imperativamente norme a cui attenersi, ad uno spazio in cui si celebra un'autonomia morale che

reclama dignità, autonomia e libertà individuale. Questa seconda opzione è resa oggi ancora più coerente, dal punto di vista socio-culturale, dalla secolarizzazione societaria, dal pluralismo e dalla privatizzazione religiosa che ne consegue.

Una grande frattura separa, da un lato, le forme religiose tradizionali, istituzionalizzate e pertanto vincolate ad una dogmatica e ad una prassi rituale codificata e, dall'altro, quelle deistituzionalizzate, private e libere di oggi. Queste ultime si possono trovare dietro le dichiarazioni di coloro che, per esempio, si definiscono "spirituali, ma non religiosi", ad intendere che cercano un sentiero sacro, anche diretto verso una tradizionale dimensione soprannaturale, che li conduca a soddisfare i propri bisogni religiosi, ma rifiutano la struttura autoritaria di istituzioni religiose che impongono il percorso da seguirsi. Da un lato si trovano individui e piccole comunità intenzionali che autonomamente definiscono il loro microcosmo sacro, che sono teologi e sacerdoti di loro stessi; dall'altro, è un'istituzione che amministra il sacro, che chiede siano rispettate prescrizioni e siano svolti adeguati percorsi rituali per avvicinarsi ad esso. Da questa prospettiva appare chiaro che il sacro può essere considerato un bene oggettivato e monopolizzato da una qualche autorità sociale che lo amministra, oppure un bene liberamente accessibile all'individuo senza alcuna mediazione, in quanto presente in lui fin da sempre, oppure perché presente in modo diffuso nel cosmo, come nelle visioni panteiste o animiste. La liberalizzazione del sacro, ovvero la sua deistituzionalizzazione, è un fenomeno tanto moderno quanto il monopolio del sacro è tipico del mondo premoderno. Queste diverse concezioni del sacro sottendono un'eteronomia e un'autonomia dell'individuo rispetto alle norme e all'autorità che sono altrettanto moderne e premoderne. Se non in tutte le fenomenologie sacrali, almeno in alcune di quelle presenti sul variegato panorama religioso odierno, si può dunque assistere, oggi, alla coda di processi che molti studiosi riconoscono tipici della modernità. Ciò significa che le dimensioni religiose che si sono considerate si compongono, perlomeno secondo il percorso che si è svolto, in tipi ideali particolarmente significativi, in virtù della loro particolare storia sociale e dei rapporti che intrattengono con il più

complesso contesto culturale e sociale. Il cambiamento avvenuto nel panorama religioso degli ultimi decenni, d'altronde, ha spinto qualcuno a coniare il termine di epoca "post-secolare". Scrive, il sociologo delle religioni Luigi Berzano:

Definiamo *epoca post-secolare* quella in cui si ritrovano gli effetti della secolarizzazione anche sulla religione. [...] Tempi, spazi, significati, pratiche e simboli religiosi continuano ad esistere in sé e nella loro diversità anche nel mondo reso secolare dalla secolarizzazione, ma si presentano trasformati. [...] L'effetto disincanto del mondo, infatti, non ha prodotto lo svuotamento dell'esperienza religiosa, ma anzi, ora, ne mostra le trasformazioni e le connessioni con nuove strutture e forme religiose. Questo insieme di bisogni e di aspettative psicologiche e culturali, che la situazione di post-secolarità ha reso autonomo dalle religioni ufficiali, possiamo considerarlo come una "rivoluzione delle aspettative spirituali crescenti" per l'intensità e il moltiplicarsi dei nuovi bisogni post-materialistici, di cittadinanza e di ricerca di senso. Tale rivoluzione, formatasi nel periodo del '68 e delle contestazioni studentesche e operaie, ha avuto effetti anche nel campo religioso. [...] La post-secolarità, infine, è anche una situazione oggettiva di *discontinuità* dentro le religioni storiche: frammentazione, segmentazione, differenziazione, pluralizzazione. Situazione nella quale avviene la volatilizzazione delle fedi religiose senza credo e senza religione, la moltiplicazione delle pratiche apparentemente atee. Proprio per questo, ognuno ripropone nuovi bisogni di identità, di autonomia, di unità; e nel contempo avanza nuove forme di ricomposizione del proprio sistema religioso e di mutamento di sé con la transizione verso altri sistemi religiosi. (Berzano, 2014, pp. 17-20)

Bisogna almeno specificare, prima di proseguire oltre, che in questo capitolo si è lumeggiato solo un breve tratto di storia, ma altri studiosi hanno approfondito e ripercorso il destino religioso dell'occidente coprendo periodi di più lunga durata. Tra questi, per esempio, Marcel Gauchet (Gauchet, 1992/1985). Il filosofo del *Disincanto del mondo* ritiene la religione nella sua stessa essenza come la «scelta di possedersi consentendo a venire spossessati, abbandonando il proposito di dominare la natura e di legiferare per proprio conto preferendogli un altro proposito, quello di garantirsi un'identità definita e governata in ogni sua parte» (*idem*, p. XIV). La religione, come abdicazione al controllo della propria esistenza, contraccambia tale rinuncia con la certezza del fondamento che regge l'ordine del mondo, quello sociale e individuale. L'ordine è dato,

l'uomo ha il suo posto nel cosmo, non c'è margine di discussione e contrattazione, né di conflitto sul senso di quel fondamento. La storia politica della religione, secondo Gauchet, parte da questa condizione di ordine dato, che è la sola puramente religiosa e non è affatto "politica", dal momento che nessuna decisione umana è ritenuta legittimata a modificare il corso delle cose stabilito in un passato mitico. Questa condizione religiosa originaria non è affatto quella del cristianesimo e degli altri monoteismi, ma quella della società al suo stato primigenio, almeno per quanto sia possibile sapere. Essa avrebbe caratterizzato le società di un'era precedente a quella in cui si sono formate entità politiche di tipo statale. Si tratta di società che trovano il loro fondamento sacro in un passato mitico che chiede solo di essere replicato nel presente (Eliade, 2009/1957). La scissione temporale tra presente e passato mitico è la forma più radicale di sacra separazione tra uomo e fondamento dell'ordine. Abbandonata questa separazione con la nascita dello Stato, che assume, in parte, il controllo della legge degli uomini, il processo si avvia nella direzione di una presa di possesso dell'uomo sul proprio fondamento, in un «cammino da un ordine integralmente *subito* verso un ordine sempre maggiormente *voluta*» (Gauchet, 1992/1985, p. XII). Da questa prospettiva di lungo periodo, la religione cristiana, che qui si assume come contrappunto del processo di individualizzazione, in realtà è già espressione del processo di secolarizzazione. Come osserva Gauchet (1985, XXI-XXIII):

Poiché la separazione temporale del fondamento, quella che risulta dalla sua assegnazione a un passato primordiale, è la sola separazione assolutamente rigorosa e senza appello. [...] La vera esteriorità, e tale che parte dall'obbedienza completa, non risulta che dalla divisione fra un passato-sorgente e un presente-copia. Quanto l'esteriorità diventa «spaziale», assumendo i lineamenti di un dio-soggetto che governa il mondo al presente, essa, lungi dall'approfondirsi, si relativizza: con un dio come quello, vi è la possibilità della comunicazione, interpretazione dei suoi decreti, trattativa circa l'applicazione delle sue leggi. Non si è più nell'ambito di un ordine ricevuto integralmente e invariabilmente, come al punto di partenza. Il potere degli uomini sugli uomini ha preso una parte del posto del governo esclusivo della religione. Poiché si vede come in un sistema dell'esteriorità del passato legislatore, non vi è posto per la politica, intesa come impatto attivo della società su se stessa mediante un potere

separato (...). Fra i presenti-viventi nessuno può validamente farsi forte di un collegamento privilegiato col fondamento invisibile, che non ha bisogno di alcuno per imporsi uniformemente. [Con l'avvento dello Stato, ndr] la legge fondatrice ha i suoi rappresentanti, i suoi amministratori e i suoi interpreti in seno alla società. La chiave di volta dell'organizzazione collettiva, d'ora in poi, sarà questa istanza, associata da un lato con l'invisibile legislatore e dall'altro contrapposta ai comuni mortali verso i quali esercita l'incarico di imporre i comandamenti e la regola.

La trascendenza "spaziale", presente all'uomo pur essendone separata, rappresenta dunque un avvicinamento del sacro all'uomo, rispetto alla trascendenza temporale con cui non esiste canale di comunicazione alcuno. Tuttavia, permane un legislatore divino e uomini che ne interpretano la volontà. Inoltre, se idealmente le religioni della trascendenza promuovono l'autonomia individuale, collocando il collegamento con il divino nell'interiorità soggettiva (*idem*, p. 75), ciò non si esprime nella storia concreta senza resistenze e incertezze. La storia del cristianesimo europeo, infatti, si troverà presto dilaniata tra coloro che cercheranno di portarla alle sue conseguenze e coloro che si opporranno a questo progetto. Il cristianesimo riformato percorre la via dell'interiorizzazione e della trascendenza assoluta del divino, mentre quello della Chiesa cattolica, come osserva Gauchet, si sforza di «contenere l'esteriorità divina entro limiti assai precisamente tracciati» (*idem*, p. 69). La Chiesa «resta l'intermediaria sacralmente obbligata fra i fedeli e Dio, con quanto ciò implica in fatto di doveri d'appartenenza e di necessaria sottomissione» (*idem*, p. 75). In definitiva, dunque, nemmeno da una prospettiva storica di lunga durata sembra poi scorretto considerare la Chiesa, quella cattolica in particolare, come «istituzione d'autorità in seno a un universo democratico» una istituzione «mediatrice, collocata tra i credenti e Dio e in un mondo nel quale la norma è espressione delle coscienze individuali» (*idem*, pp. 87-88).

2. Il Dio e l'Io

Ridurre a pochi tratti essenziali il panorama religioso contemporaneo è un compito difficile, e ciò vale ancor più se si considerano le fenomenologie della cosiddetta “spiritualità”: una nebulosa di forme decentralizzate, disorganizzate, diffuse, prive di una dottrina ufficiale. Tuttavia, anche in questo caso non mancano alcuni tratti unificanti. Come scrive Luigi Berzano, il variegato panorama religioso da lui definito “post-secolare” è quantomeno caratterizzato da forme spirituali che non hanno più il loro «baricentro in alcuna religione istituita dalla quale ricevere riconoscimento e validazione. L'individuo le adotta, le discute, le valuta personalizzandole secondo la sua sensibilità» (Berzano, 2014, p. 15). In questa citazione si trovano sintetizzati e contrapposti, come nella linea interpretativa che si sta qui sostenendo, alcuni caratteri essenziali ad entrambi i tipi ideali di religiosità, quella istituita e legittimante e quella deistituzionalizzata e senza bisogno di legittimazione. Nella prima, come si nota, si presuppone presente un'autorità religiosa che è invece assente nella seconda, e proprio su questa dimensione, connessa alla funzione mediatrice tra devoto e sfera del sacro, si andrà a focalizzare l'attenzione. Ma prima si vuole offrire una visione complessiva e, se possibile, chiarificatrice, del panorama religioso contemporaneo.

Nel corso della modernità la dimensione sacrale fuoriesce, per così dire, dai confini religiosi e comunitari per trasporsi, anche, nell'ambito della vita secolare e individuale. Come mappa del sacro nel mondo contemporaneo si propone quella delineata nella tipologia rappresentata nella figura seguente (Tab. 1). Si tratta di un modello

da cui si ricavano quattro “tipi di sacro”, che si sono qui voluti indicare con i termini “religioso”, “spirituale”, “politico” e “personale”¹. In questo studio ci si focalizzerà soprattutto sui tipi presenti sul lato “soprannaturale” della tipologia, ossia il tipo religioso e spirituale; tuttavia, i tipi “secolari”, come si dirà, seguono logiche affini ai primi. Se ne offre, nei prossimi paragrafi, una descrizione.

Tab. 1 - Tipologia del sacro

		<i>Eteronomia</i>	
<i>Soprannaturale</i>	Religioso	Politico	<i>Secolare</i>
	Spirituale	Personale	
		<i>Autonomia</i>	

2.1 Religione, politica, autorità

Iniziamo con il prendere in considerazione il “sacro religioso”. Questo tipo indica una configurazione sacrale che articola un progetto collettivo in cui ha un ruolo fondamentale il riferimento ad una dimensione trascendente e soprannaturale. Nello schema idealtipico, si collocano qui le fenomenologie religiose che si sono dette esprimere una forma di autorità eteronoma e nelle quali il rapporto tra il fedele e la sfera del sacro è mediato da un’organizzazione religiosa che ne stabilisce le modalità. Quale esempio concreto di questo idealtipo si può pensare alla religione cattolica, ma i tratti tipici di mediazione ed eteronomia sono altrettanto presenti in nuovi movimenti religiosi come il Movimento per la Coscienza di Krishna (ISKCON), di matrice induista, o la Soka

¹ Su una tipologia del tutto analoga si è basato il campionamento teorico dei casi di studio oggetto della già citata ricerca “Spirito e materia. Sacro e cultura materiale nel mondo religioso e secolare” (Righetti, 2016a), che rappresenta la fonte teorica ed empirica delle osservazioni e teorizzazioni sviluppate in questo libro. In quella sede la tipologia è stata ulteriormente specificata applicando una seconda tipologia elaborata sulla base delle dimensioni weberiane del misticismo e dell’ascetismo intramondani ed extramondani.

Gakkai, religione di matrice buddhista che, sebbene enfatizzi temi caratteristici anche di tanti movimenti di tipo spirituale – come l'autonomia e la divinità individuale – presenta purtuttavia una netta strutturazione gerarchica ed eteronoma. In questa sede si assume il cattolicesimo quale principale esempio del sacro di tipo religioso, in virtù della sua rilevanza storico-sociale.

Nel caso del cattolicesimo è abbastanza evidente che l'ordine sacro espresso dalle leggi divine non manchi di essere orientato alla più ampia organizzazione sociale. Una religione simile non è fatta per restare rinchiusa nei confini del privato: ordine sacro e sociale sono legati tra di loro. Sono numerosi i fatti che lo possono testimoniare.

La Chiesa cattolica, infatti, è anzitutto una “chiesa”, termine derivante da *ecclesia*, ovverosia assemblea di fedeli, ed è dunque realtà intrinsecamente sociale che esiste nella dimensione pubblica e collettiva. La fede viene certamente coltivata nel “cuore” del devoto, ma questo cuore è anche un fulcro su cui viene fatta leva per cambiare il mondo umano circostante, a cui il fedele si apre secondo le modalità che sono prescritte dall'etica religiosa cui aderisce. Parte della dottrina è peraltro esplicitamente dedicata alla vita sociale, come si evince dall'importante enciclica *Gaudium et Spes* (1965b) e dal successivo documento dedicato alla Dottrina Sociale della Chiesa (2004).

La stessa sua dimensione rituale e materiale esprime questo orientamento. La particola che rappresenta materialmente il sacramento fondamentale della religione cattolica, ossia l'Eucaristia, può essere consacrata dal sacerdote solo qualora questi indirizzi il suo pensiero alla comunità cristiana: la chiesa, appunto (Righetti, 2016a, p. 257). La vocazione pubblica della Chiesa è anche testimoniata dallo stesso contesto materiale in cui si svolge il rito dell'*Angelus* domenicale: il Papa si affaccia da una finestra, dall'alto del Palazzo Apostolico, dominando la piazza. Egli non sussurra tanto all'intimità dei cuori, ma si rivolge piuttosto a una piazza gremita, laddove la piazza è lo spazio pubblico per antonomasia. Anche tralasciando i messaggi diretti alle orecchie dei rappresentanti del potere politico e le relazioni che la Chiesa ha sempre intrattenuto con essi, è sufficiente osservare la scenografia dell'*Angelus* per cogliere subito, in maniera

tanto intuitiva quanto forse banale, per la sua evidenza, che lungi dall'essere solo una guida spirituale, il Papa è anche un *leader* religioso.

Quest'orientamento pubblico della Chiesa non può d'altra parte stupire se si considera che essa si considera «inviata per mandato divino alle genti per essere “sacramento universale di salvezza” [...] perché “la parola di Dio corra e sia glorificata” (2 Ts 3,1) ed il regno di Dio sia annunciato e stabilito su tutta quanta la terra. (...) affinché tutto sia restaurato in Cristo e gli uomini costituiscano in lui una sola famiglia ed un solo popolo di Dio», come si legge nel proemio del decreto *Ad Gentes* (1965a). La Chiesa è tramite di Dio, suo mezzo e ponte che strettamente tiene legata la trascendenza all'immanenza e viceversa. Il tentativo ad essa connaturato è quello di trasformare l'ordine mondano in un ordine sacro, la comunità profana in comunità di devoti: in una “chiesa”, appunto, consacrata all'obbedienza della legge di Dio.

Questa è appunto la logica intrinseca al tipo del sacro che si è qui definito “religioso”. In questo modello sacrale, l'ordine trascendente non è soltanto una meta collocata nell'aldilà, da raggiungere una volta lasciata questa vita; se questo aspetto certo non manca, il più tipico appare essere un altro: quello che vede l'ordine sacro come modello cui conformare l'ordine reale. Il trascendente religioso, dunque, è orizzonte che orienta il cammino verso l'utopia da raggiungere, ovvero verso un mondo ideale. È certamente vero che, spesso, la piena realizzazione dell'ordine ideale è considerata possibile solo nel regno perfetto situato nell'aldilà, ed è altrettanto vero che alcune vie religiose di salvezza propongono un radicale allontanamento dal mondo profano, un'ascesi o una mistica extramondane che possano preparare all'unica vera vita ultraterrena, piuttosto che promuovere un ascetismo intramondano volto alla trasformazione dell'ordine del mondo (Weber, 2008a/1920). Tuttavia l'ordine trascendente è sempre, anche, orizzonte di riferimento per il comportamento reale².

² Le vie di salvezza possono essere eterogenee anche nell'ambito di una stessa religione. Nello stesso cristianesimo non mancano mistici, asceti e missionari, che interpretano il loro rapporto con l'aldilà e l'aldiquà in modi diversi. In questa sede si riporta il fenomeno a quella che sembra essere la sua radice tipico-ideale. Nella tipologia qui proposta, inoltre, e nella trattazione svolta in questo studio, si sono tralasciate le possibili variazioni in seno a ciascun

La logica sottesa al “sacro religioso” rende chiara la ragione per cui, nella tipologia proposta, questo tipo di sacro si trovi idealmente collocato a fianco del tipo “politico”, ben rappresentato dalle cosiddette religioni politiche e civili. La differenza essenziale tra i due tipi è che, nel secondo, l’ordine sacrale non ha riferimenti soprannaturali, ma è rivolto verso una trascendenza secolare e integralmente umana: il suo aldilà non è soprannaturale ma pienamente storico, temporale, situato nella dimensione trascendente del futuro. L’utopia comunista ne è un classico esempio.

Tracciare un parallelo tra religioni e regimi politici talvolta totalitari, come quelli che appunto cadono nella categoria delle religioni politiche, potrebbe sembrare eccessivo. Tuttavia, che l’ambizione sia quella di realizzare sulla terra un’utopia celeste o secolare, religioni e movimenti politici non possono tollerare una eccessiva eterodossia, perché farebbe venire meno quella omogeneità dottrinale e comportamentale la cui diffusione tra la popolazione coincide con la realizzazione stessa del loro progetto. Inquisizione e indice dei libri proibiti sono alcuni noti esempi di istituzioni volte ad esercitare il controllo sulle coscienze e a sopprimere le eterodossie, ma l’analogia con i regimi politici totalitari non deve essere necessariamente intesa in riferimento alla violenza, né tantomeno deve far presupporre che esse condividano gli stessi fini e si affermino utilizzando simili metodi coercitivi. L’analogia è, in un certo senso, più filosofica e fondamentale. Nella Bibbia, come osserva il filosofo e teologo laico Vito Mancuso, «l’immagine prevalente di Dio è di un Dio dittatore, dittatore in quanto dettatore»; il Dio biblico non è “dittatore” perché violento o coercitivo, ma più semplicemente «perché detta la sua parola (...) che chiede di essere eseguita (...) che si presenta e presentandosi ottiene subito azione», ma anche, continua Mancuso, «un Dio che non tollera rivali, un Dio geloso, che non tollera concorrenti, che vuole dominare su tutti gli altri dei di tutte le altre religioni» (*idem*, pp. 8-9). D’altra parte, il sacro chiede rispetto, devozione e non ammette critica (Durkheim, 2005/1912).

Se religioni e religioni politiche reclamano entrambe un potere

tipo per sottolinearne invece gli aspetti che, per gli scopi di questo studio, hanno maggiore rilevanza.

assoluto che vuole diffondersi omogeneamente sulle coscienze, non si vede come esse potrebbero fare a meno di una solida organizzazione e una stabile struttura di autorità. Occorre infatti organizzazione, *leadership*, gerarchia e disciplina, una struttura di potere capace di controllare le deviazioni e dare al *dictatum* della legge divina, o di quella politica, la sua corretta e vincolante interpretazione. Questi tipi ideali di sacro non possono manifestarsi altrimenti che in forma organizzata ed istituzionalizzata, perché solo così possono raggiungere la conformità cui essi mirano. Se ciascuno fosse libero di interpretare personalmente la parola di Dio, i percorsi individuali finirebbero fatalmente per divergere. Ecco perché occorrono dispositivi di controllo sociale. Come esempio storico si può considerare la regolamentazione della pratica eremitica, in cui emerge chiaramente la presenza dell'autorità mediatrice tipica di questa configurazione religiosa: autorità su cui si impernia, come su un fulcro centrale, la contrapposizione con quella libertà spirituale che caratterizza, all'opposto, la configurazione che si prenderà a breve in considerazione. Chi può controllare, infatti, un eremita? Egli è il simbolo stesso della volontà di instaurare un rapporto personale e immediato con il divino. Ma che stile di vita segue, quali pratiche religiose attua, cosa pensa davvero di Dio, nessuno può dirlo. Non è allora un caso se il Concilio di Toledo del 646, come rammendano le colorite parole dell'erudito Moroni, «dichiarò non doversi tollerare eremiti vagabondi né reclusi ignoranti, i quali si chiuderanno ne' monasteri vicini, solo permettersi vivere in solitudine a quelli che avessero dimorato del tempo nei monasteri» (Moroni, 1847, p. 57). Rinviano anche al lavoro filosofico di Giorgio Agamben sul monachesimo, l'antropologo Ugo Fabietti spiega così il senso di questa deliberazione:

Una sola ragione poteva essere alla base di questa subordinazione dell'eremita al monaco cenobita: mentre nel primo caso l'individuo sceglie una disciplina "personalizzata", quindi sospettabile di eterodossia e fuori del controllo delle gerarchie religiose, nel caso dei monaci siamo di fronte a individui disciplinati da una regola riconosciuta e approvata da un'autorità "certificata": la Chiesa. La contrapposizione cenobitismo/eremitismo, fa infatti notare Agamben, "non corrisponde tanto a quella tra solitudine e vita comune,

quanto piuttosto a quella tra ordine e disordine, governo e anarchia, stabilità e nomadismo.” (Fabietti, 2014, p. 90)

2.2 Spiritualità, individuo, autenticità

Si è visto quanto sia importante, nel tipo religioso del sacro, la presenza di un ordine omogeneo e il ruolo della “regola”, della disciplina, del controllo e talvolta anche della repressione delle deviazioni. In breve, si è visto il ruolo dell’autorità in questa configurazione sacrale. Proprio questa autorità sembra svanire nelle forme misticheggianti e personalizzate del “sacro spirituale”.

Qui, la regola omogeneamente applicata e socialmente sanzionata viene meno. Pur riferendosi sempre ad una realtà soprannaturale, questo tipo sacrale elegge l’individuo quale protagonista del proprio progetto, piuttosto che una *ecclesia*. Pertanto, l’originalità individuale non deve sacrificarsi al conformismo necessario per realizzare un ordine sacro di tipo collettivo. Non essendoci, perlomeno in linea di principio, nessun gruppo da disciplinare nel suo rapporto con il sacro, ma solo individui autonomi che scelgono da sé le vie per raggiungerlo, mancano istituzioni sociali volte a regolamentare le modalità di accesso ad esso, e si trovano, invece, una varietà di strumenti e simboli rituali autonomamente gestiti dagli individui.

Questa dimensione della tipologia coglie dunque la “spiritualità”, intesa come forma privata e personale di rapporto con il soprannaturale, finalizzata alla crescita interiore, alla conoscenza profonda di sé stessi ed alla propria realizzazione individuale, sia pur sempre in un quadro di tipo mistico, pregno di energie divine, extra-umane.

Esempi rappresentativi di questa forma di sacro sono le fenomenologie che rientrano nel paradigma detto della “nuova gnosi” (Filoramo, 1994), nel filone definito, più o meno genericamente, come New Age, ma non mancano nemmeno nei nuovi movimenti di origine cristiana e orientale che, nel loro insieme, compongono grossomodo i tre blocchi principali in cui possono essere raggruppati i Nuovi Movimenti Religiosi (Zoccatelli, 1997, p. 20).

La New Age, intesa in senso stretto, è un movimento religioso

caratterizzato dalla credenza nell'imminente metamorfosi del mondo. Questa metamorfosi sarebbe connessa all'ingresso del Sole nella costellazione dell'Aquario, laddove, a partire dall'avvento di Cristo, si sarebbe trovato invece in quella dei Pesci. L'ingresso nella nuova epoca astrologica sarebbe caratterizzato da una trasformazione della vita a livello sia sociale sia individuale. In questa sede ha anzitutto un certo interesse notare come, secondo il propositore moderno di questa teoria astrologica, Paul Le Cour (1937), la trasformazione porterebbe alla nascita di «un nuovo cristianesimo, non più gerarchico sotto il segno di san Pietro, ma spirituale ed esoterico sotto il segno di san Giovanni» (cit. in Zoccatelli, 1997, p. 33). Si sarebbe quasi tentati di riconoscere, per così dire, che la sua previsione astrologica non si sbagliava poi di molto, dal momento che la New Age vede crescere la propria popolarità nel clima della rivoluzione giovanile del '68, in cui le gerarchie sociali vengono effettivamente messe sotto scacco. Il movimento giovanile, com'è noto, non si propone certo come difensore delle autorità tradizionali, e non sembra allora un caso che la New Age, ma lo stesso vale per molti altri nuovi movimenti religiosi, conosca una certa diffusione proprio in quegli anni. I tratti unificatori della "nebulosa mistico esoterica" New Age che vengono messi in luce, per esempio, da Massimo Introvigne, in effetti sembrano essere a loro volta unificati da una latente critica verso ogni autorità costituita. Eccoli di seguito: la credenza secondo cui non esistono verità assolute; una diffidenza nei confronti dell'idea di "religione"; un'idea impersonale di Dio come energia cosmica immanente; la visione divinizzata dell'uomo stesso; la credenza nel "Cristo", inteso non come incarnazione storica di Dio ma come scintilla divina presente in ciascuno, la quale può essere risvegliata ricorrendo a svariate tecniche mistiche; il rifiuto, infine, della nozione di peccato, sostituita da quella di malattia (cit. in Zoccatelli, 1997, pp. 46-47).

Nonostante l'etichetta "New Age" sia molto utilizzata, usarla per riferirsi al complesso e indistinto movimento spirituale contemporaneo potrebbe essere fuorviante, in quanto potrebbe dare l'idea di un movimento coeso e ben definito. In realtà, la New Age stessa è un fenomeno non unitario. Per questo motivo, si può far

riferimento alla distinzione tra New Age *sensu stricto* e *sensu lato*, proposta dallo studioso di esoterismo Wouter Hanegraaff³ (1998, pp. 95-110). La prima, la New Age in senso stretto, conosce una certa diffusione soprattutto tra gli anni Sessanta e Settanta. Ha connessioni con i movimenti ufologici sorti negli anni Cinquanta e numerose affinità con la Teosofia di Alice A. Bailey e l'Antroposofia di Rudolf Steiner. È soprattutto caratterizzata dall'attesa millenaristica della nuova era dell'Acquario e non manca di riferirsi a figure messianiche capaci di condurre gli uomini verso il nuovo regno (*idem*, p. 100). Pertanto, nonostante la New Age sia orientata verso il rinnovamento del mondo secondo una traiettoria contro-culturale, si potrebbe osservare che essa sembra ancora manifestare la presenza di strutture mediatrici e di autorità quali appunto quelle messianiche. Questo è in parte vero. Per esempio, è vero per il piccolo movimento messianico rappresentato da *Share International* (Cesnur, 2016c), che utilizza pratiche rituali tipicamente New Age e di derivazione spiritistica come il *channelling* (Introvigne, 2013/1990, pp. 91-115), e attende l'arrivo di "Maitreya il Cristo", un essere sovrumano che, ritengono i credenti, accompagnerà gli uomini in un'epoca di pace, armonia e giustizia. Tuttavia, in altri casi, l'agente mediatore della trasformazione del mondo non è un'entità personale, sia essa carismatica o divina, ma piuttosto un "principio" o una "energia" impersonale, generalmente definito "il Cristo" (Hanegraaff, 1998, p. 111), che vede sfumare la sua autorità all'aumentare del proprio grado di impersonalità.

Questa prima New Age porta l'impronta dell'esoterismo inglese. Già a partire dalla fine degli anni Settanta, tuttavia, questa New Age *sensu stricto* va gradualmente sfumando, per trovare una nuova formulazione in termini meno teosofici e più influenzati da correnti religiose americane come quella del New Thought. Sfuma l'importanza dell'attesa di una nuova era e si punta, piuttosto, a realizzare qui e ora, attraverso l'impegno dei singoli individui, il

³ Wouter J. Hanegraaff ha svolto un approfondito e influente studio sulla New Age dal titolo *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought* (1998), a cui si fa riferimento nel corso del testo e a cui si rimanda per una più dettagliata disamina della visione del mondo propria di questo movimento.

mondo ideale desiderato. La nuova era viene a coincidere con un cambio di paradigma culturale piuttosto che con un evento storico. Per esempio, la tesi centrale di uno dei libri che sarà considerato il manifesto di questa seconda New Age, ossia *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980's*, di Marilyn Ferguson, esprime l'idea secondo cui si sarebbe vicini ad una portentosa trasformazione sociale, che "dal basso", a partire dagli individui, porterà ad una radicale trasformazione sociale in senso non gerarchico e armonioso. Come emerge dai testi principali di questa corrente, quali quelli di Ferguson e Shirley MacLaine (cfr. Hanegraaff, 1998, pp. 106-110), il nuovo paradigma corrisponde ad una nuova mentalità caratterizzata da una concezione sistemico-olistica del mondo e della società, nonché dalla ricerca del contatto con la divinità interiore. Non mancano nemmeno suggestioni provenienti dalle spiritualità del potenziale umano (Cesnur, 2016a).

Oggi la New Age si può meglio intendere *sensu lato*. Gli elementi mistici, panteistici, pagani, ufologici, magico-esoterici, orientali, sono presenti in modo diffuso e poco organizzato nel contesto culturale e sul mercato. Gli individui li assemblano a proprio piacimento con la mentalità del consumatore che sceglie ciò che attira il suo interesse (Luckmann, 1990, pp. 136-137). È soprattutto al fenomeno così caratterizzato che si fa qui riferimento parlando di New Age e, più in generale, di nuove forme di spiritualità, di cui la New Age è un caso emblematico:

This social form of religion can be well illustrated by the recent syncretisms of the "New Age" movement, the "new occultism" as well as its predecessors, such as spiritism. The "New Age" movement lays stress on the "spiritual" development of each individual. Sometimes it revives elements of older "religious" traditions which had not been canonized and which it interprets in unorthodox (often far-fetched) ways. It collects abundant psychological, therapeutic, magical, marginally scientific as well as older "esoteric" materials, repackages them, and offers them for individual consumption and further private reassembly. The "New Age" programmatically refuses organization in terms of big institutions. Instead, it cultivates the notion of "networks". This allows the formation of commercially exploitable "cultic milieus" which are characterized by varied – generally weak – forms of institutionalization. The "New Age Movement" may serve as an example of the new social form of an "invisible" religion. It has no stable organization, canonized dogmas,

recruitment system, disciplining apparatus. This may be a structural precondition for the successful maintenance of its vague "holistic" approach. This approach meets, among other things, the rising demand for a loose overall hierarchy of meaning that "overcomes" the specialization of those cultural domains, such as science, religion, and art that had found reasonably firm functionally specialized institutional bases. Instead of segmentation, it offers integration. Thus the "New Age" and similar representatives of a "holistic", magical world view supply individual "searchers" with the bricks, and some straw, further for individual bricolage. (Luckmann, 1990, pp. 137-138)

Questa corrente spirituale potrebbe sembrare del tutto irrazionale e anti-moderna, volta com'è a risacralizzare un cosmo secolarizzato. Potrebbe allora apparire contro-intuitivo individuare in essa delle eco moderne. Si può invece ancora percepire, in essa, l'influsso della modernità, che la rende, perciò, un caso adatto a rappresentare empiricamente quella interiorizzazione del sacro nell'individuo autonomo che è l'esito dei processi presi in considerazione nel primo capitolo di questo libro. Una modernità in parte romantica, certo, per la riscoperta del contatto con la natura, del potere della creatività e dell'originalità individuale, nonché per la rivalutazione del sentimento che non vuole sacrificarsi sull'altare della fredda ragione logica; ma anche tratti illuministi, non tanto per l'orientamento alla disamina critica della realtà, ma anzitutto per la valorizzazione dell'iniziativa individuale nella ricerca della verità. Tra mentalità illuminista e New Age si osserva un'analogia nel fondamentale percorso di "uscita dalla condizione di minorità" che è ritenuta essere connessa alla dipendenza da verità dogmatiche acriticamente accettate; uscita che per gli illuministi corrisponde al coraggio di servirsi della propria ragione, mentre per i *new ager* a quello di servirsi, più romanticamente, della propria capacità intuitiva. Uno stesso atteggiamento aperto alla scoperta, quindi, e una simile esaltazione del potere del soggetto, accompagnati dalla convinzione ottimistica di poter trovare dentro di sé la verità, come nel deismo illuminista. Una verità che, nel caso della New Age, può essere raggiunta attraverso la presa di contatto con quel Sé superiore che è l'unica mediazione, tutta interiore, tra individuo e Mente universale, ovvero il divino, il sacro per eccellenza. Il "pontefice" di questa forma religiosa è dunque l'individuo e lui soltanto, giacché il ponte con la divinità si troverebbe

interiorizzato in lui: «The higher unlimited superconsciousness can best be defined as one's eternal unlimited soul – the soul that is the real “you”. [...] It is also the energy that interfaces with the energy we refer to as God. It knows and resonates to God because it is a part of God» (MacLaine, cit. in Hanegraaff, 1998, p. 213).

Influenze moderne possono essere riconosciute anche nella visione evoluzionista dello sviluppo interiore e di quello collettivo, nella concezione del cosmo come espressione di una mente divina e quindi dotato di una propria intelligenza e armonia razionale, nell'utopia di un mondo cosmopolita e pacifico, nonché nella contrapposizione, non raramente esplicitamente riconosciuta, con una religione istituzionalizzata che pretende di porsi come mediazione necessaria della sfera sacrale.

Sebbene le differenze non manchino di certo, molti temi non segnalano, quindi, una radicale discontinuità con la mentalità moderna ma, al contrario, la loro filiazione da questa. Anche Hanegraaff trova le radici della New Age non tanto nell'esoterismo pre-illuminista, quanto nella secolarizzazione dell'esoterismo che rappresenta l'esito di relazioni con l'illuminismo e di reazioni contro di esso. Non tanto pre-illuminista quanto piuttosto post-illuminista, la New Age riecheggia temi moderni, sia pure ponendosi in contrapposizione ad un esasperato razionalismo tecnico e al dualismo cristiano, perseguendo, piuttosto, una fusione individualistica e gnostica tra ragione e sentimento, tra individuale e universale, tra immanenza e trascendenza: «New Age religion cannot be characterized as a return to pre-Enlightenment worldviews but is to be seen as a qualitatively new secretism of esoteric and secular elements. Paradoxically, New Age criticism of modern western culture is expressed to a considerable extent on the premises of that same culture» (Hanegraaff, 1998, p. 521).

Si potrebbe osservare che un aspetto che differenzia nettamente la spiritualità New Age da una concezione religiosa come, per esempio, quella illuminista, è il fatto che, per quanto siano entrambe solidamente fondate sull'individuo, la New Age mette in dubbio l'esistenza una morale universalmente valida, configurandosi come una forma di radicale relativismo. Non è del tutto vero. La spiritualità

New Age è certamente individualistica e mistica, centrata sull'autonoma amministrazione del sacro e delle vie che portano ad esso, ma non per questo è caratterizzata da un radicale relativismo morale. Esiste, infatti, un'idea di "male" generalmente condivisa, che si indentifica, nello specifico, con ciò che si oppone al processo di sviluppo della propria divinità interiore. Inoltre, se è vero che difficilmente si può assistere alla colpevolizzazione degli individui per i loro atti, ciò non dipende tanto da un indifferentismo etico ma dalla convinzione gnostica e psicologista secondo cui gli uomini agiscono coerentemente allo stadio di evoluzione spirituale cui sono giunti, per cui l'errore deriva da ignoranza piuttosto che da cattiva volontà (Hanegraaff, 1998, pp. 277-283). Il ritenere l'evoluzione spirituale umana orientata verso il raggiungimento della "Coscienza Cristica", che corrisponde ad uno stato di totale illuminazione, amore e compassione (*idem*, 190), indica infine piuttosto chiaramente che non manchi un'idea di cosa si debba intendere per bene dell'umanità.

Per quanto riguarda i suoi rapporti con lo *Zeitgeist* moderno, un *trait d'union* importante può essere visto soprattutto, per quanto qui di più immediato interesse, nella ricerca di un rapporto individuale e diretto tra uomo e sacro, che è l'altra faccia del rifiuto di un'autorità eteronoma che si manifesta concretamente nella critica rivolta alle religioni istituite, organizzate e dogmatiche. Un esempio concreto e rappresentativo di questa critica si trova nel movimento di Osho Rajneesh (1931-1990), che condivide numerosi elementi essenziali del quadro fino a qui delineato. Osho è il maestro spirituale nonché il leader carismatico di un movimento di ispirazione orientale che ha conosciuto una certa popolarità tra gli anni Settanta e Ottanta⁴, in cui sono confluiti anche alcuni giovani italiani politicamente impegnati nelle proteste del Sessantotto (Macioti, 2002, p. 754). Osho ha integrato sincretisticamente i temi sacri della tradizione orientale con l'ideologia terapeutica occidentale, promuovendo la riscoperta della propria scintilla divina: «Io esalto il tuo essere umano: per me la natura umana è sinonimo di natura divina» (Osho, 2011). Lungi dal

⁴ Sebbene il movimento sia andato frammentandosi dopo la morte di Osho, secondo il Cesnur l'Italia rappresenta tuttora «uno dei Paesi dove il movimento di Osho Rajneesh continua ad avere una delle presenze maggiori» (Cesnur, 2016b).

proporre una disciplina ascetica, che presuppone un dualismo rifiutato in principio, la sua dottrina è “nietzschiana” nel propugnare i valori del godimento e del benessere materiale, tanto che non esitava a proclamarsi, provocatoriamente, “il guru dei ricchi” e “il guru del sesso”, destando non poco scandalo nel contesto indiano di appartenenza, ma allo stesso tempo ben sintonizzandosi con una visione del mondo tipicamente occidentale (Urban, 2013). Ciò su cui si vuole qui porre l’attenzione è che, per Osho, l’uomo autentico, il sé divino, è ignoto a sé stesso in quanto mistificato ai suoi stessi occhi dalle maschere impostegli dalla società. Secondo il guru indiano, l’uomo è internamente suddiviso in un essere autentico e uno inautentico, così come la realtà è distinta in una realtà apparente ed una profonda. Secondo quella che si potrebbe definire la “dottrina della caduta”, che si riscontra in molte altre visioni religiose, anche per Osho l’uomo vive originariamente in uno stato desiderabile, ma perde poi il contatto con il suo essere autentico, a cui dovrà perciò tornare. La “caduta” non avviene, però, a causa di un peccato originale di cui l’uomo stesso sarebbe responsabile, concetto ignoto alla New Age e ai movimenti affini, ma a causa dei condizionamenti sociali che ne plasmano la mente a sua insaputa. La società, e la religione quale sua parte integrante, rappresenta dunque il male che contamina l’uomo determinandone la perdita della purezza originaria, ovvero una struttura di potere e controllo che distoglie l’uomo dalla sua naturale condizione illuminata e divina, libera. Chiaramente, una simile visione del mondo non può che guardare con sospetto ad ogni forma di autorità istituzionalizzata, anche religiosa (Righetti, 2016a).

2.3 La trascendenza immanente

Tra gli elementi più caratteristici della spiritualità “post-secolare” si trova il concetto di “energia”, fondamentale, in particolare, per comprendere le medicine alternative (Secondulfo, 2009a), che rappresenta uno dei network fondamentali – accanto alle “politiche alternative” e alle “spiritualità alternative” – in cui si sviluppa, in modo diffuso e decentralizzato, la New Age (cfr. Berzano, 1999, pp.

105-107; Zoccatelli, 1997, pp. 41-45).

L'energia è intesa come forza che pervade la realtà e l'uomo. Si supera così ogni dualismo ontologico, ovvero ogni frattura tra immanenza e trascendenza, così come si supera, anche, la necessità di una religione intesa come struttura mediatrice tra uomo e sacro, aprendosi alla possibilità di un'esperienza individuale e mistica entro una visione panteistica della realtà. Secondulfo (2009a, p. 172), considerando la categoria di energia nella sua analisi della visione del mondo tipica dei pazienti delle medicine alternative, sintetizza questa visione panteistica nella categoria ossimorica di "trascendenza dell'immanente":

È l'idea di questa energia universale, che permea tutto e che assorbe il concetto di divinità, ed attraverso questa identificazione sacralizza tutto, ad averci suggerito la definizione di "trascendenza dell'immanente" per sintetizzare l'aspetto sacrale di questa visione del mondo, intendendo con questo la sacralizzazione del mondo fenomenico (persone, animali, piante, pietre, ecc.) attraverso l'identificazione in ciascuno di questi (...) del medesimo soffio di energia universale [...]. Si ricompone così una relazione con il naturale di tipo paritetico e partecipativo, fondata sulla logica del dono e dello scambio, di tipo pre-moderno, più che sulla logica dell'appropriazione e dell'estraneità, di tipo moderno (...).

È di certo moderna la rottura tra regno naturale e soprannaturale che ha portato, come Weber osservava, alla desacralizzazione della natura. Da questa prospettiva, la corrente spirituale post-secolare torna a radici più arcaiche, riconoscendo, in un romantico re-incanto del mondo, la sacralità del tutto grazie alla depersonalizzazione di Dio, che viene riassorbito all'interno del cosmo e di ogni essere, *in primis* dell'uomo stesso. La contemporanea riconsacrazione del cosmo non si configura però come semplice ritorno al passato. Si prenderà ora in considerazione la categoria di "trascendenza dell'immanente" utilizzandola come dispositivo concettuale per interpretare la condizione contemporanea del sacro – per quanto riguarda le correnti del sacro spirituale che si stanno trattando – in quanto consente di chiarire, a livello tipico ideale, proprio quel concetto di "sacro autonomo" che, come si premetteva all'inizio del capitolo, esige una chiarificazione.

Si è già cercato di illustrare come la proiezione del sacro nel regno trascendente dell'aldilà, come suggerisce Gauchet, liberi una parte delle forze autonome dell'uomo, non più soggette alla tirannia del passato mitico. Opponendosi alla logica della trascendenza, il monismo contemporaneo richiama quel monismo premoderno ma lo supera. Infatti, se nel mondo tradizionale il sacro è presente, da un lato, nella ripetizione del gesto rituale, e separato, dall'altro, dall'insuperabile barriera del passato; e se nelle religioni universali il sacro è presente, da un lato, nella sua contemporaneità, e separato, dall'altro, dalla barriera della sua trascendenza, ecco che nel monismo spiritualista contemporaneo il sacro è presente in tutto e specialmente nell'uomo, ma resta, ciò nonostante, ancora separato dalla barriera rappresentata, ora, dal suo esistere solo come potenzialità da realizzare. Ciò appare comprensibile se si considera il rapporto che intercorre tra uomo ed energia divina, tra "Ego", da una parte, e "Sé superiore", dall'altra: è certamente vero, infatti, che l'uomo ha in sé una scintilla divina, una dimensione "cristica"; tuttavia, è altrettanto vero che quella scintilla divina va alimentata e coltivata, tant'è che il successo del percorso spirituale non viene mai inteso come dato in partenza, ma si realizza sempre e solamente attraverso una pratica trasformativa a carattere evolutivo. In altri termini, l'uomo non è propriamente un dio, ma solo un dio in potenza. La pratica trasformativa centrata sulla manipolazione delle "energie" è il nucleo delle terapie alternative così come quello del percorso spirituale nella sua totalità, che appare come un cammino diretto verso la conquista dell'oggetto sacro, o, verosimilmente, come cammino diretto verso il raggiungimento di una perfetta sintonia con quel Sé superiore che è ponte e punto di contatto con il divino (Bollas, 1979). In queste forme di spiritualità la trascendenza non scompare, quindi; non collassa tutta nella attualizzazione del sacro nell'uomo, ma al contrario conserva il suo tipico modo di essere "presente come assente". Proprio questo aspetto dinamico di presenza e assenza, di immanenza e trascendenza, sembra ben sintetizzato nell'ossimoro della "trascendenza immanente".

Questa dinamica di trascendenza e immanenza non caratterizza solo la corrente spirituale fino a qui delineata, ma coinvolge una

dimensione più generale e fondamentale di tutta l'antropologia contemporanea. Infatti, se il fondamento dell'ordine del mondo tipico delle religioni più antiche si trovava nell'eterno passato del tempo mitico, per essere poi proiettato nell'aldilà dalle religioni della trascendenza, nel corso della modernità l'Altro finisce per essere inglobato nell'uomo stesso: tuttavia, non scompare. Entra nell'uomo e si pone quale suo fondamento. Questa apparente presa di possesso da parte dell'uomo non coincide però con il possesso del sacro, come si è appena detto; piuttosto, coincide con uno spossessamento radicale dell'uomo stesso. Viene da pensare alle evocative parole di Arthur Rimbaud, il giovane "poeta veggente" dell'Ottocento francese: "Je est un autre", io è un altro. La ricerca di questo Altro da Sé che coincide con un Sé profondo o superiore con cui il Sé non coincide mai abbastanza, è uno dei tratti caratteristici della nostra cultura *tout court*, e non solo della spiritualità post-secolare. L'interiorizzazione del sacro sembra aver prodotto una religione invisibile dell'autenticità che rappresenta, forse, la forma più tipica della religiosità contemporanea. Una religione senza chiesa, senza segni esteriori, implicita e inconsapevole, chiusa nell'interiorità. Questa posizione è notoriamente espressa da Luckmann, il quale osserva che «nel moderno cosmo sacro, auto-espressione e autorealizzazione rappresentano le più importanti espressioni del tema dominante dell'"autonomia" individuale» (1969, p. 158). Si tratta di una religione che mira a realizzare l'individualità attraverso una varietà di tecniche rituali che spaziano da quelle più secolari, come la psicanalisi del profondo, a quelle più esoteriche, diffuse tra i nuovi movimenti religiosi.

Non bisogna credere, dunque, che il passaggio da un sacro eteronomo ad un sacro autonomo significhi la realizzazione di una piena capacità individuale di autodeterminazione. Al contrario, cercare il sacro dentro di sé può produrre una sorta di cortocircuito identitario. Ciò risulta ben comprensibile muovendo dalla definizione di religione proposta da Gauchet. Scrive, il filosofo francese: «la scelta di possedersi consentendo a venire spossessati, abbandonando il proposito di dominare la natura e di legiferare per proprio conto preferendogli un altro proposito, quello di garantirsi un'identità

definita e governata in ogni sua parte, è la religione nella sua stessa essenza» (Gauchet, 1992/1985, p. XIV). Si potrebbe dire, in altri termini, che la presenza di un ordinamento esterno e immutabile, sacro, integralmente ricevuto, consente agli uomini di sapere esattamente chi essi siano, in quanto presi nello sguardo di un'alterità che li definisce dall'esterno. Se ora l'uomo rifiuta ogni ordinamento esterno quale fonte eteronoma della propria identità, pretendendo invece di definirsi da sé, ciò lo consegna ad una grande libertà, certo, ma anche al rischio di una cronica incertezza. Quest'ultima, da una prospettiva politica, viene presa in considerazione da Gauchet quando scrive che «si è operata una sorta di vasto scambio: noi subiamo laddove i nostri antenati volevano, e intendiamo volere laddove essi acconsentivano a subire. Perché se è vero da un lato che noi vogliamo il nostro mondo producendolo, d'altro lato il confronto rivela a qual punto lo subiamo, tramite il cambiamento liberato in modo tale che nessuno lo domina, e che s'impone, ci travolge, esige da noi adattamento» (*ibidem*). Se questo è vero da una prospettiva politica, da una prospettiva antropologica si verifica qualcosa di simile: gli uomini che ricercano la propria autenticità, che cercano di conquistare il nucleo sacro del loro sé, vanno alla ricerca di un Altro che pensano essere dentro di Sé, ma così si scoprono estranei a sé stessi. In altri termini, rifiutare un modello esteriore di identità, socialmente, religiosamente o tradizionalmente stabilito, significa rifiutare di essere copia di un modello e reclamare la propria originalità individuale: cercare, in altri termini, di essere modello di sé stessi. Ma dov'è questo modello? La matrice originaria che legittima la sua autenticità? Non è data. Va trovata. Ma la ricerca di Sé può essere una ricerca tanto stimolante quanto interminabile. Già Eraclito aveva ben detto che non si troveranno mai i confini dell'anima, per quanto li si possa cercare, e Luckmann giustamente osserva che «dal momento che l'«uomo interiore» è, in effetti, un'entità indefinibile, la sua presunta scoperta implica una ricerca della durata di tutta una vita. L'individuo che mira a trovare una fonte di significanza «ultima» nella dimensione soggettiva della sua biografia, intraprende un processo di auto-realizzazione ed auto-espressione (...) certamente interminabile» (Luckmann, 1969/1967, p. 158).

Per quanto certe forme di ricerca spirituale possano sembrare in opposizione alla società circostante, non sono in realtà libere dal suo profondo condizionamento. Si può dire, al contrario, che la stessa “religione dell'autenticità” è socialmente determinata. Già Durkheim riconosceva nel culto dell'individuo il corrispondente, sul piano morale, della divisione del lavoro sociale, che si sviluppa parallelamente alla traiettoria secolarizzante della società: «A misura che le altre credenze e le altre pratiche assumono un carattere meno religioso, l'individuo diventa oggetto di una specie di religione. Abbiamo per la dignità della persona un culto che – come ogni culto fortemente sentito – ha già le sue superstizioni» (Durkheim, 1977/1893, p. 183). Tale culto si spinge fino a considerare l'uomo stesso una divinità. Ma essa è una divinità sconosciuta. L'uomo odierno *deve* trovare sé stesso, perché non esiste cornice culturale condivisa che sia legittimata a definire l'identità individuale. L'uomo è libero, ma anche costretto ad essere libero di capire chi è, così come è costretto a costruire autonomamente la propria vita. I presupposti della religione dell'autenticità sono creati strutturalmente dalla società stessa nel momento in cui fa dell'individuo autonomo e slegato da vincoli ascrivibili una *tabula rasa* che deve crearsi da sé e trovare il proprio posto nel mondo. L'uomo contemporaneo si muove allora, invisibilmente condizionato, verso la costruzione della propria vita e del proprio ordine esistenziale. Ciò apre senza dubbio un grande regno di libertà, ma non privo di gravi oneri, giacché consegna il destino di ciascuno alla sola responsabilità individuale.

Chiaramente, esistono una varietà di risorse culturali a disposizione degli individui e la “fuga dalla libertà” è sempre possibile. Il supermarket del sacro fornisce innumerevoli risorse, più o meno rassicuranti o rischiose, più o meno tradizionali o innovative: per esempio è possibile aderire a religioni tradizionali, a visioni fondamentalistiche del mondo, oppure seguire percorsi spirituali più liberi e individualistici. In ogni caso, generalmente, si tratta di una scelta personale. A partire da questo contesto comune, le vie “spirituali” sembrano essere – perlomeno a livello idealtipico – quelle imboccate da chi, per così dire, decide di decidere continuamente per sé.

Questa, dunque, è la logica interna alle configurazioni ideali del sacro spirituale, ma anche del sacro personale, rappresentate nel lato inferiore della tipologia presentata ad inizio capitolo. Mentre nel tipo spirituale la ricerca dell'Altro in Sé avviene in un contesto mistico e soprannaturale, nel tipo personale avviene in un mondo secolarizzato, per esempio coltivando i propri "talenti" nel tempo libero o esprimendoli nella propria vita professionale. Quest'ultimo esito era peraltro quello a cui Durkheim confidava si potesse giungere con una divisione del lavoro sociale "spontanea", che fosse giusta e permettesse a ciascuno di occupare nella società il posto più adatto ai propri talenti (Durkheim, 1977/1893, pp. 367-368). Ma ciò non è sempre possibile, per cui il tempo libero e la vita privata diventano spesso il luogo elettivo in cui esprimere la religiosità dell'autorealizzazione (Luckmann, 1969/1967, pp. 158-159). L'Altro dentro di Sé, si potrebbe dire, assume la forma del Dio interiore nel tipo spirituale, e quella dell'uomo interiore nel tipo personale del sacro. Quanto va notato è che entrambi conservano una natura trascendente. Ciò che va modificandosi rispetto al tipo ideale religioso, è che tale trascendenza diventa immanente all'uomo.

Per tutti questi motivi l'ossimoro di "trascendenza immanente" appare adatto ad esprimere non solo il re-incanto del mondo, ma anche il conflitto interiore che caratterizza l'uomo contemporaneo: Sé e l'Altro coincidono ma non coincidono, l'Altro è immanente ma trascendente. Se in questo contesto non c'è spazio per un'autorità mediatrice esteriore, l'autorità del soggetto su sé stesso è comunque presente solo come potenzialità che deve essere sempre attualizzata, conquistata attraverso un percorso spirituale o personale. Allora, anche se l'Altro si riposiziona, non viene mai meno lo iato tra Sé e sacro. Semplicemente, si riposiziona anch'esso.

Proprio in questo iato tra Sé e sacro compare, ancora una volta, la figura dell'autorità. Si tratta ora di un'autorità differente da quella della religione tradizionale. Non è l'autorità di un sacerdote consacrato dalla Chiesa. Se in queste correnti spirituali si trova una forma di autorità, in linea di principio essa è quella del Sé. Certo esistono, in realtà, persone cui viene riconosciuta un'autorità superiore: i maestri spirituali. Essi, tuttavia, non si pongono

generalmente come persone “qualitativamente” diverse, di origine divina, ma come individui uguali agli altri in quanto a potenzialità spirituali, che si trovano però ad uno stadio più avanzato della propria evoluzione spirituale. Dice Osho, per esempio: «tu sei tanto illuminato quanto me, non ti manca nulla. Non hai perso la tua natura divina, sarebbe impossibile: è la nostra vita» (Osho, 2014, sesto discorso). Ecco che il maestro, Osho in questo caso, non viene definito come *leader* ma piuttosto come un “amico” che aiuta a trovare sé stessi. Il maestro, a differenza dell’autorità istituzionalizzata che assume per la sua stessa consacrazione istituzionale una qualità sacra, possiede un’autorità che resiste soltanto fino a che l’allievo non lo ha raggiunto. Il vantaggio di posizione da cui trae legittimazione la sua autorità è per definizione relativo. Nella realtà delle cose, tuttavia, occorre ben vedere quanto lo scarto tra maestro e allievo sia davvero colmabile da quest’ultimo. Prendendo ancora come esempio Osho, egli appare non raramente descritto dai suoi devoti come dotato di una perfezione irraggiungibile (Righetti, 2016a, pp. 380-382). D’altra parte, la sua autorità carismatica non è certo facilmente uguagliabile, e non manca di stimolare, nei seguaci, un caratteristico rapporto di identificazione (Freud, 1995/1921): «The history of Rajneesh movement evidences a population of intelligent, externally successful people who retain little interest in ideology and little respect for authority, though many maintain an intense identification with the Bhagwan [Osho, ndr] who they see as having pointed the way for their liberation from both ideology and authority» (Carter, 1987, p. 153). Il grado di dipendenza sviluppato nella relazione maestro-discepolo è tuttavia variabile: «The Bhagwan’s description of the relationship emphasize independence and recalls Zarathustra’s caution to potential believers that they must seek their own path (...). While some disciples accept the risks of independence (...) noting that the Bhagwan has no responsibility to care for followers, interviews at Rajneeshpuram indicate that others seek a dependency relationship» (*idem*, p. 165).

Anche il caso della comunità esoterica di Damanhur mostra come il campo della “libera” ricerca spirituale possa assumere connotazioni gerarchiche. Damanhur condivide una concezione di uomo come

divinità che deve ritrovare sé stessa, così come altre idee comuni alla corrente New Age (cfr. Berzano, 1998). Tuttavia, non ricade completamente nella definizione di New Age perché si tratta di una realtà solidamente strutturata (Introvigne, 1999a, p. 192). I percorsi iniziatici mirano allo sviluppo spirituale ma sono anche codificati dottrinalmente; creano differenze di status all'interno della comunità, la maggiore delle quali, ancora una volta, è quella tra discepoli e maestro: il fondatore Oberto Airaudi è considerato come un individuo che ha raggiunto il più alto grado dell'evoluzione personale (Cardano, 1997, pp. 106-109). Ad ogni modo, il punto non è tanto il grado di strutturazione dei gruppi. Le differenze di status connesse al grado di sviluppo spirituale restano possibili anche in un contesto meno organizzato: esse dipendono infatti dalla credenza nell'evoluzione spirituale. Lungo il sentiero dello spirito, alcuni individui sarebbero più veloci di altri, o avrebbero anime più antiche, per cui, di fatto, staccano di molto tutti gli altri, e si possono così porre legittimamente alla loro guida.

La realtà, come si vede, è lontana dall'essere senza sfumature, ma in ogni caso l'autorità del maestro spirituale conserva una specifica differenza rispetto a quella del sacerdote. Non è un'autorità istituita a certificarne lo status, ma le sue qualità personali, il livello raggiunto attraverso il percorso attivamente intrapreso. Quando per mancanza di struttura viene meno il carisma routinizzato (Shils, 1965), resta però sempre possibile il carisma puro, e quella del maestro spirituale è appunto una tipica autorità carismatica: «significa che egli è ritenuto personalmente da altri uomini un capo per intima "vocazione" e che questi gli obbediscono non in virtù del costume o di una norma, bensì perché credono in lui» (Weber, 2004a/1919, p. 51). Ciò non di meno, tali maestri si propongono, per quanto persuasivamente, e non si impongono. Non si presentano come portatori di una verità assoluta, ma come maieuti e comunicatori di verità esperienziali da loro raggiunte: «Io sono un uomo di misteri e segreti, mago inviato per uno scopo preciso (...). Transito in questa vita e racconto ciò che vedo, sento e ricordo: a voi credere o non credere, avete il diritto di dubitare e di cercare la verità personale» (Airaudi, cit. in Cardano, 1997, p. 108).

Un altro genere di maestro è quello che appartiene alla schiera degli esseri meta-empirici che si manifestano attraverso il *channelling*, spiriti guida che, si crede, possono comunicare importanti insegnamenti. Anche qui si manifesta una forma di mediazione. Tuttavia, almeno a livello ideale, nella spiritualità New Age la sola vera autorità, il solo e unico pontefice è il “Maestro interiore”. Il *new ager* deve imparare ad allenare il proprio intuito per riuscire a contattarlo e seguirlo. Anche se è possibile entrare in relazione con esseri meta-empirici mediante il *channelling*, o seguire una guida spirituale umana, la scelta dei propri mediatori e l'accettazione di quanto essi rivelano dovrebbe restare sempre una responsabilità dell'individuo:

This regularly-repeated reminder fits in well with the individualism of New Age thinking, and with its sensitivity to religious authoritarianism. In theory at least, the New Age recognizes no spiritual authority higher than personal inner experience. Genuine spiritual guides may give help and advice, but will never attempt to impose their views in an authoritarian manner. If one of them does, he should not be trusted: he may turn out to be comparatively unevolved and ignorant himself, or even to be a negative entity masquerading as a Master. Most do-it-yourself channelling books include guidelines for distinguishing highly evolved from less evolved or negative entities. Significantly, these guidelines unvaryingly describe the latter as authoritarian, given to religious exclusivism, and spiritually arrogant. Roman & Packer's entities emphasize that genuine guides «...encourage you to use your own wisdom and discernment rather than blindly follow anything you are told. They never tell you that you “have to” do something or attempt to determine a direct outcome in your personal life. They will encourage you not to give your power to them». (Hanegraaff, 1998, pp. 201-202)

In sintesi, si può affermare che l'interiorizzazione del sacro porta ad interiorizzare l'autorità. Tuttavia, non va dimenticato che nello scarto tra sé e sacro resta sempre lo spazio in cui si può ancora instaurare una autorità eteronoma: se in linea di principio la sola autorità è quella del Maestro interiore, la confusione tra quest'ultimo ed un maestro incarnato è sempre possibile. Anche queste ultime osservazioni, insieme alle precedenti, spingono quindi a considerare con la giusta precauzione il concetto di “sacro autonomo”.

2.4 Società dei consumi e spiritualità

Si vuole ora tornare ancora un istante al contesto sociologico e culturale che costituisce il *milieu* del sacro spirituale che si sta tratteggiando. Relativamente al “collasso” della trascendenza e alla visione panteistica che ne consegue, si può osservare che:

Il fatto di aver collassato nel mondo attualmente esperito tutti i piani possibili del vissuto, si lega in maniera molto forte all'effetto di scomparsa del futuro e di concentrazione su di un presente costante ed “infinito”, tipico della società postmoderna dominata dai processi di consumo e di acquisto (...). Nella società postmoderna, al tempo lineare orientato al futuro, in cui il presente assume importanza soprattutto come movimento verso un futuro migliore, che è proprio ciò che dà senso al presente, si sovrappone un tempo immobile ed estatico, un continuo presente in cui il senso di questo presente deve essere prodotto unicamente dalle esperienze che si sperimentano in questo stesso presente, e non dalla proiezione in un desiderabile futuro (...). (Secondulfo, 2009a, p. 173)

Se è certo vero che questa corrente spirituale “panteistica” rappresenta una sorta di seme di un nuovo umanesimo, che denota insoddisfazione per una società fondata sul consumo, è anche vero che questa stessa società rappresenta il *milieu* in cui queste forme spirituali hanno potuto esprimersi. Si prenda il caso della New Age. È vero che ai suoi albori, nell'effervescenza degli anni Sessanta e Settanta, essa mostrava anche una vocazione politica. Quanto si attendeva era l'avvento di una nuova era sociale, non solo la scoperta del proprio sé divino. Questa attesa persiste ancora, in modo marcato, in alcuni movimenti, come la già citata *Share International*, che condivide comuni radici teosofiche con la New Age *sensu stricto*. Tuttavia, generalmente, la dimensione politica è andata via via sfumando a favore di un ripiegamento nella sfera privata, tanto che qualcuno parla di una “Next Age” che avrebbe preso il posto della “New Age”:

(...) il Next Age ammette che forse per il Pianeta Terra, o per la società nel suo insieme, non è in vista nessuna gioiosa trasformazione. Le cose, anzi, potrebbero perfino peggiorare. Il singolo, invece, può entrare nel suo New Age personale e raggiungere uno stato superiore di prosperità, salute, soddisfazione

(anche sul piano sessuale, che nel Next Age viene spesso in primo piano). La società può anche andare alla rovina: ma la singola persona che ha accesso a determinate tecniche entrerà comunque in una sua età dell'oro personalissima e privata. La mistica del Sé diventa mistica del me. (Introvigne, 1999b)

Quanto si vuole ora osservare è che questo individualismo che va alla ricerca di un Sé irraggiungibile nella cornice di un eterno presente, coerentemente alla struttura temporale postmoderna, può essere interpretato come il versante soggettivo di una società fondata sul consumo:

Negli anni Cinquanta, le persone a cui venivano poste domande sui loro obiettivi di solito davano risposte chiare e uniformi, indicando traguardi come una famiglia felice, una casa indipendente, un'auto nuova, una buona istruzione per i figli e un più elevato tenore di vita. Oggi, invece, alla stessa domanda vengono fornite risposte vaghe, che ruotano intorno al tema della ricerca di un'individualità e di un'identità proprie. Questa indeterminatezza è assai significativa, sia dal punto di vista individuale, sia da quello sociale. (...) nessuno sa più riconoscere in modo chiaro il momento in cui gli obiettivi sono stati raggiunti, né comunicarlo ad altri con la dovuta convinzione. Pertanto, le persone tendono a rimanere sempre più in balia dell'incertezza, dei dubbi e dell'autocritica. Allo stesso tempo, esse tendono a regredire e a porsi domande quali: «Sono davvero felice?»; «Mi sono veramente realizzato?»; «Faccio proprio quello che vorrei fare?»; «Chi è in realtà colui che parla e si interroga in me, qualificandosi come "io"?». Per tali domande vengono confezionate «risposte alla moda», le quali, una volta "monetizzate", circolano su mercati di varia specie, riempiendo le tasche di una quantità di esperti, di aziende e movimenti religiosi. Cercando la propria autorealizzazione, le persone si trasformano in prodotti della cultura e del consumo di massa. (Beck, 2008/1977, pp. 119-120)

Un esempio della deriva consumistica di certi movimenti spirituali è rappresentato dalla miriade di servizi, prodotti e "corsi" offerti nella galassia delle nuove spiritualità, e di cui il mondo delle medicine alternative rappresenta un buon esempio (Berzano, 1999; Secondulfo, 2009b). Come caso specifico si può guardare a quanto avvenuto nel movimento di Osho Rajneesh. Non si intende negare, sia chiaro, la presenza di una ricerca genuina della propria scintilla divina tra i *neo-sannyasin* che lo seguivano e lo seguono tutt'ora, né la presenza di una critica alla società del tempo; ma l'esito contemporaneo, o almeno uno di quelli più visibili, è emblematico: quella che era stata la ultima

Comune di Osho, l'*ashram* indiano di Pune, si chiama oggi "Osho International Meditation Resort" ed è un lussuoso centro che attira consumatori spirituali da tutto il mondo (Urban, 2013). Sul suo sito web, il Resort espone il certificato di eccellenza rilasciato da Trip Advisor. Ai costi del soggiorno vanno aggiunti quelli dei corsi, che l'ospite sceglie da un ricchissimo listino che comprende tanto le sacre danze di Gurdjieff quanto lo "Zennis", una fusione tra il tennis e la meditazione. Si può mangiare cibo di qualità al Bistrò "Zorba il Buddha" e la sera partecipare a party, meditazioni al chiaro di luna e molto altro ancora (Righetti, 2016a). È appena il caso di osservare, poi, la quantità di libri di Osho in vendita nelle librerie.

Non si vuole con ciò sostenere che queste forme spirituali vadano interpretate esclusivamente nei termini di sovrastrutture della struttura economica. Quello che si sta sostenendo è che si mostra una certa coerenza socioculturale tra queste e quelle. Si deve anche tenere presente che la "forma merce" è pervasiva e capace di diffondersi ovunque trovi un potenziale mercato. La "mercificazione" della religione non risparmia nemmeno le religioni universali. Basti pensare alla miriade di oggetti sacri cristiani cui sono dedicate intere fiere e che vengono commercializzati presso i diversi santuari, oppure al noto caso della "Misericordina", «una "medicina per l'anima" entrata in commercio alla fine del 2013 con un clamoroso spot da parte di papa Francesco dalla finestra di San Pietro» (Fabietti, 2014, p. 211). La forma merce pervade tutto il mondo contemporaneo. C'è però una certa differenza tra il mercato degli oggetti religiosi in ambito tradizionale e in quello delle nuove forme spirituali. Anche di questo si scriverà nel prossimo capitolo.

3. Spirito e materia

3.1 Religione materiale

Nulla potrebbe sembrare più distante dalla religione e dalla spiritualità che la dura realtà della materia. In realtà, come scrive Fabietti, «la dimensione materiale è ciò che, di fatto, rende possibile pensare e “concretizzare” l’esperienza della trascendenza. Studiare la materialità *della* e *nella* religione significa individuare ed esaminare alcune sue peculiari caratteristiche quali la presenza di oggetti, immagini, corpi, sostanze, artefatti: tutti elementi che sono centrali per agire e al tempo stesso per pensare “religiosamente”» (Fabietti, 2014, p. 7). Prima di entrare nella sostanza della questione, introduciamo brevemente il concetto di “cultura materiale”.

Con cultura materiale si fa riferimento all’area della vita sociale più sensibile e concreta, nonché caratterizzata da significati simbolici condivisi (Secondulfo, 2012; Setiffi, 2010). È composta da quell’universo di oggetti e di “cose” che sono prodotti da una società e con cui una società entra in relazione, anzitutto attribuendovi significati culturalmente condivisi. L’aspetto fondamentale che la categoria mette in risalto è che la materia, a contatto con la società umana, si trasforma in cultura, oltretutto, si carica di significato. I simboli che compongono la cultura, anche quella materiale, svolgono una fondamentale funzione mediatrice tra uomo e realtà. In altri termini, l’uomo interagisce con la realtà e gli altri suoi simili mediante un “filtro” simbolico. La cultura dà significato al mondo umano, trasforma azioni e anche l’inerte materia in segno che esprime un senso comprensibile.

Ora, segni e simboli sono essenziali per la mediazione simbolica ma necessitano di un supporto materiale, sensibile, intersoggettivamente accessibile. Nel caso del linguaggio orale, la “materialità” del segno è costituita da suoni prodotti tramite l’apparato fonatorio umano, così come nel linguaggio scritto è costituita da segni visibili tracciati su carta o su schermi digitali. Il mondo degli oggetti può essere analogamente inteso come cultura materiale quando funziona da supporto fisico per l’articolazione di sistemi di segni e di simboli. Il fatto che “il mondo delle cose” appartenga al regno della cultura indica che il senso di questi segni e simboli è intersoggettivamente accessibile, socialmente condiviso e consolidato, dal momento che «solo questo consolidamento e questa condivisione, costituendo un codice comune di comunicazione, possono garantire la funzione sociale di un’area di mediazione simbolica» (Secondulfo, 2012, p. 41).

La materia, quindi, per quanto silenziosa, si struttura in un sistema di comunicazione sociale. Basti pensare ai cosiddetti *dress-code*, codici normativi che definiscono i tipi di abbigliamento adeguati per determinate occasioni. L’abbigliamento – ma lo stesso si potrebbe dire per una moltitudine di aree della cultura materiale – viene composto sul corpo seguendo norme cui l’individuo deve essere socializzato affinché apprenda a combinare nel modo più adeguato i diversi elementi, allo stesso modo in cui deve essere socializzato al linguaggio per apprendere il significato delle parole e la loro adeguata composizione in frasi. Per comprendere il ruolo sociale della cultura materiale è dunque di centrale importanza considerare la sua funzione comunicativa.

La comunicazione mediata dalla materia è anche incardinata nelle strutture di relazione sociale. Per esempio, si pensi agli oggetti che funzionano come *status-symbol*. Essi comunicano secondo un codice, il codice delle differenze, «che si muove secondo la dialettica identificazione-distinzione, producendo sistemi di segni, di cui gli oggetti di consumo formano il supporto materiale che, mentre evidenziano ed affermano le differenze di status tra i vari gruppi sociali e tra gli individui ad essi appartenenti, sostengono e favoriscono il senso di appartenenza e di identificazione degli individui ai gruppi di appartenenza o di riferimento» (*idem*, p. 223).

Da notare che la cultura materiale, come mostra l'esempio appena presentato, «è essenziale non solo alla comunicazione delle differenze, ma anche al loro esistere concreto e socialmente attivo» (*ibidem*). In altri termini la materia «contribuisce a rendere evidente e funzionante la relazione sociale all'interno della quale l'oggetto o la merce viene scambiato o esiste. Il farsi cultura degli oggetti e dei beni che costituiscono la parte materiale e visibile di ogni società, affonda le proprie radici proprio in questa connessione con la relazione e le relazioni che costituiscono ogni società» (*idem*, p. 44).

Quanto detto è già sufficiente per capire che anche quell'area della vita sociale rappresentata dalla religione non può fare a meno di articolarsi in un mondo di cose. Si pensi, in prima approssimazione, ai simboli sacri. Come si è detto, ogni simbolo necessita di un supporto materiale, così, anche il simbolo della croce, per esempio, può svolgere la sua funzione soltanto se materializzato. Il simbolo religioso è un «segno capace di rimandare – in coloro che lo sanno riconoscere attraverso la visione o anche solo grazie all'immaginazione – alle “verità della fede”, suscitando in loro ciò che Geertz (1966) ha indicato con le espressioni “stati d'animo” e “motivazioni”. I primi, gli stati d'animo, corrispondono a un sistema di atteggiamenti, mentali e corporei (di venerazione, di solennità, di prostrazione, di esaltazione ecc.), che possono essere indotti da un simbolo; le seconde, cioè le motivazioni, sono disposizioni che spingono a fare qualcosa, ad agire nella direzione indicata dalle “verità” della religione particolare inscritte nei suoi simboli» (Fabietti, 2014, p. 44). I simboli religiosi hanno dunque un fondamentale potere, ma per esercitarlo necessitano di essere materializzati. Per fare un altro esempio, che dire delle vesti sacre? La scelta di chi si vota al sacro «si segnala nella simbologia dell'abito (succinto o integrale come, rispettivamente, nei *sadhu* e nei monaci cristiani), nell'acconciatura dei capelli (incolti nei *sadhu*, rasatura nel monaco buddhista, tonsura – ora in disuso – nel monaco cristiano), nell'auto-afflizione (aghi, cilici, “mortificatori della carne” in generale). Nel contesto monastico cristiano il termine *habitus* (modo di essere e/o agire) acquista una valenza etica (virtù) nel senso in cui Mahmood ne parla in relazione alle donne musulmane devote, valenza etica che nel monachesimo

scivola verso un'idea di modo di vestire come “rivelatore di virtù”, come un segno, analogamente a quanto avviene in tutti gli altri casi di rinuncianti a cui abbiamo fatto riferimento» (Fabietti, 2014, pp. 89-90).

Si tratta solo di alcuni esempi che, tuttavia, lasciano intendere l'importanza di avvicinarsi allo studio della religione anche dal particolare punto di vista della cultura materiale. Il testo appena citato va in questa direzione, all'interno di un campo di studi avviato, come ben riassunto ad introduzione del testo (cfr. *idem*, pp. 11-20), solo da pochi decenni, a partire da contributi come quello di Kopytoff (1986). Queste innovazioni di prospettiva avvengono dopo molti decenni di minore attenzione per la vita materiale della società, dovute anche ad una separazione morale tra spirito e materia che trova in parte radice nel dualismo cristiano che Cartesio ha poi contribuito a rafforzare sul piano filosofico. Solo da pochi anni la dimensione materiale della religione non viene più considerata «alla maniera di un semplice corredo di *parafernalia* destinati alla liturgia e all'espletamento del culto, ma come qualcosa che permea l'intera esperienza religiosa dando a essa un indirizzo e una forma» (Fabietti, 2014, p. 20). Nel contesto religioso, la cultura materiale mostra tutta la sua importanza nelle due dimensioni che si sono appena considerate: quella simbolica e comunicativa, da un alto, e quella relazionale, dall'altro.

3.2 Simbolo e autorità

Tra sacro e cultura materiale, come evidente, intercorrono differenze sostanziali: l'uno è il trascendente, l'altra l'immanente per antonomasia. Allo stesso tempo, sono molte e forti le loro relazioni reciproche, tanto che si può affermare che non esista forma di sacro che non debba essere in qualche modo rappresentata attraverso segni materiali, come mostra lo stesso concetto eliadiano di ierofania. Si tratta dunque di fenomeni solo apparentemente contraddittori, ma in realtà complementari, legati tra loro pur nella loro diversità. Il loro legame è instaurato appunto dal simbolo, concetto che deriva il suo

significato dalla parola *symbāllō*, ovverosia “unire insieme”. In questo caso, unire il trascendente all'immanente.

Si è detto che la materia è intrisa di senso culturale, ovverosia, ha carattere simbolico. Senza abbandonare la sfera dell'ideale, il sacro sfrutta la potenzialità simbolica della materia come porta d'accesso al mondo reale, e viceversa il devoto può usare la materia sacra come porta per accedere al sacro. L'apporto materiale sembra essere necessario al sacro per due ragioni, l'una storica e “pratica”, l'altra teorica. Riguardo alla prima, è facile capire che, sebbene per comprendere le religioni si dia spesso grande importanza ai testi sacri e alle dottrine religiose più astratte, nel corso della storia gli uomini religiosi, così come quelli meno religiosi, sono stati per lo più illetterati, e ancora oggi, in ogni caso, il rapporto con il sacro è quantomeno facilitato dalle sue espressioni materiali (Fabietti, 2014; Hinnells, 2005, p. 509). Il fondatore del nuovo movimento religioso di origine indiana *International Society for Krishna Consciousness* (ISKCON), A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1896-1977), lo spiega con molta semplicità. Sebbene le vie che conducono al divino siano molte, quelle che sfruttano le potenzialità della materia sono le più semplici e sicure per l'uomo comune:

È ovvio che l'adorazione del Signore Supremo sotto la Sua forma di *mūrti* nel tempio non è idolatria. [...] il signore vi è rappresentato con l'aiuto di elementi materiali. Ma la forma del Signore non è materiale (...). [...] Non è difficile per un devoto avvicinare l'Essere Supremo, immediatamente e direttamente, mentre coloro che intraprendono la via dell'impersonalismo incontrano numerosi ostacoli. (...) devono non solo studiare le *Upaniṣad* e altri Testi vedici (...) ma devono anche percepire ciò che non è percepibile e infine assimilare e realizzare perfettamente tutto questo studio. Compito ben arduo per un uomo comune! Il devoto, invece (...) non ha difficoltà a realizzare Dio (...) rendendo regolarmente i propri omaggi alla forma del Signore installata nel tempio (*mūrti*). (Prabhupada, 1981, p. 514)

Da prospettiva teorica, il sacro sembra aver bisogno della materia perché non potrebbe essere altrimenti avvicinato, approcciato, e forse nemmeno concepito. Quanto è sacro, difatti, rimanda sempre ad una alterità radicale. Questo non vale soltanto quando l'alterità sacrale è collocata in un aldilà, in un Dio perfetto e onnipotente. Sebbene in

questo caso l'alterità possa apparire più evidente, essa è tuttavia presente anche qualora il sacro sia immanente e interiorizzato negli abissi della interiorità individuale, come per esempio accade quando esso appare sotto le sembianze di quella scintilla divina che si ritrova tanto spesso tra le credenze fondamentali dei nuovi movimenti religiosi. Ma l'alterità del sacro persiste anche quando esso è concepito come energia panteistica che pervade l'intero universo, in una sorta di reincanto del mondo. Allo stesso modo, persiste quando assume forme del tutto secolari: il sacro ha l'alterità propria della trascendenza assoluta, che sempre persiste, sia pure in forme diverse. Si ha così la trascendenza dell'eterno passato mitico delle popolazioni senza Stato, la trascendenza "spaziale" delle religioni universali, la trascendenza immanente delle nuove religioni mistiche ed individualiste come quelle raccolte sotto la categoria "ombrello" di New Age. Questa natura trascendente del sacro merita di essere presa ancora in considerazione prima di considerare come la cultura materiale si intersechi ad essa, e questo perché, come si cercherà di illustrare, il grado di trascendenza sembra essere in relazione con il grado di autorità religiosa e questo, a sua volta, con il grado di ipostatizzazione del sacro.

3.2.1 Il velo della trascendenza

Il sacro è sempre trascendente. Anche quando si mostra più vicino, resta sempre irrimediabilmente lontano. La ragione di questa trascendenza mai completamente immanente, di questa alterità mai completamente appropriabile, si può meglio comprendere considerando la natura ideale del sacro, che già Durkheim aveva messo in primo piano nella sua concezione della vita religiosa (Durkheim, 2005/1912). Il punto essenziale da considerare in questa prospettiva è che, essendo il sacro ideale, esso non può mai diventare reale senza per ciò stesso dissacrarsi. La sua natura "altra" non ammette cambi di stato senza andare irrimediabilmente perduta. La natura e la potenza del sacro, d'altronde, è proprio questa: non poter mai essere pienamente realizzato. Il suo valore sta nella sua

irrealizzabilità. D'altra parte, se la realtà aderisse davvero al proprio ideale, essa perderebbe il proprio punto di tensione, la visione cui anela, congelandosi in un presente eterno, in una paradossale utopia realizzata, in un impossibile paradiso terrestre privo di vita. Le religioni creano e continuamente alimentano un ideale mai pienamente realizzato in questo mondo, così come si può constatare pensando al paradiso cristiano, alla fine del ciclo delle reincarnazioni con la visione di Krishna per i seguaci di Bhaktivedanta Swami Prabhupada, all'illuminazione spirituale per i *neo-sannyasín* di Osho, al vuoto del Nirvana per i monaci buddisti e così via. Le religioni, in genere, motivano comportamenti religiosi miranti alla salvezza, e nella cogenza motivazionale dell'utopia trovano una delle loro principali ragioni di esistenza. Gli ideali religiosi sono una sorta di motore immobile aristotelico che tutto muove senza essere mosso, ma che non può che mantenere la sua natura di utopia, giacché l'utopia realizzata non sarebbe più utopia, ma nella sua perfezione, non sarebbe nemmeno realtà. Torna alla mente la definizione del sacro data da Ferrarotti: «il metaumano che più occorre alla convivenza umana, pena l'appiattimento del vivere, l'offuscarsi del parametro o punto di riferimento contro cui misurarsi, la perdita del 'senso del problema', ossia pena la perdita di ciò che vi è di propriamente (unicamente) umano nell'uomo» (Ferrarotti, 1983, p. 118). Certo, si è visto che a partire dalla modernità – e ancora prima, se si guarda al percorso avviato dal cristianesimo – il sacro va facendosi via via più interiore. Niente cambia, ciò nonostante, sotto questo aspetto: anche quando la corrente dei tempi distacca il sacro dal lontano regno dell'aldilà per farlo ricadere in questo mondo, avvicinandolo così all'uomo, anzi spingendolo nell'interiorità umana stessa, in realtà lo si vede spingersi così a fondo dentro le indefinibili ombre dell'oscurità interiore che esso finisce per apparire come una stella che può solo guidare il cammino spirituale negli abissi del Sé, ma che non potrà mai essere raggiunta. Allo stesso modo, quando pervade il cosmo come energia panteistica, esso è ovunque ma, almeno in linea di principio, in nessun luogo particolare, assente nella sua totalità proprio in quanto onnipresente. Il sacro è un'idea limite, sempre trascendente, sempre altra. Sempre presente come assente. Se, come

sembrano convenire numerosi studiosi, il concetto di sacro è così sfuggente, forse ciò è in parte dovuto a questa sua natura, e forse, proprio questa complessità labirintica rende il sacro, inteso come idea limite, come concetto sensibilizzante che non si presta a facili riduzioni (Cipriani, 2009, p. 14), un concetto ancora così fertile.

Il sacro, dunque, serve per dare spinta dinamica al cambiamento, ma anche per dare stabilità e ordine al reale. Il cambiamento cui spinge è peraltro ordinato secondo leggi sacre e mai caotico. Al fine di poter esercitare entrambe queste funzioni, occorre che il sacro sia sempre trascendente: come fondamento d'ordine, dev'essere trascendente così da poter essere intoccabile e garantire l'inviolabilità delle proprie leggi, che conferiscono stabilità all'ordine stesso; in quanto orizzonte futuro che conferisce dinamicità al reale, deve essere trascendente, così da potersi porre come meta culturale. Proprio per questa sua necessaria alterità, per questa sua costitutiva trascendenza, il sacro non può mai essere pienamente raggiungibile e afferrabile. Nell'immaginario collettivo relativo al sacro si ritrovano tutta una serie di caratteri che sembrano esprimere questa consapevolezza. La somma perfezione di Dio, per esempio: irraggiungibile per definizione.

Queste considerazioni di carattere astratto ci portano, in modo assai specifico, al significato generale della cultura materiale all'interno del fenomeno sacrale. Se il sacro è sempre presente come un'assenza che si intuisce ma non si può afferrare, allora tra sacro e profano, tra ideale e reale, ma anche tra immateriale e materiale, c'è sempre un vuoto, uno iato, come tra una sponda e un'altra in mezzo alle quali si apra un abisso. Allora dev'essere gettato un ponte affinché le due sfere possano comunicare, affinché si possa *relegare* il sacro al profano, affinché si crei "religione", appunto. A colmare questo iato si inserisce appunto il simbolo, sia nella sua forma materiale, sia in quella dell'azione simbolica che è il rituale. Si inserisce, quindi, la religione, intesa come sistema organizzato di simboli sacri ma anche come organizzazione sociale. Il rischio, a questo punto, è che la strutturazione immanente del sacro venga a soffocare la sua vocazione verso l'alterità, potenziando la dimensione dell'ordine della legge sacra a discapito dell'anelito religioso al trascendente. Se la sfera

immanente serve a quella trascendente come un velo occorre a lasciar intuire quanto nasconde, il velo può farsi talvolta troppo pesante e scuro drappo, e bloccare, piuttosto che facilitare, il percorso che porta verso l'aldilà. Talvolta, il drappo può anche essere quello della religione stessa, o almeno di certe sue interpretazioni, come ora si dirà.

3.2.2 L'ethos e l'eros della trascendenza

Come la facoltà simbolica rende possibile il pensiero del sacro e la religione stessa, così la materia rende possibile rappresentare e presentificare quell'eterno assente che è il sacro. Il sacro si manifesta nella materia in molti modi, che corrispondono sia a diversi tipi di relazione semiotica tra materia e sacro, tra significante e significato, sia a diversi gradi di separazione tra sfera materiale e sacrale, tra profano e sacro, dipendenti dalle particolari dottrine religiose.

Rispetto alle modalità semiotiche di relazione si possono distinguere, orientativamente, le entità segniche individuate dalla semiotica peirciana: simboli, icone, indici. I simboli religiosi rappresentano la realtà sacrale in virtù di una relazione semiotica arbitraria stabilizzata dalla trama di una narrazione culturale – come è in particolare il mito, connesso ai rituali che lo ravvivano – che fornisce il codice interpretativo necessario alla loro comprensione. È questo il caso, per esempio, del simbolo del pesce del cristianesimo primitivo e della bandiera nazionale; ma anche gli stessi oggetti rituali, per esempio il rosario, rappresentano il sacro in virtù del rapporto di significazione simbolica che intrattengono con esso. Troviamo poi, legate al sacro da una relazione iconografica, rappresentazioni figurative come, per esempio, le immagini della Madonna e di Gesù, di Buddha e Krishna. Potrebbe sembrare un più complesso individuare indici del sacro, dal momento che sono tali quei segni che lo rappresentano in virtù di una relazione di contiguità naturale con esso, ovverosia quei segni che, nella loro esistenza individuale, sono connessi al sacro stesso in virtù di relazioni casuali che li modificano, lasciandovi, per così dire, la sua riconoscibile impronta. Intendendo il

sacro come una realtà ideale, infatti, il rapporto casuale con la materia non sembra poter esistere in senso proprio; a meno, chiaramente, di non voler prendere in considerazione fenomeni di natura misteriosa e miracolosa che violano le leggi della natura. Si può tuttavia parlare di indici del sacro non tanto come di segni legati ad esso da un rapporto di consequenzialità naturale, come quello che lega il fumo al fuoco, ma dal punto di vista *emic* dei fedeli, o in altre parole, a partire dall'immaginario religioso. Così inteso, non mancano certo indici del sacro: le stigmate, per esempio, e le reliquie – in quanto parti di corpi sacri, loro sineddoci – sono indici del sacro incarnato nei santi (Leone, 2014). Quando si parla di oggetti sacri, però, si parla soprattutto di “ierofanie”, concetto introdotto da Eliade per indicare le forme materiali in cui il sacro si manifesta, fino a divenire indistinguibile dal supporto materiale stesso. È questo il caso dell'ostia consacrata e quello rappresentato dallo stesso Gesù Cristo, Dio fattosi materia, una materia in questo caso umana: il sacro che ivi si manifesta è pienamente divino e la ierofania appare come teofania (Eliade, 2009/1957).

Le relazioni tra materia e sacro possono essere variamente composte e complesse, ma va osservato che, in tutti i casi, i segni rappresentano una realtà sacrale che non è mai completamente racchiusa nel segno e resta fondamentalmente assente, fondamentalmente altra. Anche nel caso di ierofanie in cui si realizza la più completa transustanziazione della materia nel sacro, come è il caso dell'eucaristia cattolica, non si può affermare che la dimensione sacrale sia interamente racchiusa nella materialità dell'ostia. Infatti, essa è presente in ogni ostia che sia consacrata, il che indica, già di per sé, la sua esistenza ontologica al di là di ciascuna ostia particolare in cui si manifesta. Per quanto possa apparire completa la materializzazione del sacro, è quindi sempre presente un rinvio simbolico ad un aldilà sia metafisico sia semiotico. Questo è quanto lo stesso Eliade sottolinea, puntualizzando che anche in quelle forme religiose “primitive” che ritengono sedi del sacro realtà come pietre e alberi, in realtà «non si tratta di venerare la pietra o l'albero *in sé stessi*. La pietra sacra, l'albero sacro non sono adorati in quanto tali; lo sono, invece, proprio per il fatto che sono *ierofanie*, perché

“mostrano” qualcosa che non è più né pietra né albero, ma il *sacro*, il *ganz andere*» (Eliade, 2009/1957, p. 15).

D'altra parte, è proprio l'incompletezza del simbolo sacro che permette di rinviare alla sfera trascendente in cui trova il suo autentico referente, suggerendo, allo stesso tempo, sia la radicale separazione tra fedele e sacro, sia la possibilità dell'oltrepassamento che conduce verso la loro comunione. La materialità del segno è necessaria per rinviare alla dimensione dell'“oltre” come un velo è necessario a evocare una realtà invisibile nascosta dietro ad esso, per suggerire l'al di là oscurandolo alla visione naturale che non potrebbe comunque direttamente percepirlo, ma che può soltanto appercepirlo grazie alla presenza del velo stesso. Da un punto di vista semiotico, la materia è necessaria per consentire l'esperienza stessa della trascendenza: c'è, nel visibile, qualcosa che permette la visione dell'invisibile. Dev'essere presente un ostacolo, perché si riesca ad accedere alla presenza assente che si trova nascosta al di là di esso. La dinamica di velamento/svelamento è una funzione semiotica essenziale alla vita religiosa, che la materializzazione del sacro permette di realizzare.

È una dinamica delicata. La materia è necessaria all'evocazione del trascendente, ma il rapporto tra le due sfere rischia di perdere facilmente il proprio punto d'equilibrio. Rappresentare la trascendenza più impalpabile attraverso l'immanenza più concreta, mantenendo allo stesso tempo la loro distinzione radicale e la loro necessaria relazione, è operazione funambolica. Le cose sacre devono stimolare la carica “erotica” connessa al desiderio d'Altro senza risolversi nel feticismo del segno che quell'Altro rappresenta. Quando il simbolo non rinvia più ad un sacro assente ma diventa sede di un sacro preteso tutto presente e senza ombre, il simbolo sacro diventa “feticcio”, che rischia di esaurire nella presenza attuale tutto il potenziale sacrale. L'apertura al trascendente garantita dal simbolo che, velando, innesca il desiderio di disvelamento, come anche l'impulso al superamento stesso del limite – forma semiotica dell'anelito umano alla libertà – viene allora impedita dalla materializzazione del sacro. Sia essa feticizzazione materiale oppure linguistico-dottrinale – come nel dogma, inteso nel senso di infertile

chiusura fondamentalista della verità – la feticizzazione, alle sue estreme conseguenze, dissipa il trascendente nel momento stesso in cui lo collassa completamente nel segno, impedendogli, così, di esercitare la funzione simbolica con cui esso rinvia al trascendente. La verità, in queste condizioni, si pretende data, tutta intera, nella presenza incombente del segno, che perde la propria ricchezza simbolica non lasciando alcuno spazio all'immaginazione, e dunque alla libertà. La religiosità, così, precipita nell'irrigidimento dogmatico del fondamentalismo religioso, che non ammette deviazione alcuna da una verità pronta, chiusa e autoritaria (Leone, 2014, pp. 51-52).

Se ci si è dilungati in queste considerazioni teoriche, quasi speculative, sul rapporto tra simbolo e sacro, è perché delineano lo schema generale in cui si possono collocare i tipi del sacro religioso e spirituale che si stanno studiando. Si tratta di considerazioni che forse lasciano già intuire come le concezioni di oggetto sacro possano variare al variare dell'autorità autonoma o eteronoma entro le due fenomenologie sacrali. Le forme idealtipiche del sacro spirituale, infatti, tendono a rifuggire dalla materializzazione del sacro, che intendono come feticizzazione. Questo modo di intendere la materia sacra contribuisce a strutturare e a rendere reali tipi di relazioni sociali differenti da quelle rese possibili in un contesto religioso più istituzionalizzato e caratterizzato da un diverso rapporto con la materializzazione del sacro. Dopo aver considerato la relazione tra simbolo e sacro, sottolineando l'equilibrio precario tra la trascendenza e l'ipostatizzazione, consideriamo ora come interagiscono l'autorità e il sacro materiale.

3.2.3 Impossessarsi dell'inimpossessabile

La natura del rapporto tra sacro e materia e la complessità della loro convivenza variano, in generale, a seconda delle specifiche visioni religiose. I monoteismi, religioni della trascendenza, generalmente insistono molto sulla differenza tra spirito e materia, mentre religioni come i politeismi africani hanno un rapporto meno conflittuale con essa. Il buddhismo stesso, pur nella sua mistica marcatamente

ultramondana, non teme la materia tanto quanto la teme il cristianesimo, considerandola strumento utile alla mistica e all'educazione religiosa, piuttosto che diabolica distrazione dal sentiero che conduce a Dio. Se la dimensione materiale è presente in tutte le religioni, alcune sembrano temerla maggiormente; forse, anche perché ne percepiscono la minacciosa attrattività. Le contromisure predisposte contro il rischio di mescolare sacro e profano possono essere più o meno drastiche: l'Islam, l'Ebraismo e certe sette cristiane puritane, quali calvinisti e Testimoni di Geova, vietano le rappresentazioni di Dio e ogni artefatto che pretenda di rappresentare l'irrappresentabile alterità del sacro, mentre nel cristianesimo cattolico, in genere, abbondano icone e rappresentazioni sacre. Ciò non significa che l'Islam sia senza simboli materiali, né che il cattolicesimo sia inconsapevole dei rischi che corre. L'Islam, per esempio, non può fare a meno della pietra nera incastonata all'angolo di sud est della Ka'ba, alla Mecca (Fabietti, 2014, pp. 155-157), mentre la Chiesa cattolica riconosce esplicitamente il potenziale sacrale intrinseco alla materia e lo considera una minaccia, in quanto giudicato capace di catalizzare la devozione dei fedeli instaurando, per così dire, una sorta di regime di concorrenza con la Chiesa stessa. Così recita il *Catechismo della Chiesa Cattolica* al punto 2113:

L'idolatria non concerne soltanto i falsi culti del paganesimo. Rimane una costante tentazione della fede. Consiste nel divinizzare ciò che non è Dio. C'è idolatria quando l'uomo onora e riverisce una creatura al posto di Dio, si tratti degli dèi o dei demoni (per esempio il satanismo), del potere, del piacere, della razza, degli antenati, dello Stato, del denaro, ecc. «Non potete servire a Dio e a mammona», dice Gesù (Mt 6,24). Numerosi martiri sono morti per non adorare «la Bestia», rifiutando perfino di simularne il culto. L'idolatria respinge l'unica Signoria di Dio; perciò è incompatibile con la comunione divina.

Molte religioni considerano i beni materiali, nonché il denaro che ne è il simbolo universale, in contrapposizione con quelli spirituali; proprio da ciò si può dedurre che essi sono considerati concorrenti dei beni sacri che esse offrono. Lo aveva ipotizzato anche Georg Simmel, sostenendo che «il sospetto con cui la mentalità religiosa ed ecclesiastica considera spesso l'essenza del denaro può anche risalire

all'istintiva percezione di questa somiglianza formale e psicologica tra la più elevata unità economica e la più elevata unità cosmica, come può risalire anche alla consapevolezza del pericolo di concorrenza tra l'interesse per il denaro e l'interesse religioso» (Simmel, 2014/1900, p. 246).

A ben vedere, il monopolio del sacro – che è caratteristico di religioni in cui si manifesta una autorità ben definita che media tra fedeli e sacro – si manifesta anche nel timore dell'idolatria e nel monopolio della stessa cultura materiale sacra, che viene riconosciuta autenticamente tale solo a condizione che sia approvata dalla stessa autorità religiosa. Secondo la Chiesa cattolica, per esempio, l'unica realtà materiale che può essere riconosciuta veramente sacra è la particola eucaristica consacrata dal sacerdote, ruolo integrato nella struttura della Chiesa; analogamente, le statue sacre (*murti*) adorate presso i devoti di Krishna, possono essere installate solo da maestri spirituali autorizzati, e il *Gohonzon*¹ utilizzato nella Soka Gakkai può essere concesso ai devoti soltanto dall'organizzazione stessa. Queste sono più che coincidenze: attraverso la materia sacra, il sacro può essere conquistato.

Com'è possibile? La funzione mediatrice tra sacro e profano propria della cultura materiale e i rischi di "feticismo" intrinseci a questa stessa mediazione ci portano direttamente al tema dell'autorità. La religione istituzionalizzata, così come la materia stessa, ha la funzione di mediare tra sfera del sacro e del profano, e la sua naturale volontà di porsi, in un certo contesto storico e sociale, quale unica mediazione legittima, viene agevolata dalla appropriazione esclusiva dei simboli materiali del sacro. Se anche il sacro non è mai appropriabile, infatti, lo stesso non vale per la materia.

Consideriamo meglio questa inappropriabilità sacrale. Una ragione è legata alla natura ideale del sacro che si è prima presa in considerazione. Si può aggiungere una seconda ragione sociologicamente rilevante, ossia che esso inerisce alla sfera del comune più che a quella del proprio. Esso è nucleo di spossessamento

¹ Il *Gohonzon* è una pergamena sacra, custodita in armadietti chiamati Butsudan, che i fedeli di questo movimento religioso, che conosce oggi una certa popolarità, utilizzano per recitare le loro formule cultuali (cfr. Macioti, 1996).

dell'individuo a favore del collettivo, domina l'individuo piuttosto che esserne dominato, ne espropria una parte d'identità per integrarlo nell'identità collettiva, sottoponendo la sua persona all'autorità morale della società. Non a caso la sociologia ha potuto individuare nella religione il nucleo morale fondamentale delle società umane (Durkheim, 2005/1912; Seligman, 2002). Lo stesso individualismo tipico delle società moderne, che impossessandosi del sacro apparentemente si contrappone a questa logica dello spossessamento, manifesta i segni dello spossessamento stesso, insieme a quelli delle determinazioni strutturali della società, come si è precedentemente detto (Durkheim, 1977/1893; Luckmann, 1969/1967). Considerando poi il sacro interiorizzato dal punto di vista dell'immaginario religioso, si è osservato che nessuno lo possiede altrimenti che come una trascendenza immanente, e che anche il *new ager* più individualista, il ricercatore spirituale più libero e indipendente, segue pur sempre un sogno di integrazione finale con l'essere divino – o con altre realtà metafisiche analoghe – che corrispondono sempre ad un Tutto che supera la limitatezza del sé, e che perciò rappresentano sempre qualcosa in grado di comprendere ma che, per questa stessa ragione, si sottrae all'essere compreso; che è in grado di contenere e che, per ciò stesso, si sottrae all'essere contenuto, di possedere e che, ancora, si sottrae all'essere posseduto. Un Tutto il cui rapporto con l'individuo, che ne è una parte, appare essere analogo a quello che esiste tra individuo e società, almeno secondo una prospettiva durkheimiana.

Esattamente al contrario del sacro, la materia è invece, in linea di principio, sempre passibile di appropriazione da parte degli individui. In realtà, ciò è vero fino a un certo punto. Infatti, la sua sacralizzazione sembra congelare questa possibilità: qualora trapassi nel regno del sacro, la realtà materiale diventa inappropriabile. Ma fermarsi qui sarebbe insufficiente a cogliere l'intero processo. Occorre fare un passo ulteriore. Si può considerare la appropriabilità della materia come la tesi cui si contrappone l'antitesi della inappropriabilità sacrale, per cui, la materia sacralizzata, che è l'espressione di una sintesi dialettica tra sacro e profano, tra trascendenza e immanenza, tra inappropriabile e appropriabile, non manca di creare nuovi spazi di possibilità. Infatti, per quanto il sacro

materiale, proprio in quanto sacro, sia inappropriabile in senso stretto, esso può però essere controllato e gestito. Consideriamo ora, per prima cosa, il carattere inappropriabile della materia sacralizzata, per poi considerare la sintesi dialettica tra sacro e cultura materiale e le sue potenzialità sociali.

I casi esemplari che mostrano l'inappropriabilità della materia sacralizzata sono molti. In ambito religioso, l'ostia consacrata non può certamente essere venduta: la profanazione sarebbe evidente. In ambito secolare, i libri, oggetti materiali simbolicamente significativi nella nostra cultura da oramai alcuni secoli, e considerati in qualche modo espressione e fondamento dalla memoria collettiva cui è legata la nostra cultura e quindi la nostra identità, sono protetti da tabù che ne vietano la distruzione fisica; anche se si tratta di libri acquistati, il divieto morale di distruggerli indica che il possesso economico non corrisponde ad un possesso dell'oggetto senza condizioni, cui dovrebbe rispondere invece un puro possesso (Righetti, 2013). Lo stesso vale per i monumenti sacri alla Nazione e per molte opere d'arte, considerate parte della memoria collettiva che è funzione fondamentale dell'identità sociale. La cosa sacra, osserva Kopytoff, viene "singolarizzata" e così differenziata dalle altre, sottratta al regime di equivalenza che è condizione che rende possibile lo scambio delle "cose" sotto forma di "merce" (Kopytoff, 1986). Ancora, il valore del sacro, a differenza del valore delle merci, è infinito e non relativo, incomparabile, incontrattabile, non commercializzabile, anti-utilitario per definizione (Durkheim, 2005/1912; Tetlock, 2003). L'oggetto sacro non può dunque essere nemmeno posseduto, in quanto il possesso implica pieno dominio, totale libertà d'arbitrio, libero utilizzo, ma il sacro, al contrario, è proprio ciò che si contrappone per definizione a tutto questo:

I giuristi romani sapevano perfettamente che cosa significhi "profanare". Sacre o religiose erano le cose che appartenevano in qualche modo agli dèi. Come tali, esse erano sottratte al libero uso e al commercio degli uomini, non potevano essere vendute né date in pegno, cedute in usufrutto o gravate di servitù. Sacrilego era ogni atto che violasse o trasgredisse questa loro speciale indisponibilità, che le riservava esclusivamente agli dèi celesti (ed erano allora dette propriamente "sacre") o inferi (in questo caso si dicevano semplicemente

“religiose”). E se consacrare (*sacrere*) era il termine che designava l'uscita delle cose dalla sfera del diritto umano, profanare significava per converso restituire al libero uso degli uomini. “Profano”, può scrivere così il grande giurista Trebazio, “si dice in senso proprio ciò che, da sacro o religioso che era, viene restituito all'uso e alla proprietà degli uomini”. (Agamben, 2005, p. 83)

Si potrebbe dire, in chiave sociologica e durkheimiana, che la non appropriabilità della materia sacra è dovuta al fatto che la sua consacrazione ne indica l'essere una “rappresentazione materiale collettiva”, proprietà esclusiva della società nel suo complesso, che appunto viene rappresentata nell'immaginario, secondo la visione del sociologo francese, sotto forma di divinità. Il sacro è quanto c'è di comune, proprio di tutti ma di nessuno in particolare. La visione del mondo New Age non contraddice questo assunto in quanto il suo panteismo denota ancora questa appartenenza di ogni cosa ad un Tutto che è superiore alle parti; non a caso, ciò porta ad un rapporto con il regno della natura contrario allo sfruttamento, ovvero ad un uso indiscriminato. Come si vede, da qualunque prospettiva lo si guardi, il sacro rimarca sempre la propria alterità irriducibile, la propria separazione rispetto al regno profano soggetto all'arbitrio individuale. Come sottolinea Durkheim: «gli esseri sacri sono, per definizione, esseri separati. Ciò che li caratterizza, è il fatto che tra essi e gli esseri profani c'è una soluzione di continuità» (Durkheim, 2005/1912, p. 359). Questa soluzione di continuità, possiamo dire, è l'abisso che separa l'immanente dal trascendente.

È opportuno sottolineare ancora che l'indisponibilità del sacro e la sua costitutiva estraneità si trovano solo in apparente contraddizione sia con l'idea di un sacro autonomo, sia di un sacro del tutto feticizzato nella materia. Come può essere autonomo un sacro che per sua natura non è assoggettabile al dominio del singolo individuo? Si è già risposto a questa questione. Il sacro nella modernità, per quanto esso sia interiorizzato, non corrisponde mai ad un sacro autonomo in senso proprio. Un sacro autonomo è una contraddizione in termini. Se si guarda ad un ideale tra i più caratteristici della nostra epoca individualista, quello dell'autorealizzazione individuale, troviamo la tensione per una meta che come tale è collocata sì, nel regno della vita individuale, ma aldilà della sua vita immediatamente presente (Beck,

2008/1977; Luckmann, 1969/1967). Certo si cerca una realizzazione del Sé, ma questo indica appunto che l'ideale sacro non è realizzato, ossia che è presente come pura potenzialità. Se si guarda alla ricerca dell'illuminazione propria di molti nuovi movimenti religiosi e New Age, troviamo il corrispondente mistico di questa stessa meta, con analoghe caratteristiche di trascendenza. Inoltre, questi nuovi movimenti hanno generalmente come meta ideale un'armonia interiore ma anche intersoggettiva e cosmica, per cui sarebbe erroneo ridurre la loro visione religiosa ad un mero narcisismo mistico individualista. Per queste ragioni, si è detto, la trascendenza di queste correnti è più correttamente concepibile come "trascendenza immanente", utilizzando il termine che abbiamo qui ripreso da Secondulfo (Secondulfo, 2009a), rielaborandolo e articolandolo per farne il paradigma del sacro spirituale contemporaneo.

Quanto si è precedente scritto relativamente alla cristallizzazione del sacro nel feticcio si trova solo in apparente contraddizione con la sostanziale trascendenza del sacro. Il processo di feticizzazione può essere invece considerato come l'esito della relazione dialettica tra inappropriabile sacrale e appropriabile materiale. Per essere sottoposto ad un controllo umano ierocratico, il sacro deve necessariamente essere ipostatizzato, almeno in un certo grado. Considerando il processo di "feticizzazione" da questa prospettiva, esso può essere considerato come il processo parallelo, al livello della cultura materiale, dell'irrigidimento della religiosità – considerata come anelito intimo proprio dell'uomo, come da concezione simmeliana (cfr. Cipriani, 2009, pp. 110-116) – in una struttura dogmatica e autoritaria che non lascia spazio a nulla che non sia rigidamente prestabilito (Leone, 2014, p. 51). In fondo, è ciò che solitamente accade. Il senso religioso che abita l'animo umano finisce per essere strutturato in forma di religione. La feticizzazione corrisponde allora alla strutturazione del sacro, che si accompagna almeno in un certo grado alla sua ipostatizzazione; tuttavia non corrisponde necessariamente all'esaurimento totale della trascendenza, che sempre occorre per ravvivare la religione stessa. Resta sempre un di più. Ma questo "di più" può essere controllato, nel significato da attribuirvi, da una autorità religiosa che cerca di

controllarne e disciplinarne le modalità interpretative.

Accade dunque che il sacro inappropriabile sia sottoposto alla disciplina dell'autorità istituzionale e il desiderio di alterità trattenuto dalla dogmatica che prescrive i modi in cui l'alterità deve essere intesa. Considerata da questa prospettiva e sia pure a certe condizioni, la religione è allora davvero "dissacrante", come suggerisce Franco Ferrarotti: «il paradosso è che la religione organizzata è intimamente dissacrante e che l'esperienza pura del sacro, anche nel suo rapporto con il divino, è bloccata, invece che aiutata, dalla ierocrazia religiosa» (Ferrarotti, 1983, pp. 52-53). Se si riprendono in considerazione le due dimensioni del sacro precedentemente indicate, ovvero quella del sacro come principio stabilizzante dell'ordine, e quella del sacro come principio dinamico che tende ad un ordine utopico, la religione, così intesa, tende a esaltare la prima a scapito della seconda. La religione è dunque dissacrante in relazione al "sacro fuoco" della creatività religiosa, che inibisce a favore di una più forte sacralizzazione della Legge e dell'ordine.

Si può ora comprendere meglio la sintesi dialettica tra sacro inappropriabile e materia cui si faceva riferimento. Se anche la religione, intesa come forma sociale di amministrazione del sacro, non si appropria mai del sacro per il semplice motivo che ciò non è possibile, essa può porsi come sua amministratrice e custode. È così che si manifesta la sua connessione con la mediazione semiotica istituita dalla cultura materiale: sulla soglia tra mondo sacro e profano, l'istituzione religiosa si fa custode e mediatrice del sacro perché amministra i simboli linguistici e materiali che tra sacro e profano mediano. Il potere del simbolo religioso viene fatto vibrare dalla voce sacerdotale, che parla la lingua del trascendente con un corpo immanente, ponendosi come canale di comunicazione tra le due dimensioni, "pontificatore" tra le sponde ontologiche del regno degli uomini e degli dei. La soglia stessa tra sacro e profano viene materializzata sotto forma di soglia del tempio, che essendo gestito dal clero viene, anche in questo modo, inglobata materialmente nella più ampia struttura ierocratica. È appena il caso di osservare che tale materializzazione rende ancora più forte l'associazione tra spazio mistico e materiale, il primo quello del sacro e il secondo quello del

tempio posseduto del clero, facendo sfumare le differenze tra le due dimensioni. Il sacro inappropriabile viene così a risiedere ufficialmente nello spazio separato del tempio, “casa degli dei”, ossia spazio effettivamente appropriato dall’organizzazione religiosa, a differenza dello spazio mistico del sacro che nessuno può ambire a possedere. La classe sacerdotale non possiede dunque il sacro né può possederlo, ma può possedere ed effettivamente possiede le forme simboliche concrete in cui il sacro viene ritenuto risiedere. La materia sacra, come parte del più ampio sistema simbolico religioso, offre allora all’istituzione religiosa la possibilità di esprimere in modo immediatamente percepibile la sua autorità sul regno del sacro.

È questo, dunque, l’esito reso possibile dalla sintesi dialettica tra il sacro inappropriabile e la materia appropriabile. La materia sacra oggettiva il sacro e lo rende concretamente gestibile, controllabile, conservabile sotto custodia esclusiva. La materializzazione del sacro rende il sacro “una cosa” che può essere custodita, posseduta, conquistata. Eliade osserva che «i *conquistadores* spagnoli e portoghesi si impadronivano, in nome di Cristo, dei territori che avevano scoperto e conquistato. L’erezione della Croce consacrava la regione, ed equivaleva in un certo senso a una “nuova nascita”» (Eliade, 2009/1957, p. 26). Il potere sacrale resta sempre indipendente dalla struttura religiosa per sua natura, ma la possibilità di amministrarne i simboli comporta la possibilità di orientare il potere del sacro nei percorsi secolari ritenuti più idonei.

Guardando al cattolicesimo, in quanto religione universale più diffusa al mondo, è possibile osservare l’autorità e la dinamica della mediazione attraverso la chiave di lettura della cultura materiale, focalizzando l’attenzione sul sacramento eucaristico, assunto a caso emblematico. Si potrà allora meglio comprendere anche il problema connesso al timore della feticizzazione incontrollata dei simboli sacri, della materia e dell’idolatria, che si sono prima considerati.

Nell’eucaristia il sacro assume forma materiale e, soprattutto, una forma materiale che può essere custodita in modo esclusivo dal personale in ruolo presso l’amministrazione ecclesiastica. Se il sacro è inappropriabile in sé stesso, la sua oggettivazione materiale lo è invece benissimo, esattamente al pari di qualsiasi altra realtà materiale,

giacché è proprio della materia la possibilità di essere posseduta. L'istituzione religiosa trova in questo modo una via per aggirare l'inappropriabilità del sacro attraverso la sua transustanziazione in materia. Chiaramente, non si intende qui esprimere alcun giudizio di natura teologica e dottrinale, e ancor di meno si intende sostenere che questa materializzazione sia un *escamotage* intenzionalmente creato allo scopo di manipolare la fede. Non è ovviamente questo il senso di queste osservazioni, che vogliono solo prendere in considerazione gli effetti sociali resi possibili all'interno di una configurazione religiosa tipico-ideale, di cui i casi empirici considerati si assumono come esempio. È altresì noto che il sacramento eucaristico trae la sua legittimità da una tradizione consolidata, che considera la Chiesa istituita da Cristo stesso come mediatrice tra mondo e Dio. La successione apostolica è invocata come fonte di legittimazione del diritto ecclesiastico di porsi quale mediatrice assoluta tra uomo e aldilà. Cristo stesso è mediatore tra uomo e Dio nella sua natura di Dio e uomo allo stesso tempo. Ad ogni modo, qui si vogliono svolgere alcune osservazioni sulla religione da quella particolare prospettiva che è rappresentata dalla cultura materiale, e da questa prospettiva, il potere e l'autorità sociale che sono innegabilmente connesse al fatto di occupare una posizione di mediazione tra devoto e sacro, sembrano assumere la loro piena manifestazione e la loro massima efficacia proprio in quella oggettificazione del sacro che è l'ostia eucaristica. Qui appare esprimersi in tutta la sua concretezza l'idea della cultura materiale come strumento che contribuisce a rendere reali le relazioni che strutturano la realtà sociale, ossia la concezione della cultura materiale come forma simbolica di comunicazione inscritta in strutture relazionali che attraverso di essa diventano reali, attive, concrete (Secondulfo, 2012). L'eucaristia è infatti «fonte e culmine di tutta la vita cristiana», come spiegato nel catechismo della Chiesa cattolica al punto 1324, che così prosegue: «infatti, nella santissima Eucaristia è racchiuso tutto il bene spirituale della Chiesa, cioè lo stesso Cristo, nostra Pasqua». Il termine “racchiuso” esprime quanto si andava suggerendo. Il sacro, di per sé inafferrabile, viene “racchiuso” in una particola. Questa è “tutto il bene spirituale” della Chiesa. Non di poca cosa si tratta, dunque, e di non poche

implicazioni sociali è gravido il fatto che “tutto il bene spirituale” sia amministrato dall’istituzione religiosa. L’accesso a tutto quel bene, infatti, passa per la porta della chiesa e dei suoi “funzionari” autorizzati.

Ma la Chiesa non solo amministra quel bene sacro. Essa lo rende esistente: lo crea. E lo fa in modo esclusivo, in reale regime di monopolio. Il mistero della transustanziazione eucaristica, infatti, è possibile solo tramite la consacrazione della particola da parte del clero autorizzato. Il dominio giurisdizionale sul sacro è inequivocabile: «Si ritenga legittima solo quell’Eucaristia che viene celebrata dal Vescovo, o da chi è stato da lui autorizzato» (punto 1369). Nell’eucaristia e nei rituali che la circondano si esprime allora al massimo grado possibile la funzione mediatrice della Chiesa, l’autorità che ricava dall’essere amministratrice dei beni di salvezza. Il clero ordinato fa valere, rispetto al laico, la sua maggiore vicinanza al sacro. La maggiore vicinanza del clero al sacro, rispetto ai semplici fedeli, è espressa ancora una volta mediante simboli materiali, non solo nella gestione dei luoghi sacri, nella vestitura con paramenti differenti, ma anche, se si guarda ai testi, dalla comunione con entrambe le specie eucaristiche, sia il pane che il vino, che viene effettuata normalmente solo dal sacerdote. Certo è senz’altro vero che «la Comunione con la sola specie del pane permette di ricevere tutto il frutto di grazia dell’Eucaristia», ma è anche vero, come si ammette allo stesso punto (1390) che «la santa Comunione esprime con maggior pienezza la sua forma di segno, se viene fatta sotto le due specie. In essa risulta infatti più evidente il segno del banchetto eucaristico». Chi, di fronte al gruppo dei fedeli riuniti alla Santa Messa, compie questo gesto di “maggior pienezza”, è solo il sacerdote.

Considerando la centralità dell’ostia consacrata per la vita della Chiesa, si comprendono meglio i timori connessi alla sacralizzazione incontrollata della materia cui si è fatto cenno. Nel corso della storia della Chiesa gli oggetti sacri sono sempre stati a rischio di “idolatria”, in quanto hanno sempre rischiato di essere considerati come sedi del sacro. Ma se agli oggetti venisse riconosciuto un potere intrinseco di mediazione con il sacro, autonomo rispetto all’autorità ecclesiastica, la

Chiesa stessa correrebbe il rischio di perdere il proprio “monopolio”: «era proprio quest’ultima caratteristica a rendere “pericolose” le immagini sacre, sempre in bilico tra una semplice funzione di “segno” e una materialità dotata di quel potere di transustanziazione che la Chiesa poteva riconoscere solo all’ostia consacrata» (Fabietti, 2014, p. 177). Mantenere sotto controllo queste deviazioni dottrinali è compito complesso e non sempre ben riuscito alla Chiesa. Spesso, infatti:

(...) i fedeli non rispondevano correttamente alla teoria della Chiesa. Infatti, essi baciavano, accarezzavano, abbracciavano questi oggetti, come testimoniano statue, dipinti, testi scritti spesso consumati dal tocco delle labbra o delle mani dei fedeli. Un atteggiamento, quello del toccare, che accomuna i fedeli medievali cristiani a quelli oggi, cristiani e non. D’altra parte vi sono studi nei quali è stato messo in evidenza come pupazzi e bambolotti sacri (...) fossero “percepiti come vivi” dalle suore quando queste ne toccavano il corpo o i piedi, o come ci fossero statuette a cui i devoti applicavano collane di perle o rosari che mostrano segni di usura tali da indicare che essi erano molto “manipolati”. Invece di passare oltre dopo averle osservate, i devoti, scrive Walker Bynum, “trattavano spesso queste immagini come un *locus* del divino.” (Fabietti, 2014, p. 180)

Per esemplificare il tipo ideale del sacro religioso si è qui usato, come esempio, il cattolicesimo, ma lo stesso vale per altre religioni. Nel già citato movimento per la coscienza di Krishna, è possibile adorare solo le *mūrti* installate da un maestro autorizzato. La statua sacra viene definita come «manifestazione della forma personale di Dio mediante determinati materiali, come si trova nei templi. (...) appare sotto questa forma (che *dev’essere installata da un maestro spirituale qualificato*) per permettere (...) di contemplarLo e servirLo» (Prabhupada, 1981, p. 767, corsivo mio). Una statua non vale l’altra. Prabhupada propone questo «esempio, un po’ crudo ma appropriato: una lettera impostata in una delle buche postali che sono collocate sulla via pubblica giungerà a destinazione senza difficoltà; la stessa cosa non accadrà a una lettera gettata in una fessura qualsiasi, o in una imitazione di buca da lettere non riconosciuta dall’ufficio postale» (*idem*, p. 514).

Esiste quindi una mediazione efficace, ed è quella ufficiale. Nello statuto della Soka Gakkai si legge che il *Gohonzon* «costituisce l’oggetto di culto *necessario* per accedere all’illuminazione e far emergere

la Buddità di ciascun fedele» (Soka Gakkai, 2009, corsivo mio). Alla domanda se si possano «utilizzare riproduzioni del Gohonzon (riprese da Internet, fotografate o fotocopiate)» così viene risposto:

No, nel modo più assoluto. Questa, dal punto di vista della legge di causa ed effetto che crea il nostro karma, è un'azione che produce un effetto molto negativo. [...] Nel momento in cui i membri della Soka Gakkai utilizzano per la loro pratica quotidiana quelle applicazioni e immagini, stanno cadendo in una pratica buddista formale e pertanto priva di efficacia. (Soka Gakkai, 2016)

3.2.4 Lo scacco dell'autorità mediatrice

La cultura materiale religiosa è integrata nella dialettica sacrale di trascendenza e immanenza. Infatti, in un mondo dissacrato, ovvero sia in un mondo in cui la sede del sacro è collocata in una sfera che trascende radicalmente la realtà mondana, è possibile concepire la presenza del sacro come se fosse concentrata in un particolare oggetto, ierofania particolare in un mondo generalmente secolare, sorta di ricettacolo di un fascio di sacralità trapassato dall'aldilà nell'aldiquà. Questa visione del mondo rende logicamente possibile l'apparire di una ierofania e dell'organizzazione sociale deputata alla sua custodia. Una simile possibilità è più improbabile in una visione panteista del mondo. Laddove tutto è sacro, il mondo intero è una grande complessiva ierofania, e non si vede come qualcuno potrebbe impossessarsi della sua espressione materiale. Il sacro, infatti, è ovunque ma proprio per questo non si trova in nessun luogo particolare. Lo stesso vale quando la religione diventa un fatto principalmente interiore, privato, intimo, così che il ponte con il regno sacrale si riposiziona dall'esterno all'interno del Sé.

È il caso di ricordare che quest'interiorizzazione del sacro non è irrelata alla storia del cristianesimo, che ha fatto della fede interiore e della morale dell'intenzione il fondamento della pratica religiosa, a partire da Paolo di Tarso per proseguire con Agostino e giungere infine alla Riforma di Lutero (Seligman, 2002); tuttavia, la Chiesa cattolica mantiene un particolare equilibrio tra i termini del sacro tutto interiore e quello collettivistico eteronomo, dal momento che,

pur certamente sottolineando l'importanza della fede, essa tiene fermo il valore della mediazione sacramentale, esteriore rispetto all'individuo, come mezzo per accedere pienamente al sacro. Si può anche ricordare che la Riforma protestante, la quale sviluppa il potenziale individualizzante della religione cristiana, si è mossa attaccando proprio questa mediazione, anche secondo il motto del "libero esame", ovvero promuovendo la lettura in prima persona dei testi sacri, fino ad allora prerogativa di un clero che manteneva presso di sé quel monopolio della funzione ermeneutica che si è già detto fondamentale per garantire una omogeneità interpretativa della dottrina. L'invenzione del libro a stampa e il libro sacro stesso nella sua forma materiale, risultano pertanto essenziali alla diffusione della Riforma (Eisenstein, 1979), tanto che osservare la traiettoria descritta dal passaggio del libro sacro dalle mani dei sacerdoti a quelle dei fedeli permette di cogliere il cambiamento avvenuto in una tanto estrema quanto efficace sintesi.

Tornando al panteismo e a quella religione del Sé tesa alla scoperta della propria autenticità, del dio interiore, che è tipica della nuova corrente spirituale "post-tradizionale" diffusasi in Occidente (Houtman & Aupers, 2007), non stupisce che tali concezioni si accompagnino ad una concezione anti-autoritaria dei rapporti umani. Ciò non significa che coltivino ideali puramente individualistici, egoistici e narcisistici. Almeno la prima New Age, come si è detto, credeva in un ideale di rinnovamento tanto interiore quanto politico, basato, questo è vero, sulla riscoperta individuale dell'armonia personale con tutti e con il Tutto. Ad ogni modo, l'ideale dell'armonia universale, in una visione del mondo olistica e panteistica, è pur sempre un'ideale intersoggettivo, per quanto fondato sul rinnovamento particolare e cumulativo dei singoli individui. Questo ideale sociale della prima New Age sembra rinviare a quella che Turner ha definito *communitas*, intesa come armonia ugualitaria tra individui considerati nella loro globalità di persone, al di fuori di qualunque distinzione di ruolo e di status. La *communitas* è la forma sociale anti-strutturale ed anti-autoritaria per eccellenza, che si contrappone cioè alla struttura sociale, in cui gioca un ruolo fondamentale la disuguaglianza:

La *communitas* irrompe attraverso gli interstizi della struttura, nella liminalità; ai bordi della struttura, nella marginalità; e dal di sotto della struttura, nell'inferiorità. Quasi dappertutto la si considera "sacra", probabilmente perché viola o annulla le norme che governano rapporti strutturali e istituzionalizzati, ed è accompagnata da esperienze di una potenza senza precedenti. [...] La liminalità, la marginalità e l'inferiorità strutturale sono condizioni nelle quali si producono spesso miti, simboli, rituali, sistemi filosofici e opere d'arte (Turner, 2001, p. 144).

Se si torna a considerare la divisione proposta tra un sacro statico ed uno dinamico, il primo propugnatore di un ordine intoccabile e il secondo stimolatore di ideali di rinnovamento, vediamo che qui si manifesta in modo più accentuato la religiosità libera e creativa in contrapposizione alla cristallizzazione dei dogmi e delle strutture rituali proprie della religione istituzionalizzata. In ogni caso, in forme religiose come la New Age, sia quella originaria sia quella maggiormente individualizzata che ne ha preso il posto (Hanegraaff, 1998; Introvigne, 1999b), l'individuo è chiamato a sviluppare in prima persona la propria spiritualità al di fuori di sentieri dogmaticamente tracciati, in modo più autodiretto e meno dipendente dalla tradizione (Farias & Lalljee, 2008). Ciò non significa, ancora, che non esistano vie tipiche e socialmente determinate. La medicina alternativa e le pratiche esoteriche non sono inventate dal nulla da ciascun individuo, ma la scelta dei mezzi appare comunque più libera e la loro varietà più ampia rispetto alla religione tradizionale. Così, viene meno il monopolio sulle vie con cui accedere al sacro. L'efficacia di ciascun mezzo, inoltre, è considerata dipendente anche dalle particolarità soggettive, per cui al posto delle vie religiose standardizzate di religioni che perseguono, anche, una omogeneità dottrinale, si trovano mezzi che non sono definiti validi per tutti indistintamente, e l'esperienza personale, la prova "sperimentale" e diretta del percorso, diventa essenziale.

Se si è visto che non può esistere un sacro del tutto autonomo per la semplice ragione che il sacro ha una natura trascendente e indisponibile. L'autonomia del sacro spirituale rispetto all'eteronomia del sacro religioso può allora essere meglio intesa nei termini di una

differenza nei mezzi di accesso al sacro e nella loro gestione sociale. Certamente, accanto a ciò si trova anche una diversa accentuazione della dimensione individuale o collettiva, che riflette un percorso personale o di gruppo, e mezzi di salvezza centrati più sul culto pubblico o sulla cura mistica del Sé, ma appare tipico della nuova spiritualità soprattutto questa appropriazione dei mezzi di salvezza. E proprio quest'ultima è correlata alla dissoluzione della struttura di mediazione da cui la religione tradizionale ricava la propria autorità. Il moderno ricercatore spirituale agisce in prima persona, si dedica davvero al "libero esame" dei testi tratti dalle tradizioni religiose, mistiche ed esoteriche più diverse, per tracciare il proprio percorso. Per fare questo ha bisogno di poter accedere ad una molteplicità di beni sacri tra cui scegliere e da sperimentare, per individuare quelli più consoni a sé stesso; pertanto, il cosiddetto "supermarket del sacro", che fornisce beni e servizi a questo movimento di libera spiritualità, è funzionale ad esso tanto quanto è fondamentale a quello religioso la presenza di una chiesa che fornisca i sacramenti necessari alla cura della propria anima. Se si guarda alle strutture deputate alla formazione spirituale si può apprezzare la differenza e contrapposizione tra queste due fenomenologie sacrali. È quasi triviale eppure particolarmente efficace osservare che ad una religione in cui la formazione del clero avviene mediante l'istituzione del "seminario", si contrappone una religiosità fatta di innumerevoli "seminari", ovvero corsi, solitamente a pagamento, a cui i ricercatori New Age possono liberamente iscriversi per avvicinarsi sempre più alla propria divinità interiore. Il monopolio del sacro si contrappone dunque alla sua liberalizzazione.

La commercializzazione dei beni sacri potrebbe sembrare disdicevole da una prospettiva religiosa tradizionale. Ma la forma merce si è in realtà infiltrata in ogni settore della società, religione tradizionale inclusa. Dentro i santuari cattolici si trovano negozi di oggettistica sacra e il Papa promuove da Piazza San Pietro la Misericordina. Bisogna osservare, tuttavia, che se in ambito cattolico possono essere normalmente venduti oggetti religiosi come statue, santini, rosari – che possono servire al fedele per scopi rituali in quanto rinviano e rafforzano le sue credenze – essi non sono

strettamente sacri se non vengono benedetti da un'autorità religiosa riconosciuta ufficialmente dalla Chiesa. Il santino benedetto non è lo stesso santino appena uscito dal negozio: il primo è un oggetto sacro, il secondo è un oggetto genericamente religioso. Queste differenze non si ritrovano nella New Age. Come mostra una ricerca empirica svolta comparando devoti di santi e *new agers* (Zaidman, 2003), questi ultimi considerano gli oggetti sacri come strumenti mistici, che permettono di raggiungere uno stato di pace interiore favorevole alla vita spirituale. Gli oggetti mistici aiutano a distaccarsi dal mondo esterno e consentono di entrare in contatto con la propria interiorità, oppure con l'energia cosmica. Inoltre, l'oggetto mistico non viene considerato come ricettacolo di energia sacra, dotato di un suo potere intrinseco. Al contrario, non esiste un potere dell'oggetto in senso proprio, ma tale potere dipende da chi lo usa, ossia esiste solo in relazione all'individuo, che deve sperimentare in prima persona la sua eventuale efficacia. Ciò si collega al rifiuto di una autorità esterna in grado di "certificare" la sacralità di un oggetto, la sua autenticità. La preoccupazione per l'autenticità dell'oggetto sacro rinvia al riconoscimento di un garante ufficiale della natura autentica dell'oggetto religioso ed è un forte indicatore, a livello della cultura materiale, della presenza di un controllo istituzionale del campo. Ad esempio, nonostante la Soka Gakkai sia un movimento religioso che insiste molto su temi spirituali come la sacralità interiore (la cosiddetta "buddità"), essa è al contempo caratterizzata da una organizzazione ben strutturata e gerarchica che insiste, come si è visto, sull'importanza di utilizzare esclusivamente, per il culto, il *Gohonzon* ufficiale fornito dalla Soka Gakkai stessa. Lo stesso vale per ISKCON, particolarmente severo riguardo a norme di obbedienza e disciplina, il quale prevede che le statue sacre siano installate nei templi da un maestro autorizzato. Ben diversa è la prospettiva New Age. Ai *new ager* non serve una prova ufficiale della "autenticità" dell'oggetto, perché la fonte sacrale del suo potere risiede, in ultima istanza, nell'individuo: l'autorità che consacra è il soggetto stesso, e l'autenticità dell'oggetto è riconosciuta in prima persona. Questa prospettiva permette lo sviluppo di un florido mercato dei beni religiosi, come bene emerge anche dalle interviste

effettuate da Zaidman:

When I asked participants, "Can anybody produce and market mystic objects?", participants gave a positive answer. Three people said that the producer should have good intentions. Thus, within the New Age subculture, the market is open to all. (Zaidman, 2003, p. 355)

Può essere interessante notare l'analogia tra il rifiuto di un modello di identità religiosa, ma anche personale, di tipo eteronomo, e il rifiuto di una autorità in grado di certificare l'autenticità degli oggetti sacri. Entrambi questi aspetti rinviano all'interiorizzazione del sacro, ossia all'interiorizzazione del fondamento dell'identità, del suo modello. Come si è detto, nei fenomeni che ricadono nei tipi del sacro personale e spirituale, l'autenticità viene cercata dentro di sé, perché il modello a cui si cerca di corrispondere è interiore, originale. L'omologazione resa possibile da un modello oggettivo di santità non rientra in questa visione. Neppure la consacrazione dell'oggetto, analogamente, può giungere dall'esterno, ma solo dall'interno, ovvero dal luogo in cui risiede la fonte sacrale.

Se nella scelta degli oggetti sacri i *new agers* non badano alla loro origine, essi sono invece attratti dalle loro caratteristiche sensibili, in quanto li utilizzano per creare uno stato psicofisico di rilassamento e concentrazione, per creare intorno a sé un'atmosfera spirituale positiva. La scelta degli oggetti sacri ricade così su quelli che più li attraggono "intuitivamente", e in base alle loro caratteristiche estetiche (*idem*, p. 356); su quelli che esercitano un richiamo secondo una dinamica "ierofanica" con cui il sacro si rivela autonomamente e che può essere ritrovata anche in altri settori secolari (Righetti, 2013). Inoltre, i *new agers* appaiono particolarmente attratti dalla novità (Zaidman, 2003, p. 353), manifestando, in questo, un'apertura esperienziale che sembra essere coerente con il carattere autodiretto ed esplorativo tipico di questi percorsi di ricerca spirituale.

3.3 Morfologia del sacro

Ancora poca attenzione sembra essere stata dedicata agli aspetti

estetici della cultura materiale, ossia alle forme sensibili con cui essa appare. Spesso si considerano arbitrarie, mera apparenza, le forme che esprimono i simboli e soprattutto i segni. Il caso del linguaggio è esemplare. Una sequenza di fonemi o grafemi sembrano essere arbitrariamente connessi al significato della parola rappresentata: la parola “casa”, per esempio, non possiede alcuna relazione intrinseca con il proprio significato. Forse lo stesso non vale per la cultura materiale.

Specifichiamo che al termine “estetica” si attribuisce, in questa sede, un significato ampio, intendendola come ciò che appare sotto vesti sensibili piuttosto che come riflessione sulla bellezza. Ora, è chiaro che la cultura materiale, considerata come prodotto sociale, trova inscritte in sé quelle norme culturali che ne hanno guidato la creazione stessa. È quindi plausibile che la sua configurazione estetica dipenda da principi organizzativi caratteristici della cultura da cui deriva. Si tratta di ciò che Secondulfo denomina come “forma generativa”:

un modello, un pattern, uno stampo, che contiene i tratti e le relazioni significative e dominanti in un certo sistema sociale, in una certa società storicamente determinata. Si tratta di un processo di *poiesis* sociale proprio a tutte le società, che garantisce il riprodursi nelle modalità di azione, nelle forme di relazione, persino negli oggetti stessi, di una certa struttura, di certe caratteristiche, di certe qualità, di una certa armonia che sono l'*imprinting* di quella determinata società sulla realtà che essa costruisce e nella quale si rispecchia. [...] riprendendo lo schema parsonsiano (...) potremmo dire che si tratta di strutture che fanno parte dei processi di latenza, in quanto garantiscono la produzione e la riproduzione armoniosa di una determinata e storicamente definita società» (Secondulfo, 2007, pp. 18-19; cfr. anche Viviani, 2014).

Secondo questa ipotesi, le forme generative sarebbero «pattern fondamentali di tipo relazionale, strutturale ed estetico» che si riproducono in una determinata società, a più livelli, secondo un principio di omologia strutturale (*idem*, p. 26). Le società sarebbero caratterizzate da un sistema estetico capace di comunicare, indirettamente, i principi fondamentali che reggono l'ordine sociale. Il potere comunicativo della cultura materiale non sarebbe quindi ristretto alla dimensione simbolica delle “cose” ed ai modi in cui

queste si combinano tra loro; la cultura materiale esprimerebbe, secondo questa ipotesi, i principi dell'ordine sociale, esprimendo un silenzioso quanto efficace «metamessaggio di disciplinamento della realtà».

Il concetto presenta alcune analogie con il livello d'analisi delle opere d'arte definito da Panofsky come "iconologico", che riguarda la comprensione sintetica dei principi di fondo, ovvero dei "valori simbolici" che conferiscono unitarietà ad un'opera d'arte, intesa come espressione sintomatica dell'atteggiamento fondamentale di una società, periodo storico, filosofia o personalità (Panofsky, 1962/1939). Da una prospettiva di antropologia della religione, la relazione tra dimensione estetica e sacrale è sostenuta da Clifford Geertz, secondo cui i simboli sacri sintetizzano una ontologia e una cosmologia con un'estetica e una morale (Geertz, 1957, p. 422). Geertz cita delle osservazioni relative alla tribù Oglala (Sioux), che per il loro carattere esemplare meritano di essere riportate:

The Oglala believe the circle to be sacred because the great spirit caused everything in nature to be round except stone. Stone is the implement of destruction. The sun and the sky, the earth and the moon are round like a shield, though the sky is deep like a bowl. Everything that breathes is round like the stem of a plant. Since the great spirit has caused everything to be round mankind should look upon the circle as sacred, for it is the symbol of all things in nature except stone. It is also the symbol of the circle that makes the edge of the world and therefore of the four winds that travel there. Consequently, it is also the symbol of the year. The day, the night, and the moon go in a circle above the sky. Therefore, the circle is a symbol of these divisions of time and hence the symbol of all time. For these reasons the Oglala make their tipis circular, their camp-circle circular, and sit in a circle at all ceremonies. The circle is also the symbol of the tipi and of shelter. If one makes a circle for an ornament and it is not divided in any way, it should be understood as the symbol of the world and of time. (Geertz, 1957, p. 423)

Si tratta di un esempio emblematico per mostrare come un certo principio si diffonda nella realtà sociale plasmandola anche esteticamente. Gli Oglala sembrano avere una consapevolezza di questo principio che li porta a riprodurlo nel loro mondo sociale, ma questa consapevolezza potrebbe non essere sempre così distinta. Il concetto di forma generativa cui si è fatto riferimento, anzi, sembra

trovare il proprio livello ontologico tipico più nel campo dell'irriflesso che della teorizzazione esplicita, là dove si trovano, al sicuro, i principi che più condizionano la vita sociale.

Nel tentativo che segue, si prenderà in considerazione l'ipotesi della forma generativa ad un livello elementare e radicale, quanto elementare e radicale è il fenomeno del sacro. Se per l'ampiezza dei suoi effetti la "forma generativa" rinvia, nel lessico di Panofsky, al livello iconologico dei principi generalissimi che conferiscono unitarietà alle opere artistiche intese come espressioni di una società, filosofia o periodo storico, qui si lavorerà anzitutto sul livello che Panofsky denomina "formale", il quale rappresenta la base su cui si stratificano i vari livelli estetici fino a raggiungere quello iconologico:

Quando un mio conoscente per la strada mi saluta togliendosi il cappello, quello che io vedo da un punto di vista formale non è che il mutare di certi particolari all'interno di una configurazione che rientra in quella generale struttura di colore, linee e volumi che costituisce il mio mondo visivo. Quando io identifico, come automaticamente mi vien fatto, questa configurazione come un oggetto ben preciso (un signore) e il mutamento di particolari come un evento (il togliersi il cappello) io ho già superato i limiti di una percezione puramente formale e sono già entrato in una prima sfera di soggetto o significato. (Panofsky, 1962/1939, p. 29)

In questo studio ci si focalizza, quindi, sul livello "pre-fattuale", concentrandosi sul «mutare di certi particolari all'interno di una configurazione che rientra in quella generale struttura di colore, linee e volumi». Si cercheranno delle configurazioni elementari della materia sacra, valutandone la presenza nelle diverse fenomenologie religiose che si stanno prendendo in considerazione. Non si esclude la possibilità che tali configurazioni elementari rimangano costanti, come costante è la dimensione del sacro cui esse si riferiscono, né che possano variare, come variano le configurazioni strutturali del sacro eteronomo ed autonomo che si sono viste.

Il riferimento alle fenomenologie del sacro religioso e spirituale, che si sono ampiamente descritte nei capitoli precedenti, offrono a questa ipotesi un campo di prova storicamente e sociologicamente significativo. Si è visto, infatti, come queste forme sacrali siano connesse a processi sociali e culturali tipici della modernità.

3.3.1 Estetica materiale

Sacro e cultura materiale sono dei Giano Bifronte. Così come il sacro esprime una tensione tra ideale e reale, tra Sé e Altro, tra trascendente e immanente, tra presente, passato e futuro, così la cultura materiale si manifesta nel campo tensionale e intrinsecamente sociale generato dai poli del simbolico e del sensibile, dell'immateriale e del materiale. La cultura materiale, in generale, e quella religiosa, in particolare, si può pertanto analizzare da diverse prospettive. Se ne può dare una lettura culturale, analizzandone il valore simbolico di segno rinvianti a significanti culturalmente definiti in virtù di relazioni arbitrarie ma culturalmente condivise; se ne può dare una lettura più sociologica, considerando gli oggetti come "agenti" che partecipano a relazioni sociali contribuendo a strutturarle e a renderle reali; se ne può dare, infine, una lettura che prenda in considerazione la forma sotto cui essa appare, in quanto la cultura materiale si manifesta, anzitutto, attraverso la sfera sensibile.

Analizzata nella fenomenologia del suo semplice apparire, la cultura materiale appare in veste estetica. Il focus non è più il senso culturale cui essa rinvia o quello relazionale che contribuisce a strutturale, ma anzitutto la sua forma. Il campo del sensibile è invero particolarmente vasto e il fenomeno religioso offre una straordinaria varietà di espressioni formali su cui focalizzare l'attenzione. Anzitutto, la materialità religiosa, considerata come forma, apre la riflessione alle sue espressioni artistiche.

L'arte può essere considerata arte sacra qualora abbia un tema religioso come soggetto. La forma estetica, in questo senso, è studiata da quella che Panofsky chiama iconografia (Panofsky, 1962/1939). Le forme iconiche possono essere interpretate grazie a riferimenti culturali che superano il campo della semplice esperienza. Un uomo senza alcuna cultura cristiana, per esempio, coglierebbe nell'*Ultima Cena* di Leonardo niente più di quanto la sua esperienza diretta gli permetterebbe di cogliere, ovvero una cena movimentata. Con una sufficiente cultura evangelica, invece, ecco apparire il senso religioso della scena. In questo studio l'approccio è pre-iconografico. Si focalizza l'attenzione sul livello formale, al di qua del livello

iconografico e della identificazione delle forme con un soggetto (Panofsky, 1962/1939). Questo approccio porta a considerare la forma da una prospettiva fenomenologica, poiché mette tra parentesi (*epoché*) il suo significato simbolico, culturalmente mediato, per individuarne le strutture formali elementari.

La raffigurazione iconica, d'altra parte, è solo una delle strade percorse dell'espressione artistica. La stessa arte sacra, al di là del suo potere raffigurativo, agisce in modo meno esplicito; evocando sensazioni e suggestioni, aiuta a disporre il devoto in uno stato emozionale che favorisce il sentimento religioso. Entrando in una chiesa, per esempio, ci si immerge in magistrali costruzioni architettoniche che catturano ogni senso: calcolatamente filtrata dalle vetrate, ecco la luce, che crea una mistica penombra; l'udito si colma del suono del silenzio, che favorisce il raccoglimento interiore e la preghiera, oppure è cullato dai canti sacri che elevano coralmemente le anime dei devoti; i grani del rosario stimolano il tatto, usato anche per toccare immagini e statue sacre; l'olfatto, raggiunto dai profumi orientali degli incensi, favorisce la percezione di un'atmosfera mistica. In genere, la pratica religiosa e lo spazio sacro coinvolgono il fedele nella totalità del suo essere, spirituale e corporeo, producendo esperienze spirituali e sensuali che agiscono ad un livello più immediato rispetto a quello stimolato dalla raffigurazione iconica. D'altra parte, si è detto che nel corso della storia i fedeli, come in genere tutti gli altri uomini, non avevano una grande cultura; ne consegue che espressioni estetiche capaci di esercitare i loro effetti solo attraverso una mediazione culturale sarebbero state poco efficaci. Si è parlato qui di arte, che ha sempre trovato nel campo religioso, come noto, un rilevante settore d'applicazione, ma il rapporto tra sfera sensibile e religiosa è altrettanto presente, sia pure in altre forme, anche nella più rigida e desertificante ascesi fisica, che comunque non manca affatto di coinvolgere, disciplinandolo, il corpo e i sensi. In fondo, la religione, in quanto richiede un coinvolgimento globale del fedele, non può essere che un'esperienza anche corporea e sensibile.

Si presentano ora alcune prospettive sulla cultura materiale religiosa che articolano il rapporto tra forma sensibile e sacro, considerando la forma come agente pre-iconografico. Senza pretesa di

esaustività, si prenderanno in considerazione le forme estetiche come capaci di evocare emozioni religiose, seguendo Rudolf Otto (Otto, 2009/1936); di evocare significati religiosi, come osserva Belden C. Lane (Lane, 2001); come capaci di esprimere a livello archetipico il sacro, come osserva Mircea Eliade (Eliade, 2009/1957). Si tratta, in tutti i casi, di autori che studiano il sacro da una prospettiva fenomenologica. Va detto che sia Lane che Eliade si concentrano più sullo spazio sacro che non sugli “oggetti sacri”. Tuttavia, la forma non può che esprimersi in uno spazio, e la disposizione spaziale degli oggetti può essere organizzata secondo una certa forma, che può apparire, talvolta, anche solo come schema astratto sotteso alla composizione, proprio come si osserva nei dipinti. Ciò su cui si vuole focalizzare l’attenzione, in ogni caso, è che in questi autori si trova uno sguardo che oltrepassa la concezione “proiettiva” che si trova in Durkheim, per il quale l’oggetto sacro è tale per una consacrazione rituale che nulla deve alle caratteristiche sensibili dell’oggetto (Durkheim, 2005/1912). A questa concezione “idealista” del sacro si propone qui di affiancare – in chiave più integrativa che sostitutiva – una prospettiva, in parte, “realista”, che restituisca al mondo materiale che ci circonda una propria *agency* che prepara l’attribuzione sociale di significato, senza per questo determinarlo direttamente.

3.3.2 Forma ed emozione religiosa

Nonostante l’arte utilizzi spesso segni iconografici per comunicare significati religiosi, le sue espressioni ricavano parte della loro suggestività nel rapporto con il sentimento del sacro. Questo è quanto suggerito da Rudolf Otto, secondo cui certe espressioni estetiche attiverebbero stati emozionali analoghi al sentimento del sacro e sarebbero così adatte a rievocarlo (Otto, 2009/1936). Tra queste, anzitutto, quelle che esprimono «il terrificante, l’orrendo, a volte il mostruoso» in quanto «i sentimenti che vi corrispondono tradiscono una stretta analogia con il sentimento del *tremendum*» e sono perciò «mezzi indiretti di espressione di quel “terrore religioso” direttamente

inesprimibile»:

L'aspetto orribile e repellente delle immagini e delle rappresentazioni primitive degli dèi, che oggi suscita in noi una così viva ripugnanza, continua a possedere, per gli spiriti primitivi e semplici e talvolta per tutti noi, la capacità di suscitare genuini sentimenti di vero sgomento religioso. [...] Le antiche immagini bizantine della Madonna, dure, rigide e spesso terrificanti, inducono molti cattolici alla venerazione assai più delle dolci Madonne di Raffaello. (*idem*, p. 82)

L'evoluzione religiosa avrebbe relegato "il terrificante" in un ruolo di secondo piano, favorendo il "sublime": «la regale figura, l'altro trono, le ondegianti falde della sua veste, il solenne corteggio degli angeli circostanti in adorazione» (*ibidem*).

Oltre al terrificante ed al sublime, il mezzo elettivo per l'espressione del sacro sarebbe, secondo Otto, "il misterioso", in quanto rinvia alla presenza di un "totalmente altro". L'alterità misteriosa si rivelerebbe, così, nella forma oscura assunta dalle espressioni rituali:

Ad esempio, come si spiega che sono proprio gli Alleluiah, i Kyrie eleison, i Selah, le antiquate e oscure espressioni della Bibbia e degli innari, il "diverso" e singolare modo di esprimersi in entrambi i casi, il linguaggio cultuale divenuto parzialmente o totalmente inintelligibile, ad aumentare la devozione, e che proprio essi sono sentiti come specificamente "solenni" e amati precisamente per questo? [...] La spiegazione va ricercata nel fatto che il sentimento del *mysterium* e quello del "totalmente altro" si risvegliano attraverso di essi e vi aderiscono. (Otto, 2009/1936, p. 84)

Ricercando analogie tra stati emozionali e il sentimento del sacro, Otto giunge ad individuare alcuni meccanismi semiotici caratteristici delle sue espressioni sensibili. Il sacro si esprime, secondo Otto, soprattutto attraverso i codici del sublime e del magico-numinoso.

Il sublime si manifesta anzitutto nell'architettura. Fin dall'epoca megalitica, nella «erezione di quei giganteschi blocchi di pietra, grezza o lavorata, isolati o disposti circolarmente» proseguendo poi negli obelischi e nelle piramidi Egizie, si avverte quel «sordo sentimento per la grandiosità solenne e per il gesto pomposo e sublime» che sembra essere «un sentimento primordiale» (*idem*, p. 85). Il magico-

numinoso viene identificato nell'arte cinese, tibetana e giapponese, ma anche in quella gotica, che avrebbe non solo un carattere sublime, ma una vera e propria capacità d'incantesimo: la «particolare capacità di impressione del gotico non poggia solamente sulla sua sublimità, bensì su elementi ereditati da antichissime trasmissioni magiche», spiega Otto, citando le analisi del Worringer (*idem*, p. 87).

Il sublime e il magico sarebbero mezzi indiretti di rappresentazione: «di mezzi diretti per noi occidentali ne esistono solamente due, entrambi supremamente *negativi*: le *tenebre* e il *silenzio*», a cui si aggiunge, nelle religioni orientali, il vuoto. Secondo Otto, le tenebre sono mistiche quando si manifestano attraverso il contrasto della semioscurità, il silenzio corrisponde invece all'oscurità nel codice dei suoni, mentre il vuoto è analogamente «una negazione: esclude il “questo” e il “qui”, ma per fare apparire il “totalmente diverso”» (Otto, 2009/1936, p. 89).

Si è voluto qui sottolineare un aspetto della celebre analisi che Otto ha dedicato al sacro, un aspetto che non viene abitualmente preso in considerazione: per Otto le forme estetiche possono comunicare il sacro direttamente, in virtù della mera capacità evocativa della loro configurazione visiva o uditiva. Rispetto alla natura ammaliante dell'arte orientale, per esempio, egli scrive molto chiaramente: «questa realtà magico-numinosa si manifesta (...) “al di là di ogni concetto”, vale a dire senza saper nulla della speculazione dottrinale del buddhismo» (*idem*, p. 86).

3.3.3 Forma e simbolo religioso

Eliade svolge la propria analisi del simbolismo religioso individuando vere e proprie forme archetipiche del sacro. Tra queste, una rilevanza assoluta ha il simbolismo del centro, che si manifesta anzitutto nello spazio esistenziale abitato dall'*homo religiosus*. Mediante l'apparizione del sacro (*ierofania*) lo spazio si struttura in spazio sacro e profano, e lo spazio sacro diventa centro di orientamento:

Nel momento in cui il sacro si manifesta attraverso una qualsiasi ierofania, non soltanto viene interrotta l'omogeneità dello spazio, ma avviene contemporaneamente la rivelazione di una realtà assoluta, in opposizione alla non-realtà dell'immensa distesa che la circonda. La manifestazione del sacro fonda ontologicamente il Mondo. Nella distesa omogenea ed infinita, senza punti di riferimento, la ierofania rivela un "punto fisso" assoluto, un "Centro". (Eliade, 2009/1957, p. 19)

Il simbolismo del centro è legato a quello dell'*axis mundi*, la "colonna universale" che sostiene il mondo e da quel centro si innalza. Così, il centro è punto di contatto tra le regioni cosmiche del Cielo, della Terra e degli Inferi. Il sacro si manifesta in un'apertura sul trascendente che funziona come canale di comunicazione. Sui simbolismi del centro e dell'*axis mundi* si articolano numerose credenze religiose culturalmente variabili, unificate da questo comune archetipo: le città sante e i santuari, per esempio, sono considerate al centro del mondo, e i templi espressioni dell'*axis mundi* (Eliade, 2009/1957, pp. 26-30).

Anche il simbolismo della soglia è connesso a quello del centro: poiché la ierofania fissa un centro che separa lo spazio sacro da quello profano, al contempo mettendoli in comunicazione tra loro, tra questi si crea anche una soglia, che ne indica contemporaneamente il confine e la linea di contatto: «La soglia è il limite, la frontiera che separa e contrappone due mondi, e il punto paradossale dove questi mondi comunicano, dove il passaggio dal mondo profano al mondo sacro può verificarsi» (Eliade, 2009/1957, p. 22).

Come si vede, si può trovare sottesa alle osservazioni di Eliade una concezione estetica del sacro: solo alcune forme sono adeguate ad esprimere i simboli archetipici. Per esempio, l'*axis mundi* può essere coerentemente rappresentato soltanto da forme verticali come pilastri, montagne e alberi cosmici. In riferimento alla sacralità della natura, Eliade osserva:

La semplice contemplazione della volta celeste è sufficiente a far scattare un'esperienza religiosa. Il Cielo è infinito, trascendente. È il *ganz andere* per eccellenza (...). La trascendenza si rivela attraverso la semplice presa di coscienza dell'altezza infinita. L'"altissimo" diventa automaticamente un attributo della divinità (...). Colui che si eleva salendo i gradini di un santuario o

la scala rituale che porta al Cielo, cessa in quel momento di essere un uomo: in un modo o nell'altro fa parte di una condizione soprannaturale. (Eliade, 2009/1957, p. 76)

La scala non è un simbolo sacro in virtù dei significati culturali che le sono attribuiti, ma anzitutto per la forma che ne rappresenta la struttura elementare: una verticalità archetipica che rende possibile un percorso rituale di elevazione spirituale.

3.3.4 Forma e narrazione religiosa

Belden C. Lane studia gli spazi sacri americani. Ritiene che essi siano resi sacri dalle storie che li caratterizzano e dai rituali che vi si svolgono, ma anche, in parte, dalle loro caratteristiche fisiche (Lane, 2001). Prende così le distanze da un approccio esclusivamente idealistico come quello di Durkheim, per cui il sacro è una costruzione rituale proiettata su luoghi e oggetti:

La forza religiosa non è che il sentimento che la collettività ispira ai suoi membri, ma proiettato fuori delle coscienze che lo provano, e oggettivato. Per oggettivarsi, esso si fissa su un oggetto che diventa così sacro; ma ogni oggetto può servire a questo scopo. In linea di principio, non vi sono oggetti predestinati per natura, a esclusione di altri; e così pure non vi sono oggetti necessariamente refrattari. (Durkheim, 2005/1912, p. 287)

Senza negare *tout court* la lettura durkheimiana, alcuni spazi sembrano essere più adatti di altri ad accogliere il sacro. La morfologia del territorio ha una voce che si unisce alle altre nel tessere la sinfonia corale dello spazio sacro:

One's actual embodied experience in encountering a place perceived as sacred is crucial, then, to the sense of magic or awe one finally attributes to it. The place is "known" only to the extent that we participate in the various affordances it offers, responding to the striking geographical features it projects, adjusting to its changing visual, auditory, olfactory, and kinaesthetic qualities. An evocative landscape, possessed of unanswered questions about its physiographical and social history, seems to "call for" certain kinds of interpretation. Husserl used the word "intersubjectivity" in describing this

process of reciprocal perception. Discerning the full significance of a site necessarily involves attending to the place's own contribution to its meaning. (Lane, 2001, p. 67)

Nell'introdurre questa chiave di lettura, Lane muove dal concetto di *affordance* proposto dallo psicologo James Gibson, citato con Edward Casey ed il filosofo Merleau-Ponty, studiosi che suggeriscono l'idea secondo cui la realtà materiale non è priva di una propria capacità di condizionare azioni e pensieri (Lane, 2001, p. 58). Mediante le loro forme, le cose del mondo suggeriscono certi tipi di manipolazione, uso, interazione; se si considera l'uomo come un essere psico-fisico integrato, allora è plausibile che possano suggerire anche certi tipi di interpretazione. Alle *affordance* manipolative si potrebbero affiancare, in altre parole, delle *affordance* interpretative (Ivakhiv, 2003, p. 18). Ciò non significa cadere nel determinismo materialistico; al contrario, significa integrare la sfera materiale, anche nella sua dimensione estetica, in un pensiero complesso e multidimensionale. Come la natura estetica del luogo può suggestionare l'immaginazione religiosa (Lane, 2001, p. 70), lo stesso potrebbe valere per la cultura materiale nel suo insieme.

3.4 Le forme elementari dell'estetica religiosa

Dopo aver preso in considerazione il pensiero di Otto, Eliade e Lane, forse non sembrerà più così lineare l'affermazione di Durkheim secondo cui «in linea di principio, non vi sono oggetti predestinati per natura, a esclusione di altri» ad essere sacralizzati, così come «non vi sono oggetti necessariamente refrattari» (Durkheim, 2005/1912, p. 287). La forma materiale potrebbe infatti condizionare, seppur non determinare, il processo di sacralizzazione, così come certe conformazioni degli oggetti suggeriscono, mediante le loro *affordance*, certi tipi d'uso.

Una simile chiave interpretativa non cade nel determinismo materialistico né nell'universalismo antropologico. Consente di conservare un paradigma fondamentalmente socio-costruzionista, con l'accortezza di considerare le potenzialità costruttive non illimitate ma

condizionate, almeno in parte, dall'ambiente e dalla realtà materiale, tenendo a mente che l'uomo è un essere incarnato e non solo culturale. Se da un lato, poi, possono darsi forme archetipiche, dall'altro è possibile considerare le forme estetiche della cultura materiale come costruzioni contingenti di una cultura. Da questa prospettiva, una volta che l'ambiente materiale sia stato plasmato culturalmente, esso stesso esercita, reciprocamente, una costrizione sulla vita sociale e culturale che vi si svolge (cfr. Viviani, 2014).

Partendo ora dall'ipotesi della "forma generativa" proposta da Secondulfo, ci si interroga sulla possibilità di individuare particolari forme estetiche del sacro come correlati dei tipi ideali delineati nel corso di questo studio. Che la configurazione di comuni elementi vari in questi due tipi – quelli del "sacro religioso" e del "sacro spirituale" – è un punto su cui si è insistito; che la cultura materiale accompagni questa variazione, lo si è parimenti visto. Ora si andranno a ricercare costanti e variazioni nel campo delle forme. L'ipotesi della "forma generativa", ricordiamolo, considera quest'ultima come «un modello, un pattern, uno stampo, che contiene i tratti e le relazioni significative e dominanti in un certo sistema sociale, in una certa società storicamente determinata. Si tratta di un processo di *poiesis* sociale proprio a tutte le società, che garantisce il riprodursi nelle modalità di azione, nelle forme di relazione, persino negli oggetti stessi, di una certa struttura, di certe caratteristiche, di certe qualità, di una certa armonia che sono l'*imprinting* di quella determinata società sulla realtà che essa costruisce e nella quale si rispecchia» (Secondulfo, 2007, p. 18). Secondo tale ipotesi le forme generative sarebbero dei «pattern fondamentali di tipo relazionale, strutturale ed estetico» che si riproducono in una determinata società, a più livelli, conferendole unità (*idem*, p. 26).

Si mostrerà che le fenomenologie sacrali prese in considerazione sono caratterizzate, effettivamente, da peculiari forme estetiche. Sono forme strettamente "agganciate" al sacro, come dimostra il fatto – lo si vedrà – che lo seguono nel percorso di exteriorizzazione e interiorizzazione che caratterizza tipicamente le fenomenologie di tipo religioso e spirituale. In entrambi i casi, le forme estetiche restano sostanzialmente costanti. Alcune di queste, tuttavia, dimostrano di

essere tipiche più delle fenomenologie prese in considerazione che non di altre, caratterizzate da forme diverse; si evidenziano così le relazioni che legano forma estetica, visioni del mondo ed *ethos* delle particolari culture religiose, un'osservazione che corrobora l'ipotesi della forma generativa. Si mostrerà che la sostanziale condivisione delle forme estetiche tra fenomenologie religiose e spirituali rinvia ad un comune *ethos* "ascensionale", volto al perfezionamento individuale entro una visione del mondo "verticalmente" organizzata. Coerentemente, si deve trarre la conseguenza che queste forme religiose condividano più di quanto le differenze. Questa conclusione è coerente con gli assunti teorici da cui si era partiti. Si è infatti notato fin da subito che la New Age mostra tratti di rottura ma anche elementi di continuità con l'*ethos* della modernità, che il cristianesimo stesso ha contribuito a far nascere. Che queste forme religiose abbiano tra loro importanti punti di contatto, accanto ad alcune variazioni, è dunque logico. Quanto è significativo, come si vedrà, è che la sfera estetica manifesti visibilmente tali continuità e variazioni.

3.4.1 Scrigni, soglie e recinti

Il sacro è, per definizione, realtà di supremo valore, intrinsecamente trascendente, separata dal profano, nonché fonte d'autorità (Caillois, 2001/1950; Durkheim, 2005/1912). Il sacro rinvia anche, mediante peculiari forme estetiche, alle stesse proprietà fenomenologiche di valore, trascendenza, separazione e autorità, come ora si va a mostrare.

Una forma elementare dell'estetica religiosa è la forma "inclusiva". La sua elementarità è dovuta a due ragioni: la semplicità formale (la forma inclusiva, essenzialmente, è solo un segno che chiude uno spazio, ossia lo spazio del sacro), e la ricchezza delle sue implicazioni fenomenologiche, che corrispondono a proprietà fondamentali del sacro quali sono quelle prima elencate. Infatti, la forma inclusiva proteggendo valorizza, separando invita alla trascendenza, includendo separa e al contempo esclude. Essa, nella sua semplicità, genera, favorisce o è coerente con, una complessa varietà di fenomenologie

tipicamente sacrali. Si prenderanno analiticamente in considerazione queste fenomenologie, ma esse sono tra loro interconnesse. Si tratta di quelle che qui denominiamo come la fenomenologia dello scrigno (separazione che valorizza); la fenomenologia della soglia (separazione che invita al suo trascendimento); la fenomenologia del recinto (inclusione che separando distingue ed esclude). Sacrari, sacelli, edicole, reliquiari, templi e così via, sono alcune delle espressioni concrete e culturalmente determinate che tali fenomenologie assumono. Coerentemente alla relazione fondamentale che le lega al fenomeno sacrale, esse si ritrovano tanto nel tipo religioso che in quello spirituale, sia pure con alcune variazioni significative.

Consideriamo anzitutto la fenomenologia dello scrigno. La cosa sacra appare spesso essere inclusa da idonee strutture fisiche inclusive, quindi separata dall'ambiente circostante e perciò protetta. Per esempio, considerando per il momento il sacro religioso: le particole eucaristiche cristiane vengono incluse e quindi protette dal tabernacolo oppure dall'ostensorio; guardando ad una fenomenologia come quella caratterizzante la Soka Gakkai, di tipo spirituale ma con marcati tratti eteronomi, si trova che la sacra pergamena denominata *Gohonzon* viene inclusa e quindi protetta da un armadietto a due ante (*butsudan*). In generale, la parte più sacra dei templi è solitamente delimitata, confinata, chiusa da una qualche struttura includente. L'inclusione separativa e protettiva rinvia immediatamente al valore della cosa inclusa, dal momento che solo ci si premura di proteggere quanto è considerato di un certo valore. La valorizzazione mediante inclusione è una struttura logica e formale che si può ritrovare anche in numerosi casi "secolari": per esempio, nella cornice e nel vetro che includono, separano, proteggono e valorizzano un quadro, oppure nella vetrina di un negozio che include, separa, protegge e valorizza gli oggetti esibiti. Per quanto secolari, si tratta di strategie che applicano formule semiotiche di valorizzazione sacrale le quali esercitano la loro efficacia utilizzando la semplice configurazione formale della struttura inclusiva.

Va sottolineato che la forma inclusiva non comunica attraverso significati culturalmente mediati, ma anzitutto ad un livello irriflessivo e incarnato, attraverso i sensi ed il corpo: la vista può vedere quanto si

trova al di là della vetrina, ma il corpo non può fisicamente raggiungerlo, in quanto una barriera, dotata di un necessario grado di trasparenza, si frappone tra esso e l'oggetto. La visione può talvolta essere immaginativa, come ripresentazione di un già veduto che non è attualmente presente; per esempio il *Gohonzon* chiuso in un *butsudan* o la particola in un tabernacolo, almeno fino alla successiva apertura che consentirà la comunicazione con il sacro. La separazione inclusiva non deve essere necessariamente intesa come totale inaccessibilità fisica: è sufficiente sia segnalata da un confine affinché si renda percepibile qualcosa che si frappone tra sé e quanto si trova al di là. Recinzioni fisicamente non insormontabili disposte attorno a qualcosa, come può capitare di vedere, per esempio, nelle edicole, nei tempietti, nelle aiuole che ospitano statuette devozionali, talvolta delimitate anche solo da una cornice di sassi, producono comunque uno stesso effetto di valorizzazione, separazione e protezione. La cornice inclusiva, anche in virtù della sua eventuale artificialità – che può essere colta in modo intuitivo osservando la razionalità estetica della configurazione, che mal si accorda con un fenomeno spontaneo – segnala con la sua mera forma una preesistente intenzione umana alla separazione, quindi una cura per la cosa inclusa che sembra far risuonare un silenzioso avvertimento: “qui c'è qualcosa di importante per qualcuno”.

Consideriamo ora la fenomenologia della soglia. Già ben descritta da Eliade, la soglia può essere anche ricondotta alla forma elementare dell'inclusione. Infatti, l'inclusione corrisponde ad una separazione, e proprio separando, come si è visto, include e protegge; allo stesso tempo, distinguendo un al di qua e un al di là, evoca l'idea della trascendenza ad un livello elementare. L'inclusione avviene mediante confini che lasciano trasparire quanto si trova oltre di essi, e comunicano così la possibilità che il confine sia oltrepassato. Su unità fenomenologiche elementari di questo tipo, possono articolarsi variazioni culturalmente specifiche. Per esempio, l'inclusione che invita al trascendimento è una caratteristica su cui si basano i reliquiari. Il funzionamento della soglia, secondo Leone (Leone, 2014), è in questo caso opposto a quanto si potrebbe credere. Non dall'esterno del reliquiario verso lo spazio incluso della reliquia, ma al

contrario, da questo verso il reliquiario stesso. Questi scrigni includono la reliquia, dunque separandola, proteggendola e valorizzandola, ma vogliono anche evitare che la spinta alla trascendenza svanisca a favore della feticizzazione della reliquia in sé stessa; il reliquiario che include il resto sacro, anche ricorrendo all'aiuto di preziose decorazioni, cerca di evitare che il pensiero del fedele graviti tutto sulla reliquia, creando un secondo polo di attrazione, esterno, capace di rinviare al prezioso regno spirituale che è la sorgente della preziosità di quel santo resto corporeo: il regno dello spirito di cui la reliquia va intesa come segno. Anche in questo caso, particolare e in parte paradossale, la trascendenza viene oggettivata grazie al meccanismo formale della soglia, creata attraverso una elementare configurazione inclusiva.

Consideriamo, infine, la fenomenologia del recinto. Inclusione significa anche confine che differenzia quanto è incluso da ciò che è escluso. L'inclusione protettiva consente di evitare, ritualmente, la contaminazione tra sacro, incluso, e profano, escluso. La separazione implicata dalla forma inclusiva è direttamente connessa al classico fenomeno del *taboo*. Come viene spiegato nei diari del capitano James Cook, che questo termine scopre presso le popolazioni indigene incontrate nel corso delle sue esplorazioni: «and to prevent the intrusion of the natives, the place was consecrated by priest, by placing their wands round the walls which enclosed it. This interdiction the natives call taboo» (Cook, King, 1793, p. 157). La separazione del sacro mediante inclusione sembra essere una espressione materiale tipica del sacro, tanto antica quanto emblematica. Si considerino, per esempio, gli antichissimi cerchi di pietre, come quelli di Stonehenge, tuttora meta di gruppi neo-pagani che lì svolgono i loro riti, ma anche di ricercatori spirituali e *new ager* (Wallis & Blain, 2003). Analogamente, compare nel tipico cerchio magico con cui viene creato lo spazio sacro nella Wicca, branca del neopaganesimo contemporaneo (Hume, 1998). L'inclusione separa e mantiene separato il sacro dal profano, ma nel sottolineare la dimensione del "recinto" si evidenzia, ora, che la separazione è innalzata e sorvegliata da attori ben identificabili. Emerge allora la dimensione dello spazio sacro inteso come spazio di potere (Chidester

& Linenthal, 1995). L'inclusione appare qui come chiusura, segno di consacrazione ma anche di appropriazione e conquista (Eliade, 2009/1957, p. 26). La forma inclusiva esprime in tal modo le sue funzioni escludenti: non tutti, infatti, possono entrare nello spazio sacro. Si pensi, nel piccolo, alla chiave del tabernacolo che custodisce le ostie consacrate. Essa non è in possesso del gregge dei fedeli, ma del pastore d'anime. Già il confine che più immediatamente include l'oggetto sacro non è quindi accessibile da tutti. L'inclusione istituisce una proprietà privata *ante litteram*. Intorno a questo confine immediato possono estendersi altri recinti più ampi che, ancora una volta, non possono essere superati da tutti nello stesso modo. Per esempio, la zona immediatamente circostante l'altare, il presbiterio, è lo spazio riservato all'autorità religiosa. Peraltro, questa zona è spesso sopraelevata da alcuni gradini, che rinviano a quella dimensione verticale dell'altezza che, con Eliade, si è vista essere in rapporto diretto con la trascendenza del divino. Lo stesso vale, ad esempio, per la zona più vicina all'altare nel tempio buddhista, per la possibilità di avvicinarsi alle *murti* sacre tanto da poterle toccare nella religione vedica degli Hare Krishna e anche per alcune particolari zone centrali del tempio del nuovo movimento religioso Antico e Mistico Ordine della Rosa Croce (cfr. Righetti, 2016a). Lo spazio che separa fedele e oggetto sacro può ancora essere superato, ma ora si manifestano le norme che ne stabiliscono le condizioni. Queste norme possono essere talora più restrittive, per esempio nel caso in cui occorra essere consacrati come sacerdoti, talora meno restrittive, come quando occorra preventivamente sottoporsi a rituali di purificazione per avvicinarsi. Rituali che rimandano, in ogni caso, al disciplinamento del corpo e dello spirito, e quindi all'autorità. La forma includente del "recinto" materializza, da questo punto di vista, quello iato tra sacro e profano, tra sacro e devoto, nel quale si apre uno spazio, anche fisico e non solo metaforico, che rende possibile la manifestazione concreta dell'autorità sociale e della norma.

La forma inclusiva appare, dunque, una vera e propria forma elementare della vita religiosa, anche nelle sue forme materiali, come conferma la ricchezza dei suoi rinvii a proprietà fondamentali del sacro. Si è visto che la forma inclusiva si manifesta tanto nell'ambito

del sacro eteronomo, che si è qui esemplificato in riferimento alla Chiesa, quanto in quei nuovi movimenti religiosi, come la Soka Gakkai, che pur nella forte strutturazione ed eteronomia di fatto, pure insistono su temi tipicamente spirituali come la divinità interiore del devoto (la sua “buddità”), e manifestano pertanto tratti misti dei tipi del sacro spirituale e religioso. Anche nel movimento di Osho – certamente spirituale ma che, in virtù della presenza di un maestro carismatico come Osho stesso, non è del tutto privo di tratti eteronomi – la forma inclusiva si ritrova nella tipica collana-rosario (*mala*) indossata dei seguaci, che termina in un ciondolo che racchiude la fotografia del maestro.

Se si analizza, ora, il tipo spirituale “puro”, si possono riscontrare tanto delle costanti quanto delle variazioni relative alla forma inclusiva che si sta prendendo in considerazione. A livello idealtipico, la visione monistica che generalmente accompagna queste visioni religiose del mondo, infatti, fa perdere significato alla forma inclusiva: giacché in linea di principio tutto è sacro, non si possono circoscrivere oggetti o luoghi specificamente sacri, al contrario di quando la stessa operazione viene svolta in un mondo generalmente profano. Nel monismo New Age, il cosmo diventa un grande tempio e non si può trovare un punto nettamente distinto dagli altri in virtù della sua sacralità.

Tuttavia, a ben vedere, se un punto particolarmente sacro si può trovare, questo è il Sé interiore. Esso, in virtù della propria natura divina, connette il microcosmo individuale al macrocosmo delle energie sacre. Proprio qui, fatalmente, si ritrova la forma inclusiva: non più oggettivata nel mondo, ma interiorizzata nella figura umana stessa. Per comprenderlo va presa in considerazione la particolare antropologia religiosa New Age, che sulla scia di influenze orientali, considera la struttura umana composta da un corpo fisico, fatto di energia “pesante”, al cui esterno si diffondono altri “corpi” spirituali, composti da energie via via più “sottili”. Queste formano un particolare involucro energetico-spirituale della persona che va sotto il nome di “aura”, che si asserisce possa essere fotografata ma anche vista da coloro che avrebbero adeguatamente sviluppato questa capacità. Qui si ritrova la forma inclusiva tipica del sacro: così come

essa include l'oggetto sacro nelle forme oggettivate del sacro eteronomo, allo stesso modo lo include nel tipo spirituale; se qui "l'oggetto sacro" e le forme che lo racchiudono sono meno evidenti, è soltanto perché occorre ruotare lo sguardo: l'oggetto sacro è diventato, ora, un "soggetto sacro", ossia la persona stessa.

Si può allora constatare che l'interiorizzazione del sacro porta con sé quella delle strutture estetico-formali che ne plasmano le espressioni estetiche; espressioni materiali e tangibili, oppure intangibili ma comunque sensorialmente percepibili a livello mistico e immaginativo, nonché concretamente rappresentate nelle immagini dell'uomo: alle fiere olistiche e New Age si possono incontrare artisti che sostengono di aver affinato la capacità di vedere l'aura delle persone, tanto da proporre "ritratti energetici". Il "cerchio magico" che racchiude il sacro e gli oggetti sacri, ora racchiude l'uomo.

3.4.2 Centralità, altezza e simmetria

Oltre alla forma inclusiva, l'estetica del sacro è caratterizzata da strutture formali elementari che rinviano alle dimensioni di centralità ed altezza. In qualunque tempio si entri, effettivamente, l'oggetto sacro più importante appare collocato al centro del tempio ed in posizione relativamente sopraelevata. Lo spazio sacro sembra quindi articolato su una struttura posizionale astratta che fa corrispondere al sito materiale dell'oggetto il suo status nel sistema simbolico religioso.

Accanto alle strutture elementari di centralità ed altezza si riscontra spesso un'altra struttura estetica: la simmetria. Considerata a livello estetico, la sua presenza è coerente con le precedenti e in particolare con quella del centro, dal momento che la centralità risalta molto più chiaramente qualora collocata tra poli opposti, simmetrici ed equidistanti tra loro e dal centro stesso. Per fare un esempio, è sufficiente entrare in una Chiesa e osservare l'altare. Esso ha spesso, collocato al suo centro, un crocifisso. Si tratta del simbolo sacro per eccellenza verso cui viene richiamata l'attenzione del devoto. Da un lato e dall'altro dell'altare, alle sue estremità, si trovano coppie di vasi fioriti o di candelabri. Questa composizione si ritrova con grande

frequenza. Le stesse strutture estetiche elementari si trovano osservando il *Gohonzon* della Soka Gakkai, collocato in una struttura simmetrica rappresentata dal suo armadietto protettivo (*butsudan*) che possiede sportelli simmetrici. Alla sua base si trovano spesso elementi posizionati simmetricamente, come i candelabri o i fiori dell'altare.

Si tratta, in entrambi i casi, di esempi che rinviano a fenomenologie religiose verticistiche. Da questa prospettiva, allo sguardo sociologico non può sfuggire il rapporto di omologia tra queste strutture formali elementari e la struttura sociale stessa. Anche il potere sociale, infatti, si manifesta sociologicamente, ma anche etologicamente, secondo identiche modalità. Altezza e centralità rappresentano la forma visibile della leadership, della dominanza, dell'apicalità gerarchica. I leader occupano, nella struttura sociale, una posizione centrale rispetto agli altri attori, e la dimensione dell'altezza rinvia alla loro superiorità, aspetto che si trova riflesso anche in metafore linguistiche d'uso comune: occupare un grado gerarchicamente *elevato*, guardare *dall'alto in basso*, *abbassare* la testa e così via (Schubert & Giessner, 2007). La stessa separatezza del leader si manifesta, nello spazio, con una maggiore ampiezza del "territorio" personale riconosciuto alla sua persona, come suggeriscono elementari considerazioni di prossemica. Questa coerenza tra proprietà del sacro, strutture estetiche, prossemiche e gerarchiche, indicano una comune radice. Considerata tale omologia resta allora da chiedersi se queste configurazioni elementari cambino nel tipo spirituale del sacro, caratteristicamente autonomo ed antiautoritario.

A livello tipico-ideale si deve constatare la costanza strutturale della configurazione ma, ancora una volta, il radicale riposizionamento dei suoi elementi. Tale riposizionamento si rende subito evidente in rapporto alla dimensione della centralità, che è peraltro direttamente collegata a quella dell'inclusione, dal momento che non vi può essere centro che entro una forma che sia, per forza di cose, delimitata. Come l'aura include l'uomo, anche il sacro centro simbolico ed estetico tende a scomparire dal mondo esterno per essere inglobato nell'uomo stesso. Ciò è del tutto coerente, dal momento che il sacro, centro che orienta esistenzialmente l'individuo,

una volta introiettato, si trova dentro il Sé. Le leggi sacre che da esso promanano ora parlano con il suono silenzioso della voce interiore. Se anche centro esteriore ci fosse, esso non potrebbe essere, in linea di principio, che specchio funzionale a rinviare al sacro tempio interiore. Gli oggetti mistici, nel tipo spirituale del sacro, funzionano effettivamente come “specchi” e come strumenti per riequilibrare le energie individuali, e non come oggetti di devozione, che tradirebbero un orientamento religioso rivolto ad una realtà considerata esterna al Sé. L’anelito religioso, qui, non si slancia più dall’interno verso una realtà trascendente, ma parte dall’interno per entrare ancora più in profondità, e se si slancia all’esterno, lo fa solo come verso uno specchio o come verso una fonte energetica dalla quale poter “rimbalzare” nuovamente dentro di sé, arricchito di nuove energie.

La costanza del simbolismo del centro e la sua interiorizzazione, tale che effettivamente si mantiene il simbolo, ma evapora il fenomeno nel suo più esplicito apparire materiale, è dimostrato dalle innumerevoli tecniche New Age, sia fisiche sia spirituali, che hanno come loro scopo la “centratura del sé”: dallo Yoga alla cristalloterapia e dalla meditazione al Reiki.

Anche la dimensione dell’altezza non manca. Nella “fisiologia mistica” di origine orientale dei *chakra* (o *cakra*), molto diffusa in ambito New Age, quello che connette al divino (ovverosia il *chakra* denominato *sahasrâra* o anche *brahmarandhra*) è raffigurato in posizione centrale e collocato sopra tutti gli altri, sulla sommità della testa (Eliade, 2014/1954, p. 230). Il termine stesso *chakra*, peraltro, significa “centro” (*idem*, p. 223). Scrive, Eliade, che «visti in proiezione, i *cakra* costituiscono un *mandala* il cui centro è segnato dal *brahmarandhra*» (*idem*, p. 231). I *chakra* sono inoltre raffigurati come un asse verticale interiore che attraversa l’uomo, secondo il tipico simbolismo verticale dell’*axis mundi*. Questo tradisce una potente metafora del moderno individualismo spirituale: l’uomo è il proprio centro e l’asse che collega cielo e terra. Ancora, il “Sé profondo” che connette con il divino, in inglese è chiamato *Higher Self*, ossia Sé più elevato, superiore (Hanegraaff, 1988, p. 211).

Con l’interiorizzazione del sacro si assiste, così, all’interiorizzazione corporea delle sue strutture estetiche elementari, una vera e propria

incarnazione del divino, un inglobamento del sacro che porta con sé le strutture estetiche cui è “agganciato” in una irriducibile simbiosi di forma e sostanza. Tra queste strutture si sono mostrate quelle di centralità e altezza. Va ancora indicata la simmetria. È sufficiente guardare all’uomo stesso: che cosa è più simmetrico del corpo umano? La simmetria bilaterale del corpo è dello stesso genere di quelle precedentemente indicate. Commentando una nota icona russa, su cui si ritornerà successivamente, Voloshinov scrive: «Symmetry implies ideas of homogeneity, invariance and equilibrium. Mirror symmetry has also a tinge of calm. The vertical axis or the plane of symmetry (bilateral symmetry) in nature characterizes the stability and equilibrium of an object (mirror symmetry of the right and the left)» (Voloshinov, 1999, p. 109). Ritorneremo a breve sul tema dell’equilibrio, elemento fondamentale tanto in campo estetico che in campo religioso. Per ora si noti come le strutture di centralità, altezza e simmetria compaiano interiorizzate nell’uomo spirituale. La simmetria umana è evidenziata dalla stessa serie dei *chakra* che attraversano centralmente il corpo umano, il cui nucleo mistico è collocato sulla sommità più elevata della testa.

Nel tipo puro del sacro spirituale, qui esemplificato rinviando alla New Age, si trova dunque l’immagine di un individualismo mistico in cui l’individuo stesso è il centro dello spazio sacro concentrico rappresentato dal suo corpo materiale e dalla sua “aura”. Il corpo è attraversato verticalmente dai centri energetici dei *chakra*, il più elevato dei quali mette in contatto con il divino. Tuttavia, non mancano variazioni fenomenologiche che manifestano caratteri tipici del sacro spirituale e di quello religioso anche nelle forme materiali. L’interiorizzazione del centro, dell’altezza, dell’*axis mundi* e della simmetria, non fa sempre sfumare completamente le oggettivazioni sacrali, nemmeno in fenomenologie incentrate sull’autonomia e sulla natura divina dell’uomo. Si è già considerata la materializzazione del sacro nella Soka Gakkai. Si possono indicare ulteriori esempi.

La “città magica” di Damanhur, che ha caratteristiche New Age, seppure sia una comunità strutturata non priva di elementi di autorità (Introvigne, 1999a), permette di mostrare come i tipi-ideali considerati siano “tipi puri” che nella realtà possono assumere

sfumature miste. La possibilità stessa di interpretare alcuni tratti di questo esempio empirico tramite i tipi puri costruiti, tuttavia, dimostra la loro validità euristica meglio della loro applicazione a casi che vi corrispondano perfettamente. A Damanhur si respira un caratteristico senso della sacralità del tutto (Cardano, 1997). Coerentemente all'idealtipo del panteismo in cui il centro si dilata ad occupare l'intero cosmo, non si trovano, di primo acchito, spazi esplicitamente dedicati al culto: «La quotidianità e onnipresenza dei simboli e rituali stupisce chi ricerca in Damanhur luoghi specifici per le celebrazioni e non li trova» (Berzano, 1998, pp. 48-49). Fermandoci qui, avremmo il tipo ideale del panteismo mistico e senza centro. Ma la tendenza alla materializzazione del sacro si manifesta anche in questa comunità. La cittadina, infatti, reclama la propria autorità di città sacra entro un mondo in via di rinnovamento spirituale e si propone come nuova Gerusalemme spirituale, centro sacro del mondo: «La spiegazione di ciò si ritrova ancora nel libro della *Via Horusiana*. "Il territorio di Damanhur è un Tempio e tutto ciò che ne fa parte sono oggetti sacri. I Cittadini sono i suoi Sacerdoti. Damanhur sarà la città santa del futuro, la sua prima porta, il primo gradino, tramite i quali si potrà accedere ai grandi spazi della mente e dello Spirito» (Berzano, 1998, pp. 48-49).

Si è detto che il sacro è inappropriabile per definizione e che la sua interiorizzazione toglie dalle mani di autorità esterne, in linea di principio, la possibilità di controllarlo mediante le sue ipostasi materiali. Il panteismo mistico di Damanhur è un esempio di come le cose non siano sempre così lineari. La cittadina e il suo tempio sotterraneo si troverebbero infatti collocati sopra un importante "nodo splendente", dove si incrocerebbero "linee sincroniche" che, secondo la dottrina del fondatore, nonché leader carismatico e "teologo", Oberto Airaudi, sono canali di energia, sorta di sistema nervoso della Terra (Airaudi, 2015). Si può allora constatare come anche in una visione panteistica e fortemente centrata sulla libertà interiore e la divinità umana come questa, si possano trovare delle materializzazioni di centri sacri considerati più importanti di altri. Queste ipostatizzazioni portano con sé strutture inclusive materializzate – in questo caso sotto forma di confini territoriali – e

implicano la possibilità di una appropriazione che facilmente si può trasformare in monopolio. Questo esempio dimostra l'utilità dei concetti fino a qui elaborati e come sia necessario comprendere le fenomenologie religiose specifiche nella loro peculiarità. Anche altre fenomenologie miste, come per esempio quella della Soka Gakkai, come si è detto, finiscono per ipostatizzare il sacro. Il *Gohonzon* assume una centralità che dovrebbe, in linea di principio, essere riservata solo al Sé intrinsecamente illuminato del devoto. La sacra pergamena, che dovrebbe essere soltanto uno specchio che favorisce l'illuminazione, finisce per essere trattata come un vero e proprio feticcio, "portale" necessario per accedere alla "legge mistica" del cosmo ed alla propria illuminazione interiore. Ma dove un oggetto materiale viene definito come un mezzo necessario per raggiungere uno scopo tanto ambito, chi lo controlla acquisisce un grande potere. Anche nel movimento di Osho, in cui si può trovare un senso del sacro decisamente spirituale – per i tratti di divinizzazione del Sé e di rifiuto dell'autorità eteronoma, così come di qualsivoglia oggetto di devozione e istituzione sacerdotale – sono comunque diffuse le fotografie del maestro, anzitutto nella collana-rosario (*mala*) simbolo del movimento, ma anche nelle sale di meditazione, collocate in posizioni centrali, talvolta sopraelevate e posizionate tra elementi decorativi simmetrici secondo lo schema che spesso si ritrova negli altari. Esse non sono considerate, in genere, oggetto di devozione. Si tratta, d'altronde, di un concetto in contrasto con la dottrina di Osho. Tuttavia, poiché sono icone sacre, in quanto rappresentano un maestro illuminato per cui il seguace prova gratitudine e amore, esse sono sempre al confine tra un semplice oggetto commemorativo ed un oggetto sacro capace di catalizzare sentimenti devozionali. Andrea "Majid" Valcarenghi, figura significativa del Sessantotto italiano infine approdato tra i "neo-sannyasin" di Osho (Macioti, 2002, p. 754), scrive:

(...) a proposito del *mala* (...) è stato a Milano che ho capito il suo vero significato. [...] Il reale significato sta in una delle risposte di Osho apparentemente più banali: voi non potete stare sempre qui con me ma io posso venire sempre con voi. E l'energia di Osho è in parte contenuta nella fotografia. Ho avuto in Italia delle esperienze che l'hanno provato, di cui però, preferisco

non parlare, né il parlarne del resto servirebbe a qualcuno. (Valcarengi, 2014, p. 78)

3.4.3 Il triangolo e il cerchio

Le strutture elementari di altezza, centralità e simmetria, si compongono tra loro in forme che, sebbene non siano sempre esplicitate, appaiono tuttavia sottese alla materia sacra come la loro struttura organizzativa implicita, sorta di stampo, di schema. Tra queste, le più ricorrenti sono il triangolo, anzitutto, e il cerchio.

La forma triangolare sembra essere la più significativa. La si può considerare, anzitutto, come figura dal significato simbolico. È il caso della Santissima Trinità dell'iconografia cristiana, rappresentata attraverso questa forma, ma il triangolo ricorre frequentemente anche nel simbolismo della tradizione esoterica e dei Nuovi Movimenti Religiosi. Hanno forma triangolare le piramidi, che insieme ad altri luoghi tradizionali attraggono numerosi “ricercatori spirituali” (Zwissler, 2011). In generale, il triangolo rinvia schematicamente all'archetipo della montagna, che con Eliade può essere identificato come simbolo ascensionale e dell'*axis mundi*. Per cogliere appieno la forza di questa forma occorre tuttavia passare dal simbolismo esplicito ad un livello pre-iconografico: non si troverà più il triangolo come rappresentazione, bensì come forma strutturante che organizza sia la materia sacra sia alcuni gesti rituali, i quali mettono in scena, pur sempre in una dimensione estetica, il sacro.

Da un lato si ha, per così dire, una “forma formata”, esplicita e visibile, dall'altro una “forma formante”, visibile solo indirettamente nella composizione che organizza; in altri termini, da un lato si ha una “forma interna”, strutturante, e dall'altro una “forma esterna”, esplicitamente visibile (cfr. anche Viviani, 2014). La “forma formante” è la struttura compositiva che organizza esteticamente la cultura materiale, lo schema della disposizione spaziale degli oggetti sacri, ma anche dei gesti rituali. È a questo livello implicitamente strutturante che si manifesta la relazione tra forma triangolare e strutture elementari di altezza, centralità e simmetria prima

considerate. A ben vedere, infatti, queste strutture elementari si compongono sinergicamente tra loro in un sistema estetico che assume proprio configurazione triangolare. Considerando la forma triangolare come esempio di “forma generativa” – concetto che si è precedentemente considerato – essa dovrebbe saldare insieme livelli strutturali estetici, relazionali e simbolici. Si mostrerà, effettivamente, che è così.

Consideriamo gli stessi esempi prima citati. L’altare della Chiesa vede il crocifisso, il tabernacolo eucaristico o l’ostensorio, collocati al centro dell’altare e in una posizione relativamente sopraelevata, nonché in mezzo a due elementi decorativi, situati agli estremi dell’altare e non raramente identici, che si contrappongono tra loro secondo un principio di simmetria bilaterale. Il centro, sopraelevato, è occupato dal punto superiore del crocifisso, che attira naturalmente lo sguardo giacché lì vi si ritrova il volto e gli occhi del Cristo, oppure dalla sommità del tabernacolo o dell’ostensorio. Tale punto rappresenta il vertice del triangolo che si estende ai due angoli inferiori, evidenziati dagli elementi decorativi simmetrici. Considerando il gesto rituale, invece, si consideri come il sacerdote cattolico sollevi l’ostia eucaristica durante la consacrazione: egli la tiene tra le dita utilizzando entrambe le mani, e la solleva davanti a sé, sopra il volto. La struttura che ne deriva, ancora una volta, è triangolare: l’ostia rappresenta il vertice e le braccia i due lati del triangolo che hanno come loro angoli inferiori i gomiti del sacerdote. La stessa struttura triangolare si ritrova all’altare del *Gohonzon*. Anche guardando al movimento di Osho – che come si è osservato possiede sfumature tipiche del sacro spirituale – si può talvolta ritrovare il triangolo come struttura che organizza la disposizione spaziale delle sue fotografie, come lo si può ritrovare anche in forme esplicite, per esempio nella piramide usata come sala di meditazione presso l’Osho International Meditation Resort di Pune, in India. Prendendo ora in considerazione la New Age, e guardando all’uomo che ne rappresenta il centro sacro, è possibile ritrovare la stessa struttura triangolare, questa volta come forma che plasma il corpo. La forma triangolare emerge osservando la conformazione del corpo seduto nella posizione del loto, la più classica e diffusa postura per la

meditazione. La posizione del loto organizza la forma del corpo umano sul modello del triangolo: un triangolo di cui la testa occupa il vertice, e le ginocchia, ripiegate e sporgenti, occupano i due angoli inferiori.

Da questa prospettiva si può allora constatare come una forma si diffonda nei sistemi simbolici sia immateriali (si consideri ad esempio l'idea della Trinità) che materiali e incorporati, organizzandoli come se fosse il loro stampo astratto. Uno sguardo sociologico non mancherà di constatare che la forma triangolare rappresenta anche la struttura della società piramidale, improntata ad una ben definita stratificazione gerarchica nella quale il potere è accentrato al vertice: qui siede in trono l'autorità, qui si trova il centro sacro del potere spirituale, simbolico e materiale. La "meditazione triangolare" resa evidente dalla posizione del loto, tanto diffusa nelle forme spirituali di ricerca del sacro, allora non dovrebbe stupire. Essa manifesta esteticamente quella interiorizzazione del sacro cui essa è "agganciata" come una forma è "agganciata" ad una sostanza: se la forma triangolare rinvia, anche, alla dimensione relazionale dell'autorità, allora è del tutto coerente e logico che essa si trovi, in questo caso, interiorizzata nel corpo umano, dove viene a risiedere la fonte dell'autorità stessa. Come l'autorità sacra è interiorizzata nel Sé, così la struttura triangolare plasma il corpo, piuttosto che la materia circostante, puntando al centro sacro della propria mente. Al contrario, il devoto cristiano volge la sua devozione all'altare fuori di sé, e lo stesso vale per i devoti della Soka Gakkai. Sono invece ambigue le piramidi utilizzate come strumenti o contesto per la meditazione, come si possono ritrovare all'Osho International e nel panorama New Age in generale. In quest'ultimo la piramide viene considerata come dotata di particolari poteri, sorta di "antenna mistica" capace di concentrare le energie: «The notion of "pyramid power" frequently appears throughout what could be identified as New Age theology. The pyramid shape itself is seen as a supernatural source of energy power. The pyramidal shape is also seen as especially conducive to meditation – by either sitting within a pyramid or beneath one that is suspended overhead» (York, 2009, p. 149). In generale, la piramide rappresenta uno strumento religioso e non un

oggetto di culto. Non si può, pertanto, parlare di esteriorizzazione del sacro, perlomeno in senso stretto. Tuttavia, attribuire particolari proprietà energetiche ad una forma materiale comporta, quantomeno, la possibilità di una oggettificazione del sacro, che a sua volta pone le basi per lo svilupparsi di un potere basato sul monopolio. Per esempio, la costruzione di piramidi maestose, cui venissero attribuite eccezionali proprietà energetiche, potrebbe trasformare un mero strumento mistico in un portale necessario ad accedere al sacro.

Il triangolo è quindi una forma estetica ricorrentemente associata al sacro e connessa alla dimensione relazionale dell'autorità. Possiede anche significati simbolici (per esempio la Trinità e il percorso spirituale ascensionale). Si vedrà, a breve, che la sua relazione fondamentale con il caratteristico *ethos* delle forme sia religiose sia spirituali del sacro ne spiega la compresenza in entrambe. Prima, però, va presa in considerazione la forma circolare, che permetterà una migliore comprensione di quanto si andrà a dire.

Se la forma triangolare ricorre spesso sia a livello esplicito che implicito, anche la forma circolare non manca. Tuttavia, questa appare più spesso come figura esplicita e simbolica, piuttosto che come forma che organizza la composizione estetica degli elementi materiali. Per lo meno, nelle forme del sacro religioso e spirituale che si prendono in considerazione. Diversa è la situazione relativa alle religioni naturalistiche Neo-pagane.

Ma procediamo con ordine. Anche la forma circolare, come quella triangolare, è certamente semplice e relativamente ricorrente nel simbolismo religioso. Si pensi anzitutto alle rappresentazioni iconografiche cristiane: le aureole, simbolo di sacralità, sono generalmente tonde e Gesù Cristo viene talvolta raffigurato come inscritto all'interno di un grande cerchio, come si può vedere, per esempio, nei mosaici della cupola del Battistero di San Giovanni a Firenze. La stessa ostia eucaristica ha forma rotonda. Una importante icona russa, la "Trinità" di Andrej Rublëv, esibisce una composizione nota per la sua circolarità:

From time immemorial the circle has been considered the most perfect shape, since of all two-dimensional figures only a circle coincides with itself at any turn round its center, possessing the highest degree of central symmetry.

Because of this, from ancient times different cultures have used the circle to symbolize the sky, the path of the sun, the sphere of the heavens-everything lofty, perfect, eternal and close to God. [...]. Dante presents the idea of God's triplicity as three circles: "Nella profonda e chiara sussistenza / Dell'alto lume parvemi tre giri / Di tre colori e d'una contienza" (Paradise, XXXIII, 115). [...] It is astonishing how organically the composition of the Trinity is inscribed into these three circles: the circle of the three faces, the circle of the arms and wings of the angels on the sides, the circle of the arms of the angel in the middle and the cup. (Voloshinov, 1999, p. 106)

Seppure in forma meno perfetta, in quanto più ovalizzata (seguendo la forma allungata del corpo umano), ha forma tendenzialmente circolare anche l'aura che, secondo le credenze New Age, avvolge l'uomo. I sacri centri dei *chakra* sono rappresentati sotto forma di cerchi. Il cerchio, secondo Carl Gustav Jung, ha un carattere di "completezza" per la sua forma perfetta, e rinvia archetipicamente (specialmente quando integra una quadripartizione) tanto al divino che al Sé: «The circle has the character of wholeness because of its "perfect" form; the quaternary, because four is the minimum number of parts into which the circle may naturally be divided» (Jung, 1959/1951, p. 224).

Se il cerchio è associato al sacro in quanto simbolo di perfezione e di completezza, allora non stupisce che esso si ritrovi tanto come simbolo della santità cristiana – per esempio nell'iconografia dell'aureola – tanto interiorizzato nell'uomo sotto forma di *chakra* e di aura. L'aura può essere intesa, in fondo, come l'aureola che circonda l'uomo divinizzato. Anche in questo caso, dunque, il passaggio dall'esteriorizzazione alla interiorizzazione del sacro si accompagna al passaggio dalla esteriorizzazione alla interiorizzazione della forma del sacro.

Se il triangolo rinvia ad una gerarchia sacra, il cerchio è simbolo della perfezione divina, ma rinvia anche al tempo ritmico, circolare e ripetitivo della natura. Tondeggianti sono le forme naturali e il cerchio è la forma dell'astro lunare e solare. La celebrazione della natura è un tema che si ritrova spesso in alcune fenomenologie spirituali particolarmente centrate sulla natura, in cui è possibile trovare rituali tipicamente plasmati, appunto, sulla base di questa forma. Un esempio suggestivo è la paneuritmia, danza sacra creata da

Peter Deunov, maestro spirituale bulgaro che ha fondato un movimento di cristianesimo esoterico chiamato Fratellanza Bianca, in cui il simbolismo solare occupa una posizione centrale. All'insegnamento di Deneuv rinvia anche quello del suo allievo Omraam Mikhaël Aïvanhov, che ha fondato un movimento analogo presente anche in Italia sin dagli anni Settanta e chiamato, similmente, Fratellanza Bianca Universale, che riprende sia il tema solare sia la danza sacra di Deneuv:

La Paneuritmia, creata da Peter Deunov, è un cerchio formato da danzatori che girano lentamente al suono della musica come il grande cerchio dell'universo attraverso cui si manifesta il flusso e il riflusso della vita. Tutti i movimenti, di una grande bellezza plastica, hanno per scopo di collegare i danzatori, alternativamente, alle energie della terra e a quelle del cosmo. Il Maestro Deunov lo definiva come "uno scambio cosciente tra l'uomo e le forze della natura". Tutte le mattine, circondato da una piccola orchestra, egli stava al centro dell'immenso cerchio formato da centinaia di partecipanti. (Frenette, 2005, pp. 99-100)

La solidarietà tra forme estetiche e visione religiosa della realtà appare evidente. È anche degno di nota che il maestro occupi il centro del cerchio, tradendo con questo posizionamento il suo reale status nel gruppo. L'egualitarismo, in altre parole, non riguarda tutti: il maestro carismatico, vero interprete del sacro, ne è escluso. Essendo al centro del cerchio, egli ne è incluso, ma da una posizione privilegiata che lo differenzia rispetto ai seguaci. Dove si manifesta il sacro, in altri termini, sia sotto forma di ierofania materiale sia sotto forma di guida spirituale umana, lo spirito di eguaglianza non integra mai la sua sorgente. Essa ne resta necessariamente esclusa, in quanto rappresenta il suo orizzonte e la sua fonte, il termine assoluto di fronte al quale tutti si scoprono nella loro limitatezza, come in rapporto ad un infinito rispetto a cui tutti sono uguali in quanto tendono a zero.

Ma ora si vuole soprattutto notare che sebbene il cerchio sia presente, e anche ricorrente, nel simbolismo religioso, nelle fenomenologie religiose e spirituali che si sono qui prese in considerazione esso appare secondario rispetto al triangolo. Anche la cultura materiale religiosa, sia nel tipo religioso che in quello

spirituale, sembra essere meno organizzata secondo uno schema circolare rispetto ad uno schema triangolare. Esiste certamente un rinvio al cerchio, inteso come simbolo di perfezione divina; tuttavia, tanto nelle forme religiose quanto in quelle spirituali del sacro, può essere attribuita priorità alla forma del triangolo. Per tre ordini di motivi. Primo: in virtù della frequenza con cui essa ricorre, anche in forma esplicita (la “forma formata” del triangolo “visibile”, per esempio sotto la veste di piramide o di simboli); secondo: per la sua presenza, anche, come forma che presiede all’organizzazione degli oggetti sacri nello spazio (la “forma formante” del triangolo “invisibile” che coordina la distribuzione degli oggetti nello spazio). Il terzo motivo riguarda il carattere tipico delle forme sia religiose sia spirituali che si stanno prendendo in considerazione, ovvero il loro *ethos* religioso e la loro visione del mondo, e lo si prenderà in considerazione per ultimo. Per chiarire meglio i primi due motivi bisogna osservare che la “forma formante” che presiede implicitamente alla organizzazione della materia, in quanto rinvia ad una funzione strutturante “implicita”, può essere riconosciuta come una struttura più profonda e radicata della “forma formata”. Ma se anche si rifiutasse questa “logica della profondità”, è ragionevole attribuire priorità logica ed ermeneutica a quelle forme che sono presenti sia come “forma formata” sia come “forma formante”, rispetto a quelle forme che sono presenti soprattutto come “forma formata”. Il valore della funzione strutturante è inoltre sottolineato dal fatto che essa presiede all’organizzazione di aspetti religiosi null’affatto secondari come la composizione dell’altare e la struttura dei riti. All’altare si rivolge il *focus* dell’attenzione del fedele, ed esso è organizzato secondo configurazioni triangolari. Certamente l’ostia eucaristica è esplicitamente rotonda, coerentemente al suo essere simbolo del divino, ma appare poi integrata come vertice di una configurazione triangolare, per esempio nell’ostensorio posizionato al centro dell’altare simmetricamente strutturato, o tra le mani del sacerdote consacrante. Il *new ager* che va alla ricerca della propria divinità interiore, ritiene di possedere un’aura tondeggiante, ed i *chakra* sono rappresentati come una serie di “ostie incarnate”. Tuttavia, con questa sua configurazione, egli medita nella posizione

triangolare del loto, e il suo *chakra* più elevato coincide con il vertice del triangolo. Oppure medita all'interno di piramidi. In movimenti caratterizzati da tratti misti dell'idealtipo spirituale e religioso, come la Soka Gakkai, la forma circolare è difficilmente individuabile. La si può trovare, per esempio, come idea di fondo nel simbolo dell'associazione, ma anche qui, curiosamente, troviamo un cerchio composto da tanti piccoli triangoli, sia pure superficialmente arrotondati. Non si trova, in ogni caso, come forma organizzativa della cultura materiale allo stesso modo in cui si trova il triangolo. Lo stesso si può dire riguardo al movimento di Osho, che presenta tratti marcatamente spirituali ma anche, perlomeno in alcuni casi, sfumature religiose di tipo devozionale. In un centro dedicato ad Osho in Nepal (Osho Tapoban) si trova un interessante *samadhi* di Osho, ossia un memoriale funebre che conterrebbe alcune sue ceneri. La sua architettura è composta da una cinta circolare su cui si possono sedere in cerchio i devoti. Tuttavia, al suo centro, è collocata una piramide. Circolare è anche la forma del "tondo" della collana-rosario indiana (*mala*), che veniva consegnata ai seguaci al momento dell'iniziazione. Al suo interno si trova incorniciata una foto di Osho, come si diceva. Come nel caso prima visto di Peter Deunov, si può vedere, in questa posizione centrale del cerchio, l'indicatore dello status centrale del maestro carismatico. Non si dovrebbe, quindi, concludere troppo affrettatamente che la forma circolare, rispetto a quella triangolare, sia associata ad un *ethos* maggiormente egualitario: il cerchio presenta almeno un punto altamente privilegiato, ovvero il suo centro.

Ad ogni modo, in tutti questi casi il cerchio appare come forma esplicitamente visibile, come simbolo, anche importante, ma non come "forma formante". Il rito e la materializzazione del centro sacro cui si rivolge l'attenzione del fedele è strutturato, invece, triangolarmente.

Certamente, la forma circolare appare con grande frequenza anche in contesto New Age. Il cerchio è un simbolo potente del divino e del Sé realizzato. I ricercatori spirituali mostrano una certa attrazione verso i cerchi di pietre di Stonehenge e altri simili. Se si considera questo ultimo caso, però, si deve anche osservare che non si tratta di

una attrazione esclusiva: ogni antico sito sacro è potenzialmente visitabile dal *new ager*. I cerchi di pietra di Avebury, Stanton Drew o Stonehenge sono piuttosto i siti rituali elettivi dei gruppi religiosi neo-pagani, la cui visione religiosa è fortemente legata al mondo della natura. Sempre nel neo-paganesimo ritroviamo il cerchio magico tipico della Wicca. Al contrario di quanto si osserva nella New Age, in questi gruppi non si può fare a meno di riconoscere la priorità assoluta dalla forma circolare: il cerchio appare come struttura simbolica e rituale essenziale. Lo studioso di neo-paganesimo Michael York osserva: «The Pagan sacred circle, in short, is where Pagan rites of passage are conducted and sanctified, but it is also primarily where all rites are performed. The ceremonies conducted within a sacred circle will usually conclude with what is called a spiral dance» (York, 1999).

Mettendo a confronto la New Age con queste forme religiose Neo-pagane e naturalistiche è possibile allora accedere ad una comprensione più profonda della ragione per cui in ambito New Age, ma anche nel sacro religioso della religione cattolica, si ha ovunque l'impressione di ritrovare il triangolo come forma prioritaria rispetto al cerchio, nonostante la presenza, significativa, anche di quest'ultimo simbolo: il triangolo è strettamente connesso al caratteristico *ethos* ed alla visione del mondo tanto New Age quanto cattolica. In rapporto alla New Age, Michael York osserva:

In New Age (...) the idea of a ceremonial circle is absent. [...] [The purpose of, ndr] the New Age (...) is more and more to be seen as something "vertical". The vocabulary is structured hierarchically into "higher realms", "higher selves" etc., and the goal is a "return to the source" (...) "to be one with God again". [...] The Neo-pagan view is more "horizontal" than that of the New Age – being expressed in terms of the great round of life-death-rebirth. However, in the end, the "horizontal" classification is inadequate, and Neo-paganism's chief metaphor is that of the "spiral dance" – one that include both the eternal round and open-ended movement. (York, 1995, pp. 167-168)

Le caratteristiche differenze "teologiche" ed estetiche tra New Age e Neo-paganesimo offrono ulteriore supporto alla tesi della simbiosi tra forme estetiche e strutture simbolico-sacrali, e rafforzano l'ipotesi della "forma generativa". Sebbene il cerchio sia anche simbolo di

perfezione e eguaglianza, esso è soprattutto una forma strutturante delle religioni della natura, che seguono ritualmente il suo ciclo ripetitivo e ritmico. Lo slancio “verticale” della visione del mondo, che è propria tanto della spiritualità New Age che di quella più tradizionalmente religiosa, rappresenta invece una convincente interpretazione della loro preferenza per la forma triangolare. Da una prospettiva simbolica si può interpretare il cerchio come lo stato finale cui tende il perfezionamento religioso, ed il triangolo come l’ascesi necessaria a conseguirlo. Il triangolo può essere anche inteso come il molteplice che converge verso l’Uno, che viene coerentemente rappresentato attraverso il cerchio: la sola forma che resta identica a sé stessa in qualunque modo la si ruoti, grazie alla simmetria perfetta che la caratterizza. La priorità del triangolo rappresenta, allora, la priorità dell’ascesi spirituale, ovvero indica il riconoscimento della necessità del perfezionamento individuale.

3.4.4 L’ordine

La sociologia e l’antropologia hanno subito compreso l’importanza che la religione rivestiva per l’ordine sociale: il sacro è in relazione con la sfera morale, con gli ideali e l’identità di una società (Durkheim, 2005/1912); esprime un ordine morale, le norme profonde e intoccabili connesse ad una visione del mondo (Geertz, 1957); è punto di riferimento assoluto che permette un saldo orientamento esistenziale (Eliade, 2009/1957). L’ultima e rilevante dimensione del sacro che si prende qui in considerazione, pertanto, è quella dell’ordine, fenomeno coesistente al sacro nei suoi lati sociali, morali e dottrinali, ma anche, come si mostrerà, in quelli estetico-materiali.

Se sacro e ordine sono tra loro profondamente legati, come tutto lascia supporre, assume un certo interesse notare come le chiese, i templi e gli altri luoghi sacri siano caratterizzati da un ordine estetico spesso impeccabile. Non si sperimenta mai alcuna impressione di disordine entrando in un luogo sacro. Sarebbe certo una distrazione per il raccoglimento del devoto, la cui attenzione deve focalizzarsi sul centro sacro che in quel luogo va cercando. Lo spazio sacro appare

tenuto con grande cura, che si rivela non soltanto nella pulizia, ma ancor prima, nel curato posizionamento di ogni cosa. Per l'ordine vale quanto si era osservato per l'inclusione protettiva: è indice di una valorizzazione del luogo, perché non vi è cura che di quanto sia ritenuto di un qualche valore; la valorizzazione sacra del luogo, quindi, ne determina la cura e questa, a sua volta, si riflette nel suo ordine estetico, che testimonia così, con la sua muta regolarità, la valorizzazione che lo ha determinato. La cura estetica del luogo sacro è anche indice di rispetto e riverenza; l'ordine, infatti, è associato a dignità, rispetto ed onore, come suggerisce il fatto che si chieda scusa "per il disordine" qualora un ospite entrasse inaspettatamente in una casa poco ordinata.

L'ordine secondo cui ci si aspetta che le cose siano disposte obbedisce alle norme specifiche di una cultura, che dipendono dal suo sistema di classificazione e sono correlate alle diverse concezioni di pulito e sporco, puro e impuro (Douglas, 1993/1966). L'ordine esiste, quindi, come costruzione sociale, e la religione, in fondo, è anche costruzione di un ordine cognitivo, ossia di una visione del mondo e della morale organizzate secondo inviolabili leggi sacre. Ordine sacro, inoltre, significa anche ordine dell'identità; calato nella vita personale, l'ordine religioso si fa disciplina del corpo e della mente per il fedele che mira a edificare la propria identità a misura di un modello ideale di santità. Il rito religioso stesso ha un carattere ben definito, preciso, meticoloso, ripetitivo: non è prevista innovazione, non c'è spazio che per la rassicurante ripetizione dell'identico. Alcuni rituali creano uno spazio sacro con lo stesso rigoroso, ordinato posizionamento dei corpi – siano essi inerti oppure umani – e tramite questo ordine estetico e la coesione del gruppo ritualmente riunito, innalzano barriere simboliche per difendersi dalle minacce dirette contro la propria visione del mondo, contro il proprio ordine delle classificazioni e, in definitiva, contro la propria identità religiosamente socializzata (cfr. Righetti, 2016b). Il libro, un oggetto non privo di aspetti sacrali nonché oggettivazione massima delle leggi sacre nelle cosiddette "religioni del libro", è caratterizzato da un preciso ordine della parola e delle pagine, saldate insieme in una sequenza inalterabile (Righetti, 2013).

Ordine cosmico delle leggi divine, ordine rituale delle procedure meticolose, ordine estetico delle cose sacre ben disposte, in risposta al disciplinamento ed all'auto-disciplinamento, allo zelo ed al devoto rispetto religioso: in generale, l'ordine estetico della cultura materiale sacra può essere interpretato come il riflesso sensibile di un atteggiamento rituale. L'ordine estetico, si può dire, è il rito della materia.

L'ordine estetico è anche gradevole. Colto intuitivamente, può essere genericamente definito come quel carattere dello spazio che rispetta, come minimo, regole estetiche elementari nella disposizione dei suoi elementi, così che l'impressione globale che ne derivi sia un senso di regolarità e, pertanto, di equilibrio percettivo. In una parola: di ordine. Configurazioni estetiche semplici e ricorrenti basate sulla simmetria e sul posizionamento centrale dell'oggetto di culto, come quelle che si sono viste, sono elementi di questo ordine globale. Oltre a facilitare la focalizzazione rituale, un ordine semplice crea anche un senso di piacevolezza estetica, che risulta verosimilmente funzionale a favorire la socializzazione religiosa. Elementi estetici classici e semplici, come quelli della "buona forma" studiati dalla psicologia della Gestalt, sono fattori che favoriscono il piacere estetico perché evitano lo sforzo cognitivo altrimenti necessario ad orientarsi in un ambiente caotico e disorganizzato (Reber, Schwarz, & Winkielman, 2004).

L'ordine estetico è dunque una modalità per esprimere il valore attribuito al sacro, per facilitare la concentrazione del fedele e creare un ambiente gradevole che può essere di conseguenza funzionale alla socializzazione religiosa. Cambiando prospettiva, l'ordine estetico manifesta anche il disciplinamento della realtà determinato dalla presenza di un'autorità capace di imporre la propria norma. Lo storico dell'arte Ernesto Francalanci osserva che «il Potere, nel suo necessario rappresentarsi, commette dei *lapses*, lasciando intuire la sua vera natura grazie ad una serie di indizi talvolta sfuggiti al controllo, particolari apparentemente minori di una rappresentazione *universale*: un eccesso di geometria, una regolarità ripetitiva (...)» (Francalanci, 2014, p. 16). In innumerevoli raffigurazioni artistiche del potere, continua, la rappresentazione dei segnali del comando «è

spesso accompagnata dalla presenza di oggetti collegabili alle categorie della precisione e dell'ordine, come squadre, compassi, righe, orologi, clessidre, abachi e astrolabi, tutti strumenti che presuppongono non solo la cura per un ordine *razionale* del mondo e l'adozione di una dimensione ideale di regole e misure, ma possono altresì alludere alla regolarizzazione forzata degli spazi e dei tempi con la finalità di controllare il lavoro, la ricerca e il pensiero» (*idem*, p. 27, corsivo nel testo). L'ordine globale dello spazio sacro e il frequente ricorrere di rappresentazioni geometriche nel simbolismo religioso ed esoterico – che talvolta sembrano davvero rinviare a “un eccesso di geometria” – rimandano sicuramente, anzitutto, al rispetto per il sacro e al tentativo di rappresentare le leggi del cosmo conferendo loro una razionalità comprensibile, ma possono rinviare anche, seguendo Francalanci, a componenti intrinseche del sacro come appunto il controllo dell'autorità ed il disciplinamento che ne consegue.

Considerando l'ordine estetico come effetto organizzativo che risulta dall'applicazione di una norma e quindi come espressione di una autorità, allora le forme spirituali del sacro, per loro natura anti-autoritarie ed individualistiche, dovrebbero esprimersi secondo forme meno omogeneamente ordinate rispetto a quelle religiose. All'eteronomia di un ordine estetico omogeneo, rigido e prefissato, si dovrebbe contrapporre un ordine più individualizzato, creativo, libero. In parte è così. Prima di considerare questa ipotesi nel merito vanno esplicitati due suoi presupposti. In primo luogo, essa sottende che un ordine comunque si manifesti, ovverosia che vari il tipo d'ordine ma non il suo essere presente o meno; d'altra parte, un qualche ordine è essenziale alla vita stessa, e a quella sociale in particolare; inoltre, come la tradizione sociologica insegna, il sacro esprime al massimo questo carattere ordinato della società. Il secondo elemento da considerare è che la variazione del tipo d'ordine risponde all'ipotesi della “forma generativa” che è stata precedentemente illustrata. Si prevede, da questa prospettiva, che l'ordine estetico possa variare a seconda dei contesti culturali senza che esso venga meno: come l'ordine strutturale e simbolico varia tra le società a seconda del particolare *imprinting* sociale che le caratterizza (Secundulfo, 2007), ma senza scomparire, allo stesso modo l'ordine

estetico potrà variare ma non scomparire.

Si è detto che l'ordine è necessario. Infatti, esso rappresenta una dimensione generalissima, caratteristica non solo della sfera religiosa, ma della vita umana stessa, e anzi, della vita in generale: non potrebbe esserci vita nel caos. Certamente, non una vita organizzata come quella sociale. Lo psicologo Rudolf Arnheim, formatosi alla scuola della Gestalt, osserva che «l'ordine è un presupposto della sopravvivenza; pertanto l'impulso a produrre disposizioni ordinate è innato in forza dell'evoluzione. Gli organismi degli animali raccolti in comunità, le formazioni spaziali degli uccelli o dei pesci migratori, le reti dei ragni e gli alveari delle api ne costituiscono alcuni esempi. Anche la mente umana sembra pervasa da un impulso intrinseco all'ordine» (Arnheim, 2001/1971, p. 6). La comprensione stessa implica un ordine delle cose e allo stesso modo la percezione ricerca le configurazioni più semplici e ordinate possibili, come la psicologia della Gestalt ha dimostrato. La tendenza all'ordine si ritrova anche a livello delle leggi fisiche. Alcuni esperimenti, nello specifico, mostrano che la configurazione estetica più semplice e ordinata è connessa all'equilibrio delle forze:

Il fisico Sir Joseph J. Thomson illustrò una volta l'equilibrio dei corpuscoli in un piano mediante il comportamento di aghi magnetizzati infilati in dischi di sughero galleggianti nell'acqua. Gli aghi, essendone i poli puntati tutti nella stessa direzione, si respingono mutuamente come i corpuscoli atomici. Al di sopra della superficie dell'acqua è posto un potente magnete, col polo inferiore di segno opposto a quello dei poli superiori dei magneti galleggianti. In tali condizioni gli aghi, che si respingono l'un l'altro ma sono attratti dal magnete grande, si disporranno sulla superficie dell'acqua intorno al centro di attrazione nella forma più semplice possibile: se sono in tre, in triangolo; se sono quattro, ai quattro vertici di un quadrato; se sono cinque, a quelli di un pentagono. Così, una forma ordinata deriva dall'equilibrarsi di forze agonistiche. [...] Tali esperimenti dimostrano che la forma ordinata comparirà come risultato visibile delle forze fisiche assumendo, nelle condizioni di campo, le configurazioni più equilibrate possibili. Ciò è vero per i sistemi inorganici come per quelli organici, per le simmetrie dei cristalli come per quelle dei fiori o dei corpi animali. [...] La condizione di equilibrio è l'unica nella quale il sistema rimane in quiete, e l'equilibrio tende all'ordine perché rappresenta la configurazione più semplice possibile delle componenti del sistema. (Arnheim, 2001, pp. 9-11)

Se la psicoanalisi, la sociologia e l'antropologia offrono spiegazioni del sacro come ordine imposto al caos, la fisica offre inaspettatamente un'altra suggestione di grande interesse e non irrelata alle prime. Difatti, non è forse l'equilibrio assoluto l'essenziale delle mete religiose? La perfetta pace dei sensi, la quiete dell'anima, il finale abbandono nel Tutto che include in un abbraccio in cui ogni tensione è risolta? Se questo è vero, come tutto lascia pensare, allora a cos'altro potrebbe tendere l'organizzazione estetica della materia sacra, se non all'ordine capace di creare un equilibrio estetico? L'ordine estetico è un equilibrio percettivo come l'ordine sacro è un equilibrio dell'anima e del cosmo.

L'ordine rinvia al sacro anche per una via più razionale. Forme particolarmente organizzate ma di origine non umana stupiscono, affascinano l'uomo e rinviano il suo pensiero all'idea di una intelligenza sconosciuta che le avrebbe intenzionalmente progettate secondo una norma precisa. Sembra che l'uomo si aspetti dalla natura un comportamento casuale, una certa spontaneità e irregolarità delle forme, per cui, quando incontra forme stranamente razionali, precise regolarità, allora l'idea di un disegno cosciente, elaborato da un misterioso creatore, si affaccia alla mente. La forma che soddisfa il requisito d'organizzazione cui, con Arnheim, si sono viste tendere l'intelligenza e la percezione umane, viene così considerata il prodotto di un'intelligenza analoga a quella umana, ma metafisica. L'argomento filosofico detto teleologico, o "del grande orologiaio" (Paley, 2009/1803, pp. 1-3), secondo cui l'ordine e il finalismo che si presentano in natura richiedono la presenza di un ordinatore e di un'intelligenza creatrice, rappresenta, tra le dimostrazioni dell'esistenza di Dio, una delle più classiche e suggestive. Le religioni ufologiche, per quanto possano forse essere considerate bizzarre e di nicchia – ma come si è visto non sono prive di relazioni con il pensiero New Age più *mainstream* (Hanegraaff, 1998, p. 95) – offrono un esempio che ben si presta a rappresentare la suggestione metafisica che l'ordine è in grado di suscitare nell'animo umano: i noti e misteriosi *crop circles*, ovvero i "cerchi nel grano", appaiono tutti sotto forma di composizioni visive inspiegabili, complesse e soprattutto straordinariamente geometriche. Essi sono interpretati

come creazioni aliene, segni di una straordinaria intelligenza extraterrestre (Chryssides, 2012, p. 51). Che una ben più semplice e meno misteriosa spiegazione di queste opere le riconduca ad artisti beffardi (Taylor, 2010) non cambia il meccanismo elementare su cui l'eventuale burla basa la sua efficacia.

Tutta una serie di ragioni non lasciano quindi stupiti se si osserva che il sacro mostra delle relazioni essenziali con l'ordine estetico. La natura del sacro appare intrinsecamente ordinata da una molteplicità di punti di vista. Coerentemente, l'amore per questo ordine estetico si ritrova tanto nelle religioni tradizionali che in quelle più spirituali. Si consideri come la Chiesa abbia sempre ingaggiato i migliori artisti del tempo: non sono forse gli artisti i maestri dell'equilibrio estetico, della composizione ordinata degli elementi? Ma è sufficiente entrare in una chiesa o in un santuario per osservare l'ordinata disposizione delle cose. Si considerino poi le piramidi egizie ed i grandi cerchi di pietre, esempi di costruzioni geometriche che tutt'ora affascinano e attirano i ricercatori spirituali. Si considerino, ancora, le strutture rigorose dei *mandala* buddhisti. Lo stesso ordine si ritrova tra gli strumenti mistici preferiti in ambito New Age: i cristalli (Ankerberg, Weldon, 1996, pp. 113-118), che hanno una precisa struttura geometrica. L'esempio dei cristalli si presta bene, per inciso, a riconsiderare l'idea secondo cui le particolari caratteristiche degli oggetti non abbiano nulla a che vedere con il processo della loro sacralizzazione: se è probabilmente vero che tutto, in astratto, può essere sacralizzato, è anche verosimile che, nel concreto, ciascuna cultura religiosa selezioni il proprio armamentario rituale tra quegli oggetti che, anche per le loro caratteristiche fisiche e per la loro forma estetica, corrispondano a criteri specifici. Tornando ancora all'ordine estetico della cultura materiale, si può osservare come nella cristalloterapia le pietre vengano poste sui corpi secondo disposizioni altamente ordinate, e non dovrebbe più meravigliare osservare che il fine di questa terapia alternativa, come quello di tutte le altre simili, sia il riequilibrio delle energie, dal cui squilibrio si genera la malattia (Secondulfo, 2009b). L'equilibrio è in relazione con l'ordine estetico e questo, a sua volta, è in relazione con l'ordine sacro. Ordine sacro, ordine estetico ed equilibrio sono in relazione tra loro: l'ordine estetico è una finestra sugli spazi mistici dell'ordine

cosmico ed un assaggio di quello stato d'equilibrio dei sensi e dell'anima che attende il fedele.

Se l'ordine estetico compare tanto nelle religioni strutturate quanto in quelle spirituali è dunque perché entrambe hanno come loro oggetto il sacro, ovverosia, un ordine ideale. Per quanto individualista possa essere ritenuta, anche la spiritualità New Age si muove pur sempre verso l'ideale di un ordine cosmico integrale. L'equilibrio, che nel campo delle forze fisiche è associato a configurazioni semplici e ordinate, anche nelle oggettivazioni del sacro spirituale appare legato a configurazioni materiali ordinate, persino geometriche. E anche semplici, come quelle del triangolo e del cerchio. Nel sacro interiorizzato del tipo spirituale non manca, tuttavia, anche una più marcata interiorizzazione di questa struttura ordinata. Si manifesta, infatti, l'esplicita convinzione che l'equilibrio vada cercato attraverso la "centratura" di sé, piuttosto che affidandosi ad un Dio figurato come una realtà esterna a sé stessi. Ne consegue la particolare enfasi posta sull'ordine interiore, ovverosia su un ordine che riflette l'equilibrio energetico personale, che porta al benessere fisico e spirituale. Tale ordine interiore non è privo di espressioni estetiche. Si è già vista la struttura ordinata dei *chakra* e la forma tondeggiante dell'aura. L'importanza dell'ordine interiore emerge, ancora, in relazione agli stati di squilibrio energetico personale che portano ad un disordine interiore che è anche disordine estetico: l'aura ed i *chakra*, infatti, rivelano esteticamente il disequilibrio energetico tramite malformazioni e variazioni nel loro colore. Per esempio, Walter J. Kilner, uno dei pionieri nello studio dell'aura (Melton, 2008, p. 17), scrive che mentre una persona in buona salute possiede un'aura invariabilmente simmetrica, variazioni nella sua forma e dimensione possono essere segni di malattia (Kilner, 1911, p. 148); su uno dei tanti libri New Age si legge di squilibri energetici che si riflettono, per esempio, in forme frastagliate o appuntite dell'aura: «Jagged, spiky edges on aura boundaries, or in holes or tears, denote a serious need to pull in and redefine all boundaries» (McLaren, 2000, p. 139-140). La stessa cosa vale anche per i *chakra*: «All chakras are healthiest when they are circular, but chakras will transform themselves into bizarre shapes (...) because they are damaged (...). [...]

If they are strangely colored or have compromised edges (...) they need to be healed right away» (*idem*, p. 254). Con la medicina alternativa gli stati di squilibrio possono essere trattati e così l'uomo, i suoi *chakra* e la sua aura possono ritornare, per così dire, "in forma". La relazione tra disordine e malessere psico-fisico, e quella tra ordine e salute psico-fisica, è una ulteriore dimostrazione della relazione tra ordine, anche estetico, e sacro, ma anche del fatto che l'interiorizzazione del sacro porta con sé quella delle sue forme estetiche. La malattia, va ricordato, nella visione New Age è il corrispettivo del peccato, e questo dimostra che la coppia oppositiva bene e male, ovvero malattia e salute, si accompagnano a quella di ordine e disordine: anche estetico.

Se a livello tipico-ideale questo ordine interiore delle forme appare caratteristico della New Age, non va dimenticato che esso si manifesta anche esteriormente. Per esempio si consideri il *feng-shui*, che rappresenta un popolare sistema per equilibrare le energie mediante l'ordinata organizzazione dell'ambiente (York, 2009, p. 72). Tuttavia, a livello tipico ideale, l'interiorizzazione del sacro è uno degli aspetti che differenzia le fenomenologie spirituali da quelle religiose. Coerentemente, quindi, si assiste all'interiorizzazione delle forme estetiche e ad una preoccupazione per il loro ordine, che si riflette anche nella cura della loro stessa forma, come si è visto. Nel tipo religioso si assiste, certo, anche ad un ordine della persona, per esempio nel vestiario rigoroso di monaci e sacerdoti; tuttavia, non si trova una così esplicita interiorizzazione delle forme estetiche nell'anima del devoto. Nemmeno nei tipi misti, in particolare dalla Soka Gakkai, si trova un ordine estetico tanto interiorizzato e "visibile" come nella New Age. Si trova maggiormente nel movimento, più spirituale, di Osho – insieme alle credenze, di derivazione indiana, relative a *chakra* ed aura, nonché alla meditazione – ma qui si trovano altri aspetti più tipici, come per esempio la ricerca della libertà da ogni condizionamento, pur nella paradossale adesione all'insegnamento di un maestro illuminato. Certamente, però, la ricerca dell'ordine interiore, inteso in senso spirituale, caratterizza tutte le fenomenologie religiose.

Concludiamo con un'ultima osservazione relativa all'ordine

estetico ed alle sue variazioni tra i tipi di sacro. Si è affermato che la religione eteronoma stabilisce un ordinamento divino che vuole imporsi omogeneamente su tutti. Essa manifesta la presenza di un'autorità che stabilisce la norma del comportamento religioso autorizzato. Al contrario, nel campo spirituale ciascuno è un libero ricercatore del proprio ordine sacro, seppure questo non significhi necessariamente l'assenza di una visione universale dell'equilibrio cosmico. Quindi, tanto più ci sia allontana dalla religione istituzionalizzata per entrare nel campo della religiosità individuale, tanto meno si trova la norma "oggettiva" e compare quella soggettivamente attinta dall'intuizione individuale. Considerando il ruolo della libertà e della creatività individuale nelle forme spirituali del sacro, ci si potrebbe attendere che il suo ordine estetico, oggettivato nella realtà materiale, manifesti forme meno rigide, standardizzate, omologate e ritualistiche a favore di un forme più personali, libere, creative e individuali. L'uniformità e il rigore della norma, anche estetica, dovrebbe lasciare il posto all'originalità dell'intuizione. Ciò appare effettivamente vero, se solo si considera come nella New Age l'individuo sia libero di assemblare tanto le proprie credenze quanto i propri "oggetti sacri" secondo il proprio gusto e nei modi che preferisce. L'assortimento sul mercato di cristalli e di altri "strumenti mistici" di forme e colori diversi è molto ricco, e la loro scelta, come si è detto, non è imposta da un'autorità ma è guidata dal gusto e dall'intuizione individuale. Di conseguenza, variazioni personali nel campo estetico si manifestano necessariamente. Tuttavia, al di sotto di queste variazioni si trova sempre un più generale ordine estetico: un equilibrio delle forme che è strettamente legato all'equilibrio e all'ordine ideale che si vanno ricercando nel sacro.

Conclusioni

La sfera della cultura materiale non è soltanto simbolo e mediazione simbolica, ma anche espressione materiale sensibile, forma estetica. In questo libro si è illustrata questa tesi analizzando un fenomeno che la tradizione sociologica ha sempre considerato fondamentale: il sacro e la religione. Se quanto si è osservato è vero per un fenomeno tanto fondamentale, non dovrebbe essere altrimenti in altri casi. Se il sacro, inoltre, è davvero profondamente legato all'ordine ed all'identità di una società come la tradizione sociologica insegna, e se l'ordine del sacro si riflette nell'ordine estetico, allora per quest'ultima via si può risalire verso l'identità di una società. Ci si trova di fronte, infatti, ad un sistema integrato che ha nella cultura materiale e nella sua estetica una delle proprie diramazioni. Il mondo delle forme e il più generale ordine estetico, in quanto plasmati da principi culturalmente specifici, rappresenta una porta d'accesso al carattere, all'*ethos*, alla visione del mondo caratteristici di una società. In una società peraltro così centrata sulla comunicazione e sull'apparire come la nostra, una riflessione che integri anche la dimensione estetica non può che contribuire ad una più completa comprensione sociologica.

La cultura materiale costituisce la scenografia su cui va in scena la vita quotidiana, ma resta spesso sullo sfondo. Come recita un antico motto latino, *ab assuetis non fit passio*, dalle cose abituali non nasce la passione, e non vi si fa dunque caso. Il motto esprime bene il rapporto quotidiano dell'uomo con il mondo materiale che lo circonda. Esso è uno sfondo a cui si è completamente assuefatti, ma ha una vita

culturale propria e comunica costantemente e silenziosamente, inosservato, ma proprio per questo sottraendosi alla critica più di altre forme di comunicazione, risultando perciò più persuasivo e, forse, capace di promuovere una socializzazione informale, tanto invisibile quanto costante.

Se l'uomo comune non fa caso alle cose abituali, sarebbe ingenuo credere che religioni millenarie come quella cristiana – ma lo stesso vale anche per quelle meno antiche – non abbiano sviluppato e non continuino a sviluppare una riflessione sulla materialità religiosa, ben consapevoli del suo potere comunicativo. L'Istruzione cattolica *Redemptionis Sacramentum* (2004), per fare solo un esempio, stabilisce che «i vasi sacri destinati ad accogliere il Corpo e il Sangue del Signore» siano fabbricati con materiali che «siano davvero nobili secondo il comune giudizio di ciascuna regione, di modo che con il loro uso si renda onore al Signore e si eviti completamente il rischio di sminuire agli occhi dei fedeli la dottrina della presenza reale di Cristo». Uno studio della religione che integri la sua dimensione estetica può arricchire anche la comprensione di questa importante dimensione della vita sociale.

Con questo libro ci si augura di aver contribuito a far scoprire che il mondo materiale non è affatto così scontato e noioso. Questa scoperta emerge grazie ad uno sguardo scientifico sulla realtà, in quanto tale sguardo è capace di rompere con l'atteggiamento quotidiano, ponendo il mondo a distanza e interrogandolo come fosse una realtà estranea. Si è potuto così scoprire che la sfera materiale è integrata nel sistema simbolico e relazionale religioso, e si è potuto osservare come la materia religiosa e le sue forme estetiche seguano, come un corpo unico, la rivoluzione copernicana che ha portato il sacro da una sfera trascendente all'interno della coscienza individuale. Forme estetiche, simboli, *ethos* religioso e relazioni di autorità non sono realtà tra loro scoordinate, ma elementi solidali all'interno dei sistemi religiosi e sociali. Se ne possono seguire traiettorie e variazioni reciproche, e si può accedere, mediante la porta delle forme esteriori, verso il loro nucleo profondo.

Tabelle riassuntive

Tab. 1 - Tipi ideali di sacro

	TIPO RELIGIOSO	TIPO SPIRITUALE	TIPI MISTI
ESEMPIO	Chiesa cattolica	New Age	Soka Gakkai (più religioso); Osho (più spirituale)
LOCUS DEL SACRO	Trascendente	Immanente	Immanente
FONTE DELL'AUTORITÀ	Dio	Sacro cosmico (impersonale)	Sacro cosmico (impersonale)
AUTORITÀ MEDIATRICE	Istituzione religiosa	Maestro interiore	Leader carismatico
MONOPOLIO DEL SACRO	Sì (istituzione religiosa)	No (libero mercato)	In parte (autorità carismatica)
DOTTRINA	Istituzionalizzata	Bricolage	Rivelata dal maestro
RITI	Prescritti	Bricolage	Prescritti
ATTEGGIAMENTO RELIGIOSO TIPO	Devoto	Consumatore	Discepolo
OGGETTI SACRI (VENERATI)	Sì (es. Eucaristia, reliquie)	No	In parte ¹ (es. <i>Gohonzon</i> , foto di Osho)
STRUMENTI SACRI	Strumenti per pregare (es. rosari)	Canalizzatori di energie (es. cristalli)	Canalizzatori di energie (es. <i>Gohonzon</i> , foto di Osho ²)
LUOGHI SACRI	Sì (es. Terra Santa, santuari)	No, ma luoghi con più energia (es. piramidi, Stonehenge)	No, ma luoghi con più energia o valore (es. templi, Osho <i>samadh</i> ³)

¹ Hanno tratti sacrali ma non sono riconosciuti e non sono ugualmente importanti per tutti.

² *Idem*.

³ Non è significativo per tutti i seguaci.

Tab. 2 - Forme del sacro

	TIPO RELIGIOSO	TIPO SPIRITUALE	TIPI MISTI
FORMA INCLUSIVA	✓	✓	✓
VARIAZIONI	Esterna al Sé	Interna al Sé	Esterna al Sé
ESEMPIO	Ostensorio o tabernacolo che racchiude l'Eucaristia	Aura che racchiude il Sé sacro	<i>Butsudan</i> che racchiude il <i>Gohonzon</i> ; <i>mala</i> di Osho
ALTEZZA, CENTRALITÀ E SIMMETRIA	✓	✓	✓
VARIAZIONI	Esterna al Sé	Interna al Sé	Esterna al Sé
ESEMPIO	Crocifisso al centro dell'altare, sopraelevato, tra elementi decorativi simmetrici	Il centro sacro del Sé e i <i>chakra</i> (<i>sahasrara</i>), nella struttura simmetrica del corpo umano	<i>Gohonzon</i> al centro del <i>butsudan</i> , sopraelevato, tra elementi decorativi simmetrici; foto e <i>mala</i> di Osho; Damanhur
TRIANGOLO	✓	✓	✓
VARIAZIONI	Esterna al Sé	Interna al Sé (esteriorizzata come strumento rituale)	Esterna al Sé
ESEMPIO	Struttura dell'altare	La posizione del loto (piramidi per meditare)	Struttura di altari (<i>Gohonzon</i> , foto di Osho ⁴)
CERCHIO	✓	✓	✓
VARIAZIONI	Esterna al Sé	Interna al Sé	Esterna al Sé
ESEMPIO	Aureola, Eucaristia	<i>Chakra</i> , aura	Simboli (SG, <i>mala</i>). Tipica delle religioni Neo-pagane (cerchi magici, cerchi di pietre)
ORDINE ESTETICO	✓	✓	✓

⁴ Non ci sono altari e non sempre sono collocate su "altarini". Spesso sono solo appese.

VARIAZIONI	Esterna al Sé	Interna al Sé (anche esterna). In parte più personale	Esterna al Sé
ESEMPIO	Ordine spazi sacri e altari (chiese)	Ordine dei <i>chakra</i> , aura (<i>feng-shui</i>). Varietà degli oggetti mistici	Ordine spazi sacri e altari (templi, centri di meditazione)

Bibliografia

- Abbruzzese S. (2001), "Charisma: Social Aspects of", in Smelser N. J., Baltes P. B. (eds.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Elsevier, Amsterdam, pp. 1653-1659.
- Agamben G. (2005), "Elogio della profanazione", in *Profanazioni*, Edizioni Nottetempo, Roma, pp. 83-106.
- Airaudi O. (2015), *Le linee sincroniche: gli scorrimenti energetici del pianeta*, Devodama, Vidracco (Torino).
- Arnheim R. (2001), *Entropia e arte. Saggio sul disordine e l'ordine*, Einaudi, Torino [ed. orig.: 1971, *Entropy and Art. An Essay on Disorder and Order*, Regents of the University of California, Berkeley].
- Aron R. (2004), "L'avvenire delle religioni secolari", in S. Forti (ed.), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino, pp. 3-32 [ed. orig.: 1944, "L'avenir des religions séculières", *La France libre*, Paris].
- Bailey E. I. (1997), *Implicit religion in contemporary society*, Kok Pharos Publishing House, Kampen, Netherlands, Weinheim.
- Beck U. (2008), *Costruire la propria vita*, Il Mulino, Bologna [ed. orig.: 1997, *Eigenes Leben*, C.H. Beck oHG, München].
- Belk R. W., Tumbat G. (2005), "The Cult of Macintosh", *Consumption, Markets & Culture*, 8(3): 205-217.
- Belk R. W., Wallendorf M., Sherry, J. F. (1989), "The Sacred and Profane in Consumer Behavior: Theodicy on the Odyssey", *The Journal of Consumer Research*, 16(1): 1-38.
- Bellah R. N. (1967), "Civil Religion in America", *Daedalus*, 96(1): 1-21.
- Bellah R. N., Madsen R. et alii (1996), *Le abitudini del cuore: individualismo e impegno nella società complessa*, Armando Editore, Roma [ed. orig.: 1985, *Habits of the heart. Individualism and Commitment in American Life*, The Regents of the University of California, Berkley and Los Angeles].
- Berger P. L. (2011), *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Open Road, Integrated Media, New York [ed. orig.: 1967, Doubleday, Garden City].
- Berger P. L., Luckmann T. (1969), *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino,

- Bologna [ed. orig.: 1966, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Anchor Books, New York].
- Berzano L. (1998), *Damanhur. Popolo e comunità*, Editrice Elledici, Torino.
- Berzano L. (1999), *New Age*, Il Mulino, Bologna.
- Berzano L. (2014), *Spiritualità senza Dio?*, Mimesis, Milano, Udine.
- Bollas C. (1979), "The transformational object", *International Journal of Psycho-Analysis*, 60(1): 97-107.
- Caillois R. (2001), *L'uomo e il sacro*, Bollati Boringhieri, Torino [ed. orig.: 1950, *L'homme et le sacré*, Éditions Gallimard, Paris; prima edizione: 1939].
- Cardano, M. (1997), *Lo specchio, la rosa e il loto. Uno studio sulla sacralizzazione della natura*, Seam, Roma.
- Cassirer E. (1974), *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia Editrice, Firenze [ed. orig.: 1932, *Die Philosophie der Aufklärung*, J.C.B. Mohr, Tübingen].
- Chidester D., Linenthal E. T. (1995), "Introduction", in Chidester D., Linenthal E. T. (eds.), *American Sacred Space*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, pp. 1-42.
- Chryssides G. D. (2012), "Scientific Creationism: A study of the Raelian Church", in Partridge C. (ed.), *UFO Religions*, Routledge, London, pp. 45-61.
- Cipriani R. (2009), *Nuovo Manuale di Sociologia della Religione*, Borla, Roma.
- Comte A. (1839), *Cours de philosophie positive (tome quatrième)*, Bachelier, Imprimeur-Libraire, Paris.
- Cook J., King J. (1793), *A voyage to the Pacific Ocean (vol. III)*, Champante and Whitrow, Jewry Street, Aldgate, and M. Watson, Hermitage-Bridge, London.
- Davie G. (1994), *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Blackwell, Oxford.
- Dobbelaere K. (2004), "Secularization: An analysis at three levels", *Gods, Human and Religion (vol. I)*, Peter Lang, Brussels [ed. orig.: 1981, "Secularization: a Multi-Dimensional Concept", *Current Sociology*, 29(2): 3-153].
- Douglas M. (1993), *Purezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna [ed. orig.: 1970, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Penguin Books, Harmondsworth; prima edizione: 1966].
- Durkheim E. (1977), *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano [ed. orig.: 1893, *De la division du travail social: étude sur l'organisation des sociétés supérieures*, F. Alcan, Paris].
- Durkheim E. (2005), *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma [ed. orig.: 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, F. Alcan, Paris].
- Eisenstein E. L. (1979), *The printing press as an agent of change: communications and cultural transformations in early modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Eliade M. (2009), *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino [ed. orig.: 1965, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris; prima edizione: 1957, *Das Heilige und das Profane: vom Wesen des Religiösen*, Rowohlt, Hamburg].
- Fabietti U. (2014), *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica*

- religiosa*, Raffaello Cortina, Milano.
- Farias M., & Lalljee M. (2008), "Holistic Individualism in the Age of Aquarius: Measuring Individualism/Collectivism in New Age, Catholic, and Atheist/Agnostic Groups", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47(2): 277-289.
- Ferrarotti, F. (1983), *Il paradosso del sacro*, Laterza, Roma, Bari.
- Filoramo G. (1994), *Le vie del sacro. Modernità e religione*, Einaudi, Torino.
- Filoramo G. (2009), *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Einaudi, Torino.
- Francalanci E. L. (2014), *Estetica del potere. Figure dell'ordine e del disordine*, Mimesis, Milano.
- Freud S. (1995), "Psicologia collettiva e analisi dell'Io", in Freud S., *Opere 1905/19-21*, pp. 1140-1185, Newton, Roma [ed. orig.: 1921, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig, Wien, Zürich].
- Freud S. (2010), "L'avvenire di un'illusione", in *L'avvenire di un'illusione - Il disagio della civiltà*, Newton Compton, Roma, pp. 25-65 [ed. orig.: 1927, *Die Zukunft einer Illusion*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig, Wien, Zürich].
- Gauchet M. (1992), *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Giulio Einaudi Editore, Torino [ed. orig.: 1985, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris].
- Gauchet M. (2008), *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, Edizioni Dedalo, Bari [ed. orig.: 2004, *Un monde désenchanté?*, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Paris].
- Geertz C. (1957), "Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols", *The Antioch Review*, 17(4): 421-437.
- Gentile E. (2000), "The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism", *Totalitarian Movements and Political Religions*, 1(1): 18-55.
- Gentile E. (2001), *Il culto del littorio: la sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Laterza, Roma-Bari [ed. orig.: 1993].
- Giddens A. (2009), *Capitalismo e teoria sociale. Marx, Durkheim, Weber*, Il Saggiatore, Milano.
- Hanegraaff W. J. (1998), *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, State University of New York Press, New York.
- Hinnells J. R. (2005), "Religion and the arts", in Hinnells J. R. (ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Routledge, Oxon, New York, pp. 509-525.
- Houtman D., Aupers S. (2007), "The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: the Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46(3): 305-320.
- Hubert H., Mauss M. (1908), "Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux", *Revue de l'histoire des religions*, 58: 163-203.
- Hume L. (1998), "Creating Sacred Space: Outer Expressions of Inner Worlds in

- Modern Wicca", *Journal of Contemporary Religion*, 13(3): 309-319.
- Introvigne M. (1999a), "Damanhur: A Magical Community in Italy", in Cresswell J., Wilson B. (eds.), *New Religious Movements: Challenge and Response*, Routledge, London & New York, pp. 183-194.
- Introvigne M. (2013), *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, SugarCo, Milano [ed. orig.: 1990].
- Ivakhiv A. (2003), "Orchestrating Sacred Space: Beyond the Social Construction of Nature", *Ecotheology*, 8(1): 11-29.
- Jamison W. V., Wenk C., Parker J. V. (2000), "Every Sparrow that Falls: Understanding Animal Rights Activism as Functional Religion", *Society & Animals*, 8(3): 306-330.
- Kant I. (2013), *Critica della ragion pratica*, De Agostini - Utet, Novara [ed. orig.: 1788, Kritik der praktischen Vernunft].
- Kopytoff I. (1986), "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process", in Appadurai A. (ed.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 64-91.
- Lane B. C. (2001), "Giving Voice to Place: Three Models for Understanding American Sacred Space", *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*, 11(1): 53-81.
- Leone M. (2014), "Wrapping Transcendence: The Semiotics of Reliquaries", *Signs and Society*, 2(S1): 49-83.
- Luckmann T. (1969), *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna [ed. orig.: 1967, *The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society*, Macmillan Co., New York; prima edizione: 1963].
- Luckmann T. (1979), "The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies", *Japanese Journal of Religious Studies*, 6/1-2(March - June): 121-138.
- Luckmann T. (1990), "Shrinking Transcendence, Expanding Religion?", *Sociological Analysis*, 51(2): 127-138.
- Lyotard J. F. (1994), *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano [ed. orig.: 1979, *La condition postmoderne*, Les Editions de Minuit, Paris].
- Macioti M. I. (1996), *Il Buddha che è in noi. Germogli del Sutra del Loto*, Edizioni Seam, Roma.
- Macioti M. I. (2002), "Nuovi movimenti religiosi", in Cipriani R., Mura G. (eds.), *Il fenomeno religioso oggi*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, pp. 753-760.
- Margry P. J. (2008), *Shrines and Pilgrimage in the Modern World. New Itineraries into the Sacred*, Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Mondin B. (1999), *Il problema di Dio. Filosofia della religione e Teologia filosofica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna.
- Moroni G. (1847), *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da S. Pietro sino ai nostri giorni* (vol. XLVI), Tipografia Emiliana, Venezia.

- Morra G. (1993), "L'ateismo fra moderno e post-moderno", in Burgalassi S., Prandi C., Martelli S. (eds.), *Immagini della religiosità in Italia*, Franco Angeli, Milano, pp. 36-58.
- Muniz A. M. J., Schau H. J. (2005), "Religiosity in the Abandoned Apple Newton Brand Community", *Journal of Consumer Research*, 31(March): 737-747.
- Nesti A. (1985), *Il Religioso Implicito*, Iannua, Roma.
- Osho (2011), *Con te o senza di te. Una nuova visione delle relazioni umane*, Edizioni Mondadori, Milano.
- Osho (2014), *Il tempo che non conosce tempo. Commenti al Dhammapada, il sentiero di Gautama il Buddha*. Urra, IF, Idee editoriali Feltrinelli, Milano.
- Otto R. (2009), *Il sacro*, SE, Milano [ed. orig.: 1936, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Ch. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München; prima edizione: 1917].
- Panofsky E. (1962), "Iconografia e iconologia. Introduzione allo studio dell'arte nel Rinascimento", in Panofsky E., *Il significato nelle arti visive*, Giulio Einaudi Editore, Torino, pp. 29-57 [ed. orig.: 1939, "Introduction", in Panofsky E., *Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*, Oxford University Press, New York, pp. 3-31].
- Pignato C. (2001), *Totem mana tabù. Archeologia di concetti antropologici*, Meltemi, Roma.
- Prabhupada A.C.B.S. (1981), *La Bhagavad-Gītā "così com'è"*, Edizioni Bhaktivedanta, Firenze.
- Reber R., Schwarz N., Winkielman P. (2004), "Processing Fluency and Aesthetic Pleasure: Is Beauty in the Perceiver's Processing Experience?", *Personality and Social Psychology Review*, 8(4): 364-382.
- Righetti N. (2013), "Sacredness of the Book: An Exploratory Research", *Italian Sociological Review*, 3(1): 1-12.
- Righetti N. (2016a), *Spirito e materia. Sacro e cultura materiale nel mondo religioso e secolare* [Tesi di Dottorato, Università di Verona].
- Righetti N. (2016b), "Watching over the Sacred Boundaries of the Family. Study on the Standing Sentinels and Cultural Resistance to LGBT Rights", *Italian Sociological Review*, 6(2): 265-292.
- Rosati M. (2002), "La grammatica profonda della società: sacro e solidarietà in ottica durkheimiana", in Rosati M., Santambrogio A. (eds.), *Durkheim: contributi per una rilettura critica*, Meltemi, Roma, pp. 82-110.
- Rousseau J.J. (1762), *Du contrat social: ou principes du droit politique*, Marc Michel Rey, Amsterdam.
- Schouten, J. W., McAlexander J. H. (1995), "Subculture of Consumption: An Ethnography of the New Bikers", *Journal of Consumer Research*, 22(1): 43-61.
- Schubert T. W., Giessner S. R. (2007), "High in The Hierarchy: How Vertical Location and Judgments of Leaders' Power Are Interrelated", *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 104(1): 30-44.
- Secondulfo D. (2007), "Il simulacro come forma e processo", in Secondulfo D.

- (ed.), *I volti del simulacro*, QuiEdit, Verona.
- Secondulfo D. (2009a), "Alla radice delle medicine alternative: il concetto di energia", in Secondulfo D. (ed.), *Il mondo delle medicine alternative*, Franco Angeli, Milano.
- Secondulfo D. (2009b), *Il mondo delle medicine alternative. Immagini, percorsi, pazienti*, Franco Angeli, Milano.
- Secondulfo D. (2012), *Sociologia del consumo e della cultura materiale*, Franco Angeli, Milano.
- Seligman A. B. (2002), *La scommessa della modernità. L'autorità, il Sé e la trascendenza*, Meltemi, Roma [ed. orig.: 2000, *Modernity's Wager*, Princeton University Press, Princeton].
- Setiffi F. (2010), *La mistica della merce. Relazioni, oggetti e costruzione della realtà sociale*, QuiEdit, Verona.
- Shils E. (1965), "Charisma, Order, and Status", *American Sociological Review*, 30(2): 199-213.
- Simmel G. (2014), *Filosofia del Denaro*, Ledizioni, Milano [ed. orig.: 1900, *Philosophie des Geldes*, Duncker & Humblot, Berlin]
- Smith C., Emerson M. (1988), *American Evangelicalism: Embattled and Thriving*, University of Chicago Press, Chicago.
- Taylor R. (2010), "The Crop Circle Evolves", *Nature*, 465(693).
- Tetlock P. E. (2003), "Thinking the Unthinkable: Sacred Values and Taboo Cognitions", *Trends in Cognitive Sciences*, 7(7): 320-324.
- Tönnies F. (1887), *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Fues's Verlag, Leipzig.
- Turner V. (2001), *Il Processo Rituale. Struttura e Antistruttura*, Morcelliana, Brescia.
- Urban H. B. (2013), "Zorba the Buddha: The Body, Sacred Space, and Late Capitalism in the Osho International Meditation Resort", *Southeast Review of Asian Studies*, 35: 32-49.
- Viviani D. (2014), "Struttura e forma sociale: un legame estetico", *Sociologia. Rivista quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali*, 2014(1): 76-84.
- Wallis R. J., Blain, J. (2003), "Sites, Sacredness, and Stories: Interactions of Archaeology and Contemporary Paganism", *Folklore*, 114(3): 307-321.
- Weber M. (1974), "L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale", in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano: pp. 53-142 [ed. orig.: 1904, *Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XIX, pp: 22-87].
- Weber M. (2004a), "La politica come professione", in *La scienza come professione. La politica come professione*, Giulio Einaudi Editore, Torino, pp. 45-121 [ed. orig.: 1919, *Politik als Beruf*, Duncker & Humblot, Berlin].
- Weber M. (2004b), "La scienza come professione", *La scienza come professione. La politica come professione*, Giulio Einaudi Editore, Torino, pp. 45-121 [ed. orig.: 1922/1919, "Wissenschaft als Beruf", *Gesammelte Aufsätze zur*

- Wissenschaftslehre*, J.C.B. Mohr, Tübingen].
- Weber M. (2008a), "Osservazioni intermedie", *Sociologia delle Religioni* (vol. II), Utet, Torino [ed. orig.: 1920, "Zwischenbetrachtung: Theorien der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung", *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, J.C.B. Mohr, Tübingen].
- Weber M. (2008b), *Sociologia delle Religioni* (vol. I), Utet, Torino [ed. orig.: 1920, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J.C.B. Mohr, Tübingen].
- Weber, M. (2012). *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, BUR Rizzoli, Milano, [ed. orig. 1904/1905, "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", *Archiv für sozialwissenschaften und sozialpolitik*, XX - XXI].
- Wilson B. R. (1996), *La religione nel mondo contemporaneo*, Il Mulino, Bologna [ed. orig.: 1982, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford].
- Zaidman N. (2003), "Commercialization of Religious Objects: A Comparison between Traditional and New Age Religions", *Social Compass*, 50(3): 345-360.
- Zoccatelli P. (1997), *Il New Age*, Elledici, Torino.

Sitografia

- Cesnur (2016a), *Introduzione alle spiritualità del potenziale umano*, [<http://www.ces-nur.com/religioni-e-movimenti-del-potenziale-umano/introduzione-alle-spirituali-ta-del-potenziale-umano/>], ultima consultazione: 29 luglio 2016].
- Cesnur (2016b), *L'eredità di Osho Rajneesh* [<http://www.cesnur.com/movimenti-di-origine-giainista/leredita-di-osho-rajneesh/>], ultima consultazione: 30 agosto 2016].
- Cesnur (2016c), *Share International* [<http://www.cesnur.com/gruppi-teosofici-e-post-teosofici/share-international/>], ultima consultazione: 27 luglio 2016].
- Introvigne M. (1999b), “Mistica della prosperità e religione del benessere tra New Age e Next Age”, *Mistica Oggi*, Firenze, [http://www.cesnur.org/testi/mi_lyceum.htm], ultima consultazione: 30 agosto 2016].
- Paolo VI (1965a), *Ad Gentes*, [http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_it.html], ultima consultazione: 29 luglio 2016].
- Paolo VI (1965b), *Gaudium et Spes* [http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html], ultima consultazione: 29 luglio 2016].
- Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace (2004), *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, [http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_it.html], ultima consultazione 30 agosto 2016].
- Soka Gakkai (2009), *Statuto* [<http://www.sgi-italia.org/pdf/SokaGakkai/Ibisg-Statu-to.pdf>], ultima consultazione: 2 agosto 2016].
- Soka Gakkai (2016), *Il rito nel buddismo di Nichiren Daishonin* [<http://www.sgi-italia.org/buddismo/Rito.php#D7>], ultima consultazione: 2 agosto 2016].