Riflessioni sul rapporto fra sacro e religioso: una questione aperta

Franco Ferrarotti

La tesi di questo scritto è la seguente: considerando e partendo dal linguaggio comune, in quanto esprime la mentalità media di una data epoca, il suo *Zeitgeist*, si è inevitabilmente colpiti dall'importanza che oggi hanno i dati economici per indicare situazioni anche culturali o extraeconomiche. Si dice correntemente: «Aspettiamo domattina per vedere come aprono i mercati, cosa ci dice la borsa», e così via. In altre parole, si guarda ai corsi delle borse e all'andamento del ciclo economico, al prodotto interno lordo e al reddito medio pro-capite, per giudicare, oltre che della situazione economica, anche della qualità della vita di un paese, dei suoi orientamenti profondi, addirittura della sua felicità.

In questo senso, non è forse arrischiato prevedere che, da una «economia di mercato», si stia, a poco a poco, *sensim sine sensu*, andando verso una «società di mercato», cioè una non-società. In effetti, il mercato come foro di negoziazione e di contrattazione per lo scambio e la compravendita di beni economici in termini finanziari, è perfettamente legittimo. Ma una «società di mercato» è una contraddizione *in terminis*. A ben considerare, vuol dire che è venuto meno il rapporto inter-personale come avente valore in sé e per sé, indipendentemente dal tornaconto o interesse materiale in termini di perdite o di guadagno che uno ci può ricavare.

Una società, in quanto aggregato umano, non può alla media scadenza sopravvivere se si riduce ad un insieme di rapporti utilitari o di ofelimità senza negarsi. Sarebbe un caso clamoroso di confusione fra valori strumentali e valori finali. A meno di considerare la società, sulla nobile scorta della scuola austriaca dell'individualismo

metodologico (Friedrich von Hayek, Ludwig von Mises, Karl Popper) come l'effetto inintenzionale dei comportamenti individuali. Quindi come un'astrazione o una pura e semplice *fictio mentis*.

L'unico argine che si oppone al dilagare dei valori strumentali fino a coinvolgere i valori finali è il concetto di sacro in quanto antitesi e contrapposizione del profano (letteralmente, ciò che sta fuori dal tempio), a ciò che si può comprare o vendere nel foro delle negoziazioni mercantili alle più favorevoli condizioni.

I cristiani-cattolici di oggi, nella misura in cui tendono a confondere, aiutati da teorie estemporanee come quella dell'eclissi del sacro e della secolarizzazione, valori strumentali e valori finali (vale a dire tensioni ricorrenti e pulsioni verso esigenze e problemi permanenti, come la giustizia, il riconoscimento per ogni essere umano come titolare di un diritto originario di umanità, la morte), sono esposti al rischio di equiparare l'economia di mercato con la società di mercato e quindi di vendere, per esempio, le reliquie dei santi, l'accesso a certi luoghi sacri, e così via, cadendo nel peccato di simonia. Storicamente, ciò ha dato luogo allo sdegno morale del giovane Lutero in visita a Roma – uno sdegno certamente non estraneo allo spirito della riforma protestante contro la corruzione della Chiesa romana.

Va peraltro osservato che la dicotomia sacro-profano, che in Durkheim appare fondamentale, non è sufficiente.

In primo luogo e come considerazione preliminare, va notato che le «religioni del libro», vale a dire giudaismo, cristianesimo e islamismo sono caratterizzate dal fatto che nessun libro può, di per sé, trasmettere il sacro, se per sacro si intende il *sensus numinis,* ossia la fede così come la vede Paolo nella Lettera ai Romani: fede come *certitudo salutis* – fede al di là delle opere. Tanto che Lutero potrà concludere: «Abbi fede. Pecca fortiter, crede fortius – e sarai salvato».

Il libro non può trasmettere il sacro, ma intanto la sua retta interpretazione, quella *ortodossa*, dà luogo e giustifica, fondandone il potere, alla formazione storica del clero, come struttura ierocratica, custode del significato dei «libri sacri» o «Sacre Scritture», dagli ayatollah islamici ai vescovi cattolici e al papato, di cui si è affermata l'infallibilità quando si pronunzia *ex cathedra* su questioni di fede.

Il libro sacro, il testo biblico non può trasmettere il sacro appunto perché è un testo. Il *sensus numinis,* il sentimento del sacro come *tremendum et fascinans*, esige, da parte del credente, una totale immersione nel rito, nella forma e nei comportamenti tramandati da tempo immemorabile e rivissuti emotivamente – misticamente, per quanto in modi non identici, da Santa Teresa d'Avila a San Giovanni della Croce, alla notte mistica, di sangue e di fuoco, di Blaise Pascal.

I libri sacri, come tali, non possono dare o provocare gli effetti di questa immersione, per la semplice ragione che il libro comunica attraverso il discorso razionale, suddiviso in più punti e capitoli, logicamente disposto in modo da iniziare con certe premesse, svolgersi nel racconto di una tesi e quindi riassumersi in una serie di osservazioni conclusive.

Le religioni del libro possono costituire un corpo dottrinario, un'ortodossia, una serie di passaggi logici e di conclusioni razionali, ma non sono in grado, di per sé, di dar luogo alla fede nel *sensus numinis*, all'intuizione metalogica e onni-avvolgente del sacro come valore *fascinans et numinosum* e come *mysterium*.

Troviamo in proposito un esempio storico nella *Germania* di Tacito là dove osserva che i Germani «deorumque nominibus appellant secretum illud quod sola reverentia vident» (cap. 9).

Naturalmente, è tutt'altro che agevole definire il *sacro*, ossia chiarire ciò che in Tacito è nominato come «secretum illud» e che trova poi, nelle *Forme elementari della*

vita religiosa di Durkheim la sua esplosiva espressione nell'*effervescenza*, per non citare gli studi di Theodor Reik sui riti primitivi e il risuonare, misterioso e temibile, dello *Shofar.*

Come ho più sopra accennato, alcuni anni fa, precisamente nel 1970, pubblicavo un libretto, in inglese, presso la Essay Press di San Diego in California, sotto il titolo *Toward the Social Production of the Sacred*, volendo dire che il sacro era «prodotto» dalla società perché era il solo valore che ne poteva garantire la sopravvivenza e lo sviluppo, impedendone la degradazione da compagine, relativamente ordinata e omogenea, a congerie disordinata e caotica, risultato di veti assurdi e di ricatti incrociati. Più tardi, in anni recenti, questo insieme di problemi mi ha accompagnato nella stesura di *Una teologia per atei* (1983), *Il paradosso del sacro* (1983), *Una fede senza dogmi* (1990), ma specialmente è riemerso, quasi con violenza, in *Sacro e religioso* (1997) e *La religione dissacrante* (2013).

Nella situazione presente, forse con maggiore chiarezza che nel passato, mi rendo conto della necessità, teoretica ma anche guardando alle ricadute di ordine pratico, di sottolineare la radicale cesura fra *sacro* e *religioso*, ossia fra il sacro come *sensus numinis,* per valermi della formula di Schleiermacher, letteralmente ripresa da Rudolf Otto in *Das Heilige* (1917)*,* e *religiosus,* come braccio amministrativo, per così dire, del sacro.

Nel linguaggio comune e nella conoscenza ordinaria, in quella *doxa* che ai sociologi non è per definizione possibile trascurare, «sacro» e «religioso» sono spesso usati come termini, concetti, interscambiabili.

1. I due termini, usati in maniera interscambiabile nel linguaggio comune, non vanno in realtà confusi né tanto meno considerati come equivalenti;

2. Sacro è il *sancito* [sanctum] e nello stesso tempo il *non toccabile*, non comprabile né vendibile, non commerciabile, pena il sacrilegio e il peccato di simonia. *Religio* è invece il *religare* , per quanto incerta sia l'etimologia, «riunire, legare». È il gruppo, la *ecclesia* - da eg-kaléo, chiamo, invito, convoco [di qui il *Corpus Christi*] - il braccio ierocratico che amministra il sacro, «scioglie», «lega», continuamente esposta al rischio del dogmatismo: «extra ecclesiam (meam) nulla salus»;

3. Il deismo come anti-teismo e quindi come negazione della religione e del sacro attraverso la loro diluizione, per così dire, pragmatica nella quotidianità.

I cinque «Discorsi sulla religione» di Schleiermacher hanno su questo tema contenuti e risvolti sociologici, specialmente i primi tre, che dovrebbero farne una lettura obbligatoria. Qui ci contentiamo di qualche cenno, suffragato da frammentarie citazioni. Il primo discorso è di indole culturologica e apologetica; il secondo si interroga sull'essenza della religione; il terzo si occupa delle questioni relative all'educazione religiosa. Nel primo discorso si tratta dell'indifferenza religioso, così diffusa che prendere sul serio le questioni religiose significa «squalificarsi». Con il «secolo dei lumi» la religione non ha più alcun credito. Schleiermacher ne è ben consapevole. «Il mio discorso non deriva da una decisione razionale – scrive esplicitamente – ma ciò che mi spinge a parlare è l'intima e irresistibile necessità della mia natura, è una vocazione divina, è ciò che determina il mio posto nel mondo e mi fa essere quello che sono. Non per opportunità, non per convenienza si parli dunque della religione; ciò che mi spinge soffoca con la sua potenza divina questi meschini sentimenti». Riferendosi poco più avanti all'atmosfera pietistica della sua famiglia d'origine, Schleiermacher confessa che «la religione fu per me il corpo materno, nel cui seme sacro la mia giovinezza fu nutrita».

Secondo Schleiermacher la religione è dunque in primo luogo un'esperienza esistenziale, da non ricercarsi nei testi presuntuosi di filosofi e teologi. La religione, secondo Schleiermacher, al di là delle conoscenze della «boria dei dotti», per usare la formula di Giovambattista Vico, crea un suo ambito specifico, qui e adesso. Infatti, ed è questo il tema del secondo discorso, «La religione non aspira a conoscere e spiegare l'universo né la sua natura come fa la metafisica, non aspira a continuarne lo sviluppo e a perfezionarlo mediante la libertà e la divina volontà dell'uomo, come fa la morale. *La sua essenza non è né il pensiero né l'azione, ma l'intuizione e il sentimento* (corsivo mio) […] essa tende a vedere nell'uomo, non meno che in tutte le altre cose particolari e finite, l'Infinito, l'immagine, l'impronta, l'espressione dell'infinito […] essa conserva il proprio carattere solo perché esce fuori interamente tanto dalla speculazione quanto dalla pratica; e solo in quanto si pone come terza accanto ad ambedue, il loro campo comune è completamente riempito e l'umana natura è portata da questo lato al suo compimento». Intuizione del Tutto, come già in Spinoza, nel *Deus sive natura*, che, a giudizio di Karl Löwith, fa di Spinoza il precursore di Goethe e di Nietzsche, e di cui si trova una inattesa eco nell'opera poco nota di un cattolico anomalo come lo Iulius Langbehn di *Der Geist des Ganzen.*

E tuttavia va notato che per Schleiermacher questa contemplazione del Tutto non è la natura *immediatamente*, bensì l'anima, l'umanità riflessa nella natura, perché «l'anima è propriamente ciò verso cui la religione volge il suo sguardo e da cui attinge le sue intuizioni del mondo: nella vita interiore si rispecchia tutto l'universo».

Non è chiara, in Schleiermacher, la distinzione fra sacro e religioso, che a mio giudizio e fondamentale.

I due termini – sacro e religioso – vanno chiariti ciascuno nel suo ambito. È stato osservato che il sacro non è sacro, perché divino, ma divino è divino perché, nel suo

modo di essere, è sacro. In altra sede, ho notato che l'idea di sacro precede quella di Dio.

E qui cade opportuna la differenziazione fra «teismo» e «deismo». Per il «teismo» si dànno la trascendenza di Dio e pertanto la sua realtà personale.

Per il «deismo» invece esiste una *causa* dell'universo, che può essere raggiunta e compresa soltanto attraverso la ragione. Ciò implica, necessariamente, che non vi è alcun bisogno di una Rivelazione religiosa. Sarà sufficiente, per conoscere la Causa suprema, la ragione che è dote comune di tutti gli esseri umani. Il deismo si fonda dunque sulla religione naturale, che è anche la base di tutte le religioni storiche positive. Abbiamo già notato che a questo proposito, in chiave duramente polemica, sono da vedere i «Discorsi» di Schleiermacher, tenendo tuttavia presente che già lo stesso Paolo, all'inizio della *Lettera ai Romani*, parla di una legge scritta nel cuore di ogni uomo.

Valendomi anche, piuttosto spericolatamente, del *De testimonis animae* dell'ardente apologeta Tertulliano (quello del *credo quia absurdum*) e della sua convinzione circa un *Lógos spermatikós* presente in ogni uomo dall'inizio dei tempi, alcuni anni fa, precisamente nel 1970, pubblicavo presso la Essay Press di San Diego, California, un libretto sulla «costruzione sociale del sacro». Richiamandomi al concetto di *Lógos spermatikós*, ipotizzavo la costruzione dell'idea di sacro non solo come argine contro le tendenze mercantili e simoniache quanto invece come base o fondamento della ricostituenda comunità umana, dotata di valore in sé e per sé, quella che già Aristotele chiamava la *koinonía*, la forma embrionale della *polis*, e per la quale i classici non avevano mai elaborato l'idea di rivoluzione come rottura violenta dell'ordinamento, sembrando loro assurdo e del tutto innaturale.

L'aver scelto l'innovazione tecnica come principio guida delle società umane è un rischio grave, che oggi comincia a manifestarsi come disorientamento e confusione etica

in un mondo che non è più unipolare né bipolare né multipolare né centralizzato né decentrato, bensì semplicemente a-centrato, privo di un orientamento e di uno sviluppo che non si riduca a mera espansione, senza alcuna garanzia che dalla compagine, relativamente ordinata e omogenea, l'umanità non si veda costretta a ricadere nella congerie, disorientata e caotica, emotiva e insensata. La tecnica non può guidare lo sviluppo della società umana. Ha un valore, ma è solo un valore strumentale. È solo la perfezione del nulla. Più precisamente, è l'eterno ritorno dell'identico, il passaggio dello stesso allo stesso, destinato a trasformare lo sviluppo in mera caotica espansione.

Un collega francese, Gaston Pineau, professore di sociologia all'Università «Rabelais», a Tours, ha cercato di chiarire, anche a me stesso, il senso della mia idea della costruzione sociale del sacro. Gli sono grato.

Ormai senza un'idea di sacro come guida al proprio sviluppo e quindi sprovvista di un valore finale che ne giustifichi l'esistenza e la perpetuazione, c'è da temere che la odierna società dell'«usa e getta», ancor prima che il secolo XXI tocchi il suo termine, finisca per gettare se stessa nella pattumiera del Web onni-avvolgente e soffocante, tecnicamente raffinato e umanamente privo di senso, vittima consenziente e forse inconsapevole di una razionalità formale meccanica che nega, per principio, ogni valore trascendente.

È in questa prospettiva che emerge e si fa evidente quello che a suo tempo ho ritenuto di poter definire il paradosso del sacro. Ridotto al suo nucleo essenziale, il paradosso consiste in questo: quanto più sembra ormai superfluo, «superato», tanto più il sacro appare necessario, indispensabile. In altre parole, quanto più una società tradizionale si razionalizza e tecnicizza, caratterizzandosi per la netta prevalenza di rapporti contrattuali utilitari, tanto più cresce il bisogno di sacro, ossia di un fondamento, di un vero e proprio *Grund*, al di fuori e al di là della logica mercantile, per

rifondare la comunità umana, radicarla su rapporti interpersonali validi in sé e per sé, quindi smentendo le diffuse, estemporanee teorie della secolarizzazione. Si nota, oggi, appunto nelle società tecnicamente più «avanzate», il moltiplicarsi di nuovi movimenti religiosi, sette, aggregazioni. E anche i libri di argomento religioso, pur in una situazione di generale crisi del libro, sono in aumento, ma è comprovato che, come più sopra abbiamo osservato, i libri non possono di per sé trasmettere il senso del «sacro».

I libri, le carte stampate e neppure le bibliche Sacre Scritture, comprendenti il Vecchio e il Nuovo Testamento, e neppure i testi sacri indiani dei Veda o delle Upanishad e lo stesso Corano, è probabile che non riusciranno mai a trasmettere il senso del sacro, quella strana, misteriosa sospensione del quotidiano, che il sacro richiede, provoca e conferma.

È probabile che i libri, le Sacre Scritture abbiano la funzione latente, nascosta, non detta, ma reale, di costituire la base del potere clericale. È un potere vero e temibile. Decide il significato ortodosso delle Scritture, dai Veda alla Bibbia, dal Talmud al Corano. Qualcuno, forse immemore dell'anatema di Gesù di Nazareth («guai a voi, scribi e farisei») ha scritto che bisogna «leggere per andare oltre». Nessun dubbio che leggere sia un atto d'accettazione e d'amore. Richiede silenzio, solitudine e concentrazione. Può risolversi talvolta in una protratta, dolorosa e tuttavia illuminante conversazione con se stessi. Ma il testo ha in sé dei limiti invalicabili. Solo in una vena propagandistica, sembra lecito evocare «il sacro che dialoga con la piazza». Citando il famoso storico delle religioni, ma da giovane «guardia di ferro» in Romania, Mircea Eliade, è stato scritto che «l'orizzonte esteriore, con le sue frammentazioni e con le sue tensioni […] converge e si placa nell'area prescelta e isolata, come sede di un luogo sacro[…]. Nel Tempio, dunque, si "con-centra" la molteplicità del reale e trova in esso

pace armonica» (G. Ravasi, «Il sacro che dialoga con la piazza», in *Formiche*, agosto-settembre 2018, p. 80).

Ma il sacro non dialoga con la piazza. Non può farlo senza de-sacralizzarsi, cioè non può diventare il luogo di un'ortodossia governata da scribi e sacerdoti. Qui, forse, ancora una volta i poeti hanno visto più a fondo di tanti insigni studiosi. È noto che, prima degli storici razionalizzanti, come Tucidide, e degli stessi oratori, come Isocrate, amanti delle metafore più ardite, furono i poeti a raccontare il mondo, e fra questi Omero, autore e cantore di poemi oralmente trasmessi, fra il 1000 e il 900 a. C., e per l'Odissea più tardi, personificazione di tutta una tradizione popolare, come è stato genialmente sostenuto da Giambattista Vico in *La discoverta del vero Omero* nel Libro Terzo dei *Principii di una scienza nuova*. Nello stesso tempo, specialmente nell'antico Egitto e nelle satrapie orientali, in compagnia di re, imperatori e grandi sacerdoti – ma è lecito supporre non in prima fila – si fanno strada figure destinate ad occupare funzioni e posizioni sempre più alte e privilegiate: la casta levitica, gli scribi, quelli che oggi potremmo chiamare i segretari particolari dei potenti e quindi a conoscenza degli arcani del potere e potenti a loro volta. Nel linguaggio di Thorstein Veblen, autore della *Teoria della classe agiata*, costoro costituirebbero la *vicarious leisure class*. Una celebre poetessa russa ne ha offerto una testimonianza preziosa, traducendo testi poetici dell'antico Oriente: «Le scritture divennero i loro sacerdoti / E la forma per le lettere, la loro creatura / Le loro piramidi / I libri delle prediche / I loro bambini, il giunco scrittorio / La loro consorte / La superficie della pietra»[1]. E tuttavia, le tre grandi

[1] Cfr. A. Achmatova, «La glorificazione degli scribi», in *Poezija i proza drevnego Vostoka*, Mosca, 1973. L'importanza della «pietra sacra» è debitamente sottolineata da Theodor Reik in *Il rito religioso*, tr. it. F. Ferrarotti, Torino Einaudi, 1949, p. 358: «La conservazione delle tavole nell'Arca si può spiegare dato il significato antichissimo della pietra sacra e mediante il confronto con culti simili dell'antico Oriente. Va da sé che l'adorazione preistorica delle pietre sacre non era ristretta agli Ebrei. La parte avuta da pietre sacre presso gli Arabi, e l'usanza di accarezzare e baciare tali pietre si deve far risalire, come il culto della Kaaba, alla loro divinità primitiva. Nei templi fenici si conoscevano pietre sacre. I pilastri di pietra di Melkart nel tempio di Tiro rappresentavano Ercole. Parimenti, due pilastri del tempio di Salomone erano

religioni monoteistiche (giudaismo, cristianesimo, islamismo) sono religioni del libro. Il libro resta come testimonianza del patto tra un Dio lontano e un legislatore profeta: Mosè sul Sinai.

Resta aperta la questione del rapporto fra spirito, o soffio, anima (ànemos), e lettera scritta - fra sacro e religioso: una questione probabilmente destinata a restare aperta nel prevedibile futuro.

Resiste una certezza: nella società dell'«usa e getta», il sacro è ciò che non si può gettare.

originariamente immagini di dèi. Le Erme in Grecia, le pietre *lignam* in India, e le pietre sacre che compaiono nella religione dei popoli incivili americani e australiani portano alla conclusione che il culto della pietra ha rappresentato uno stadio di transizione in tutte le religioni. Forse i pilastri dei templi greci derivano la loro altezza e la loro magnificenza da una pietra assai meno vistosa che una volta fu oggetto di adorazione divina».