

Per Freud era «una nevrosi dell'umanità»
Per il giovane Marx «la critica della religione
è fondamento di qualsiasi critica della società»
Weber pone l'ascesi nel mercato della vita

Cosa si intende oggi con questo concetto?
C'è una rinascita? Davvero fu eclissi
con la società industriale? Un intervento
a margine del dibattito aperto dal «Manifesto»

Il Sacro oltre il sacro

Il denso, problematico articolo di Filippo Gentilini («Una teologia del limite», *Manifesto*, 11 agosto 1992) coglie alcuni aspetti essenziali del dibattito sul sacro e la religione e sulla crisi della razionalità ottocentesca che quel dibattito contribuisce a rendere manifesta.

Fa impressione rileggere oggi un classico testo freudiano, *Il futuro di una illusione*. Com'era ferma, e nella sua ingenuità (in commovente, la fiducia nella scienza ottocentesca e nel suo impianto grossolanamente causalistico da parte del padre della psicanalisi! Benché separati da alcuni decenni, fra Marx e Freud correva, a questo proposito, un forte legame. Erano entrambi figli dello stesso mondo di pensiero, portato a scorgere nella scienza e nelle sue «conquische» l'eredità legittima delle antiche religioni storiche, non ancora scalfite dai dubbi e dalle istanze critiche di Edmund Husserl. La religione, in questa prospettiva, è poco più di un'illusione o di una fissazione nevrotica.

«La religione», scrive Freud nel cap. VIII del *Futuro di un'illusione* - sarebbe così la nevrosi ossessiva universale dell'umanità; come la nevrosi ossessiva dei bambini, essa è nata dal complesso di Edipo, dal rapporto con il padre... È stato più volte osservato (da me stesso e in particolare da Theodor Reik) quanto nei dettagli l'analogia fra la religione e la nevrosi ossessiva possa essere spinta e quante peculiarità e vicissitudini del processo formativo della religione possano sotto questa luce venir comprese». Freud sembra convinto che, se questa teoria dovesse rivelarsi fondata, un allontanamento e una sorta di essiccarsi della religione dovrebbero verificarsi a mano a mano che il processo di crescita del bambino, e per estensione dell'umanità nel suo insieme, venisse a compimento. «La nostra analogia - si affrettava tuttavia a soggiungere Freud, come in una sorta di riserva formulata sottovoce - certamente non esaurisce la natura essenziale della religione».

In questo senso, e da questo punto di vista, la posizione polemica del giovane Marx, là dove afferma che la critica della religione è la critica preliminare che sta a fondamento di qualsiasi critica della società storicamente determinata, appare molto più drastica e maggiormente esposta alle aporie del riduzionismo classico (si veda in proposito il capitolo dedicato a Marx e quello su Durkheim e Freud nel mio *Una teologia per atei*, Laterza, Roma-Bar, 1983). Il progresso di Max Weber nella concezione e



nell'analisi dei fenomeni religiosi, benché personalmente irreligioso, o *unmusikalisch*, come non aveva difficoltà ad ammettere, rispetto a Marx e a Freud è da vedersi nel suo riconoscimento dell'importanza dell'etica vissuta anche nei confronti di ciò che appariva di primo acchito più lontano da essa, come la vita economica, gli scambi commerciali e in generale l'organizzazione produttiva delle imprese. In più luoghi ho insistito su questa caratteristica azione reciproca fra valori etici e base economica - una concezione bidimensionale che pone Weber al di là dei monismi globalizzanti cui sfugge l'importanza sociale e politica delle costruzioni che si presentano puramente ideali o, come anche a lungo si è detto, «sovranaturali».

Già in Max Weber e il destino della ragione (1964), ma in maniera anche più esplicita e circostanziata ho chiarito come l'ascesi cristiana venisse da Weber posta nel «mercato della vita». Come aveva osservato nell'«Etica protestante e lo spirito del capitalismo», l'«ascesi cristiana chiudeva dietro a sé le porte dei chioschi ed incominciava ad impregnare della sua moralità la vita quotidiana profana e a trasformarla in una vita razionale nel mondo, e tut-

Secondo Freud la religione era «la nevrosi ossessiva dell'umanità». Per Marx la critica alla religione era preliminare a qualsiasi critica della società. E recentemente si è parlato di eclissi del sacro nella società industriale. Ma un'attenzione anche superficiale all'Est o ai paesi extra-europei avrebbe

circoscritto la validità di tale tesi. Qualsiasi giudizio, soprattutto, deve partire da un concetto non più «cristiano-centrico», considerando cioè le altre grandi religioni, monoteiste o meno. È la crisi della razionalità, in realtà, ad allargare lo spazio del sacro, a esaltarlo come strumento di sopravvivenza

FRANCO FERRAROTTI

tavia non di questo o per questo mondo». La singolare eterogeneità dei fini messa in luce da Weber è stata singolarmente fraintesa. La sua nozione del «disincantamento del mondo» è stata interpretata come una unilineare tendenza verso una razionalizzazione sempre più spinta - esito che in effetti alcuni testi weberiani sembrano confermare - mentre è stata trascurata la natura problematica della razionalità di cui Weber discorre (si veda in proposito il mio contributo in G. Hanson, a cura di, *Culturologia del sacro e del profano*, Feltrinelli, Milano, 1986, pp. 27-78).

Dati questi precedenti, mi è sempre parso stupefacente il favore che, in anni recenti, ha goduto la tesi dell'«eclissi del sacro nella società industriale». Questa tesi, a parte le preoccupazioni pastorali, del tutto le-

gittime, da parte del clero cattolico, è sembrata confermata dal relativo declino della religione-di-chiesa e della pratica religiosa in alcuni paesi dell'Europa occidentale, ma sarebbe bastata un'attenzione anche fugace all'Europa orientale (Polonia, per esempio) oppure a continenti extra-europei, per rendersi conto della sua validità severamente circoscritta. Nessun dubbio che la tesi sia sulle prime risultata suggestiva, ma essa riposava su un fraintendimento del concetto di «disincantamento», che in effetti, più recentemente il più agguerrito promotore della tesi dell'«eclissi del sacro» Sabino Acquaviva propone di definire come «demagglizzazione», rinunciando anche all'ibrido concetto di «secolarizzazione». Ha ragione Roberto Cipriani quando osserva che «le

ricerche sul campo testimoniano ancora di una larga presenza della religione... A livello teorico vi è un ultimo contributo... di Niklas Luhmann sulla «funzione della religione» (secondo cui) la secolarizzazione segnala la rilevanza socio-structurale della privatizzazione della decisione religiosa. Egli sviluppa quindi il discorso della società come sistema differenziale, di cui la secolarizzazione sarebbe una conseguenza. In definitiva sono più i teorici a insistere sul tema della secolarizzazione, che tuttavia nella realtà sembra lasciare ampi spazi per la sopravvivenza delle religioni» (cfr. R. Cipriani, in «Rocca», 1 novembre 1991).

Il recente contributo di S. Acquaviva e R. Stella (cfr. S.A., R.S., *Fine di un'ideologia: la secolarizzazione*, Boringhieri, Roma, 1988; ma per un notevole ap-

porto critico cfr. anche G. Penzo, *Secolarizzazione come purificazione del sacro* e Guggarten in *Studium*, luglio-agosto 1991) sembra indicare una revisione autocritica da parte di Acquaviva, ma i termini del ripensamento non sono chiari. Come già ho notato (nell'*Appendice I di Una fede senza dogmi*, Laterza, Roma-Bar, 1991) si tende a distinguere fra «secolarizzazione» e «dissacrazione», ribadendo che «la secolarizzazione, come processo, di per sé può dare vita a maniere nuove e diverse di essere religiosi. È chiaro che, se la religione viene spogliata delle sue forme esterne, finisce per consentire, appunto perché cambiano le regole del gioco, nuove maniere di vivere l'esperienza del sacro». Uno ha il dubbio di non aver letto bene «regole del gioco»? E questo a proposito di sacro? Ma di quale sacro si sta parlando? Quando mai è stato possibile operare l'ardita connessione fra sacro e «regole del gioco»?

C'è da temere che siano intervenute confusioni vistose. La prima riguarda certamente i concetti correlativi sacro-religiosi, ma da non confondersi, pena lo sprofondare nell'indistinto che la grossolanamente coincide il senso del sacro con l'obbedienza alle regole formalmente codificate nell'istituzione ierocratica burocrati-

tizzata. La seconda confusione è quella determinata dal pervicace atteggiamento etnocentrico, che ci fa parlare di religione e di cosmo sacro mentre si pensa, in realtà, alla religione cristiana, anzi cattolica, così come è vissuta e si è storicamente radicata in quella minima parte del pianeta che è l'Europa occidentale. La terza confusione è forse la più grave. Si pone alle radici della tesi insostenibile dell'eclissi del sacro nella civiltà industriale. Si fonda su una dicotomia dogmatica e schematica, che divide tutti i fenomeni e il complesso mondo dell'esperienza umana in due campi rigorosamente esclusivi: il razionale e l'irrazionale. Come avanza il «regno della ragione» si suppone che debba indietreggiare, ritirarsi, fino a divenire «residuale» e quindi irrilevante il campo del sacro.

D'altro canto, avendo surrettiziamente stabilito l'equivalenza fra sacro e religioso-dichiesa come un'equivalenza dimostrata, le sole esperienze di sacro ammesse come degne di considerazione sono quelle ecclesiali, certificate dall'istituzione, benedette da «gerarchia accreditata». Ho già osservato altrove il carattere enigmatico del sacro, la sua natura irriducibile agli schemi logici del ragionare corrente. Il sacro si nasconde, ama la maschera, si presenta come un soffio fuggente, è nel rovente ardente (cfr. in proposito il mio *Sul destino della ragione e il paradossale del sacro*, in Vittorio Lanternini, Marcello Massenzio, Dario Sabbatucci, a cura di, *Ritorni e città. Scritti in memoria di Angelo Brelich*, Dedalo, Bari, 1982, pp. 185-215). Eclissi del sacro? Niente affatto: anzi, la crisi della razionalità burocratico-formale allarga lo spazio del sacro, lo esalta come alternativa, occasione e strumento di sopravvivenza umana. Ci si pone il problema di determinare concettualmente il sacro e di comprendere come l'alternativa al discorso razionale non sia il puro e semplice irrazionale (discorso pubblico contro discorso privato), bensì il «sacro» come «altro» rispetto al razionale, cioè come «pre-razionale», e come, d'altro canto e nello stesso tempo, il sacro stesso possa e, anzi, debba rientrare, come bisogno di un insieme di significati meta-utilitari, nel discorso umano inter-soggettivo. Discorso che sta necessariamente alla base di ogni convivenza per consentire alla società umana di non perdere la propria fondante «coscienza problematica» e di non privarsi della funzione sociale dell'utopia.



Un vecchio crocifisso in legno e, in alto, statue in gesso della Madonna: la rappresentazione tradizionale del sacro per la religione cattolica

«Fondamentalisti di tutto il mondo imparate ad essere più pluralisti»

Al fondamentalismo che sta frenando il dialogo tra le chiese cristiane, la rivista *Concilium* dedica un intero numero monografico. E affida a due teologi di fama, il cattolico Hans Kung ed il protestante Jurgen Moltmann, l'editoriale in cui gli autori ravvisano nella tolleranza l'unica via d'uscita al problema. E nel mirino delle critiche finisce anche l'attuale pontificato

ALCESTE SANTINI

Il nemergere dei nazionalismi in Europa, dopo la caduta dei regimi comunisti ed il bipolarismo nato a Yalta, ha dato luogo a processi fondamentalisti che hanno frenato anche il dialogo interreligioso che sembrava dovesse abbattere antiche divisioni tra le Chiese cristiane ed appoggiare il nuovo corso politico scaturito dal 1989 e proiettato verso la costruzione di una casa comune europea ed un nuovo ordine interazionale.

Infatti, il dialogo tra la S. Sede e la Chiesa ortodossa russa

è bloccato facendo rinviare non solo il viaggio di Giovanni Paolo II a Mosca che si sarebbe dovuto svolgere quest'anno, ma anche l'incontro ecumenico tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa in programma al 1993. Hanno contribuito a quest'ultima situazione le tensioni politico-religiose dell'ex Jugoslavia, della Georgia, dell'Ucraina e della stessa Russia. E se il dialogo tra la S. Sede e lo Stato di Israele ha registrato un significativo disgrego con

la costituzione il 29 luglio scorso in Vaticano di una Commissione per normalizzare le relazioni diplomatiche, con ripercussioni positive anche sul processo di pace in Medio Oriente avviato dalla Conferenza di Madrid, restano serie difficoltà tra cattolici ed anglicani. Il dissenso si è acuito dopo che l'Arcivescovo di Canterbury, George Carey, si è dichiarato favorevole alla contracccezione, oltre che alla donazione, mentre la S. Sede ha ribadito le sue vecchie posizioni.

A questa problematica, la rivista *Concilium* dedica un numero monografico con contributi qualificati che cercano di chiarire le ragioni di questo fenomeno. E due teologi di fama, il cattolico Hans Kung ed il protestante Jurgen Moltmann così indicano nell'editoriale una via d'uscita: «Non ci sarà alcuna coesistenza pacifica tra esseri umani, gruppi e popoli se coloro che credono di reclamare per sé i fondamenti non

riconoscono agli altri il diritto di esistere, o se i non fondamentalisti fanno di tutto per isolare i fondamentalisti o semplicemente per non considerarli in un atteggiamento di arroganza intellettuale. Senza la disponibilità all'intesa da entrambe le parti non si arriverà ad alcuna pace». Ma larga parte del numero monografico è rivolta a far rimarcare forme di fondamentalismo dell'attuale pontificato, sia nel frenare il pluralismo nella Chiesa sia sul controllo delle nascite.

Non c'è dubbio che Papa Wojtyła svolga un ruolo positivo nel far sentire la sua voce contro gli «eccessi del capitalismo» come pure verso tutte le forme di emarginazione e di sfruttamento, specialmente nel Terzo Mondo», osserva Hans Kung. Anzi, queste prese di posizione, aggiornate sul piano della dottrina nell'enciclica *Centesimus Annus* e con successivi interventi, hanno assunto un rilievo mondiale nel

quadro degli sforzi di quanti sono interessati a ricostruire una cultura autenticamente democratica e progressista sul piano delle riforme sociali dopo la crisi di quella marxista e socialdemocratica europea. Ma proprio per affrontare in un'ottica nuova gli enormi problemi della fame, dell'ambiente e dello sviluppo sciogliendo il nodo Nord-Sud, la Chiesa cattolica non può continuare a negare che la sua campagna mondiale contro la contracccezione (e recentemente anche contro il preservativo nella lotta all'Aids) se non rappresenta la causa primaria, è certamente una delle cause della miseria di massa nel Terzo Mondo.

A tale proposito, va ricordato che quando nacque Gesù vivevano sulla Terra circa duecento milioni di esseri umani che erano diventati al tempo della scoperta dell'America cinquecento milioni e con la rivoluzione industriale, verso il 1830, quasi un miliardo. A me-

no di un secolo dopo, nel 1925, gli abitanti della Terra erano due miliardi e nel 1975 quattro miliardi per diventare nel 1991, secondo l'annuale rapporto demografico dell'Onu, cinque miliardi e quattrocento milioni di persone. Si registra, quindi, a partire da quest'ultimo secolo un forte aumento demografico, soprattutto nelle aree del Sud del mondo dove crescono la miseria e le malattie, ed una crescita rallentata fino a quota zero nelle aree del Nord europeo, più sviluppate industrialmente, tecnologicamente e dal punto di vista alimentare e sanitario da favorire una migliore qualità della vita. E si prevede che questo divano aumenterà alla fine di questo secolo quando la popolazione mondiale sarà di sei miliardi e quattrocento milioni, mentre nell'anno 2025 sarà di otto miliardi e cinquecento milioni. Questi dati fanno risalire che dal 1968, quando fu pubblicata l'encicli-

ca *Humanae vitae* di Paolo VI contro la contracccezione, il numero della popolazione è passato da tre miliardi e mezzo a cinque miliardi e quattrocento milioni per cui Kung si chiede: «Da tutto ciò Giovanni Paolo II non ha imparato niente?». Un interrogativo che esprime la preoccupazione di quanti temono che la posizione di Giovanni Paolo II sulla contracccezione potrebbe non mutare con l'enciclica sull'etica attesa per la fine dell'anno. In tal caso verrebbe ad essere bloccata la ricerca tecnologica ed anche il dialogo ecumenico dato che su questa questione i protestanti, anglicani, gli ebrei, musulmani sono più flessibili.

Di qui l'accusa pesantissima di «dittatura spirituale» rivolta dal teologo di Tübinga al Papa, il quale, a suo parere, non ha imparato la democrazia né sotto il nazismo né sotto il comunismo. Anzi, «ora che è sfuggito al sistema totalitario comunista, con metodi del tut-

to simili vorrebbe costringere tutti nella Chiesa, oltre ai teologi, soprattutto i vescovi, a seguire la sua linea di parte» a danno delle Chiese locali e di un aggiornato rapporto tra «fedeltà e modernità». Secondo Kung, che ricorda il documento di Colonia dei 162 teologi di lingua tedesca sottoscritto anche da altri insoddisfatti per l'irrigidimento del Papa sia sul pluralismo teologico che sulla contracccezione, la Chiesa cattolica attraverserebbe «una situazione di emergenza simile a quella del tempo della Riforma». Così, si spiegherebbero pure la recente «istruzione» del cardinale Ratzinger, che ha invitato i vescovi a rendere più «vigile» il «controllo dottrinario» sulle case editrici, sui settimanali e giornali cattolici, sui teologi, giornalisti, scrittori che vi scrivono, e l'ultimo documento vaticano sugli omosessuali.

Da questa situazione si esce solo se i fondamentalisti saranno «resi attenti alle radici della

libertà, del pluralismo, dell'apertura agli altri nella tradizione di ciascuno (nella Bibbia e nel Talmud, nel Nuovo Testamento e nella tradizione ecclesiastica, nel Corano e nella *sunna*). Così i «progressisti» dovrebbero essere «resi attenti» non adattersi «piagamente alla moda del tempo. Lo sostengono nei loro contributi il rabbino Samuel Karff (Houston/Texas), il musulmano Salm Abdullah (Soest, Germania) e il teologo cristiano (Santa Ana, Costa Rica) per i quali il fondamentalismo può essere superato soltanto «dalla comprensione e dall'empatia».

Insomma, la rivista si augura che, come le altre grandi religioni, anche la Chiesa cattolica «troverà col tempo la via tra un modernismo senza fondamentalismo e un fondamentalismo senza modernità». È questa, anzi, la grande sfida ecumenica a cui sono chiamate, oggi, le Chiese per rendere un servizio all'umanità.