

IL SACRO E IL PROFANO

di

Patrizia Santovecchi

Sacro¹ è una parola indoeuropea che significa “separato”, “ciò da cui si deve star lontani perché straordinario, potente”, ma anche “maledetto” o “pericoloso”. La sacralità quindi, non è una condizione spirituale o morale, ma una qualità che inerisce a ciò che ha relazione e contatto con potenze che l'uomo, non potendo dominare, avverte come superiori a sé, e come tali attribuiti a una dimensione, in seguito denominata “divina”, pensata comunque come “separata” e “altra” rispetto al mondo umano. Dal sacro l'uomo tende a tenersi lontano, come sempre accade di fronte a ciò che teme, e al tempo stesso ne è attratto come lo si può essere nei confronti dell'origine da cui un giorno si è emancipati².

Molti sono gli elementi che rivelano o indicano il senso del sacro, intendendo per sacro tutto ciò che è diverso e superiore all'ordinario, al profano, perché dedicato al divino.

Durkheim³ parla dell'ambito del sacro spiegando come, per essenza, esso si diversifica radicalmente dal profano. Il sacro è ciò che occupa un posto a parte, ciò che è separato, caratterizzato dall'impossibilità di mescolarsi al profano senza cessare di essere se stesso. Ogni contatto ha l'effetto di profanarlo, di privarlo di tutti i suoi attributi costitutivi. Il profano è il regno dell'esperienza comune, della vita quotidiana, dell'attività economica, del lavoro, del limite. Viceversa, il sacro è potenza e forza che dà sostegno, sicurezza e stabilità a tutto quello che è feriale. La soluzione di continuità tra sacro e profano attesta che non esiste tra essi una comune misura, essendo radicalmente eterogenei e incommensurabili, e dal valore incomparabile.

Le forze sacre si presentano però ambigue, perché sono capaci di essere positive e negative, propizie e infauste, attraenti e ripugnanti, utili e pericolose. A volte, le stesse cose, sacre per alcune religioni, in altre sono ritenute impure o profane. Entrare in contatto senza speciali precauzioni con l'ambito del sacro può provocare grandi sciagure, perché prevalentemente il sacro si manifesta come forza pericolosa, dall'efficacia straordinaria, misteriosa, difficile da dominare e da manovrare.

Il sacro come categoria religiosa si caratterizza soprattutto per il suo essere *numinoso*⁴ e distingue o accomuna i diversi indirizzi di studi della religione⁵. Questo *numinoso* fonte di sentimenti quali fascino e paura, timore e venerazione, ha

¹Il termine sacro, che nel suo significato è ambivalente, ha la sua immediata derivazione linguistica dalla parola latina *Sacer*. Ma anche da *Sak*, termine proprio dell'area italo-germanica e ittita; dal greco *Hagiòs*; e dall'ebraico *Qadosch*. Profano dalla locuzione latina: *pro-fano* (davanti al tempio), considerata parola unica al caso ablativo. *Fanum* è legato a *fas* (diritto sacro, divino, tempio, luogo sacro).

²Galimberti U., *Orme del sacro*, Feltrinelli, Milano 2000.

³Durkheim E., *Le forme elementari della vita religiosa*, Comunità, Milano 1963.

⁴<http://www.treccani.it/vocabolario/numinoso/>

una qualche analogia con il *mana*, forza impersonale, cosicché *tabù* e *mana* sono connessi in una sintesi del seguente tipo: *tabù* designa ciò che è provvisto di troppo *mana*⁵.

La scuola sociologica francese (Durkheim, Hubert, Mauss, ecc.) fornisce una spiegazione di sacro completamente diversa, perché lo pone in relazione al profano e il suo valore lo si desume dalla dialettica “sacro-profano”, dalla quale si fa dipendere ogni espressione e formazione religiosa. Ogni pensiero religioso risulta quindi caratterizzato dalla divisione del mondo in due sfere: una comprende tutto ciò che è sacro, l'altra ogni realtà profana. Formula che ripete la congiunzione fornita dalla cultura romana tra termini “sacro-profano” e “religioso-civile”.

Nelle altre culture non è possibile trovare un simile rapporto tra “civico” e “religioso”, anzi non è possibile neppure trovare un “civico”, cioè “profano”, alla maniera romana, lo schema religioso resta per loro quello del “sacro-profano”, in cui il sacro ha una duplice funzione: positiva e negativa.

Il concetto di sacro

La struttura del sacro, contemporaneamente unitaria e duale in cui l'elemento divino e quello umano s'interfacciano e si attivano reciprocamente, sembra essenziale per comprendere la funzione di legame e mediazione che il sacro parrebbe destinato a svolgere nelle rappresentazioni mentali degli uomini.

Il pensiero teologico impiega il termine sacro solitamente per indicare quella sfera di realtà visibile e invisibile che va considerata possesso esclusivo della divinità e, per questo, sottratta all'uso quotidiano del mercato. Tuttavia anche in ambienti extra ecclesiali si è soliti attribuire carattere sacrale a simboli e valori verso i quali si rivendica la riverenza del pubblico.

Il significato ambivalente del termine sacro, da una parte, richiama l'idea di una forza onnipotente che è percepita con i tratti della straordinarietà: sacro in questo caso allude a un'entità sentita o pensata come fonte ultima della vita e forza vitale fondamentale. Dall'altra il sacro indica un passaggio pauroso, doloroso, che implica la separazione, il distacco, la morte, ma nello stesso tempo appare dotato di una forza attrattiva potente: “l'inaccessibile che attrae⁷”.

Nell'analisi sociologica religione e sacro non sono sinonimi, per cui anche se ogni espressione religiosa comprende in sé il sacro, non è sempre vero il contrario. Infatti, “Non è l'idea di Dio, l'idea di una persona sacra che s'incontra in tutti i tipi di religione, bensì l'idea del sacro in generale⁸”.

⁵Un indirizzo antropologico-esegetico è stato aperto dalla scuola britannica che ha identificato sacro e tabù; un altro è dato dall'irrazionalismo tedesco con la categoria di un *numinoso*, ovvero: trascendente, impersonale, misterioso, soprannaturale e assoluto; di cui il “sacro” sarebbe la definizione storica e relativa alla realtà umana.

⁶Tratto Otto R., *Il Sacro*, Feltrinelli, Milano 1976.

⁷Acquaviva, S. S. *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Comunità, Milano 1961.

⁸Marcel Mauss, *Teoria generale della magia*, UTET, Torino 1965.

In tutti i popoli è presente il riferimento al sacro, al trascendente o semplicemente al religioso. Tutto ciò che all'uomo appare come punto di concentrazione di questa forza, diventa per lui sacro, tremendo, prezioso, inavvicinabile. L'atteggiamento dell'uomo di fronte al sacro è improntato, a un tempo, dal timore e dalla fiducia: persone sacre, animali sacri, gesti sacri, parole sacre, libri sacri, oggetti sacri, vestiti sacri, canti sacri. Ma anche fiumi sacri, montagne sacre, alberi sacri, grotte sacre, luoghi sacri circondati di rispetto, di mistero, di paura, di intoccabilità, di venerazione e per questo meta di pellegrinaggi. Ancora oggi in popolazioni dell'Africa e dell'Oceania dopo che si è provveduto alla soddisfazione dei bisogni primari, la dimensione magico-religiosa risulta una componente essenziale della vita. Essi si sentono partecipi di due mondi distinti: quello profano, monotono e fiacco teso alla sopravvivenza, e quello sacro, carico di energia e di eccitazione⁹.

Per Rudolf Otto, che sembra procedere sulla scia delle dottrine dall'idealismo romantico, il fatto religioso è soprattutto un dato emozionale, irrazionale, sentimentale e quindi, non facilmente conoscibile e definibile, esso si può soltanto provocare, destare, come tutto ciò che viene dallo spirito. Da qui la constatazione che alla base di ogni religione c'è un sentimento irrazionale di terrore e nello stesso tempo di *fascinazione*, in cui si colloca la relazione dell'uomo con Dio. Ne deriva che l'effetto del reperibile in ogni religione può essere razionalizzato attraverso idee di giustizia, legge, morale, peccato. Dal rapporto tra l'arazionale e il razionale nasce il sacro.

Nel *numinoso* c'è la presenza del *mysterium* avvertito dall'uomo religioso attraverso il sentimento di qualcosa di straordinario, di incomprendibile e di *tremendum*, non confondibile con altre forme di paura e legato all'assoluta sovrapotenza, alla maestà del *tremendum*.

Razionalizzare il *mysterium tremendum* vuol dire avere solo sfiorato, appena circoscritto, l'inafferrabile categoria del sacro, altrimenti anche definibile con l'espressione "totalmente Altro". Qualcosa o qualcuno che sta al di là della sfera dell'usuale, del comprensibile, del familiare, fuori dell'ordinario, ciò che provoca stupore. Ma anche la rappresentazione del "totalmente Altro", essendo una razionalizzazione posteriore, assottiglia e indebolisce la stessa sua esperienza. Ma se la *maiestas* del *numinoso* intimorisce, nel *sacrum* si dà anche un aspetto *fascinoso*, attraente. Ne deriva che nell'esperienza del sacro sono compresenti e attivi questi due elementi contrastanti.

Infine, tra gli attributi del sacro (*sanctum*) c'è da considerare la pienezza di valore, che oltrepassa ogni capacità di comprensione: il sacro è *augustum*, possiede cioè un valore oggettivo che impone rispetto in sé. Sono questi i termini essenziali coi quali Otto cerca di sopperire all'incapacità del linguaggio umano di esprimere compiutamente ciò che resta "totalmente Altro".

⁹Spencer, H., *Principi di sociologia*, (II vol.) UTET, Torino 1967.

Il sacro e le sue interpretazioni

Dalla sua genesi l'umanità testimonia l'esperienza di una realtà suprema e trascendente, definibile per negazione: ineffabile, infinita; o per totalità: onnisciente, onnipotente. Potenza conoscibile e incontrabile solo se volontariamente essa si manifesta nel creato attraverso rivelazioni date al genere umano. Tale realtà si indica col termine *Sacro*. Da esso tutto dipende, esso solo realmente esiste e possiede la pienezza della vita, mentre l'uomo e l'universo tutto, nella morte, vengono meno perdendo il loro senso. Ecco che il sacro, nel suo manifestarsi, rende vivibile il mondo, indicandone origine e destino, sottraendolo all'insignificanza.

L'uomo, con vari gradi di consapevolezza, sperimenta il desiderio del sacro e cerca continuamente un contatto con ciò che lo manifesta o lo rende accessibile: riconoscendo la sua totale dipendenza da esso diviene *homo religiosus*.

Per l'*homo religiosus* il sacro, nel tempo, si è manifestato come potenza trascendente, necessaria e misteriosa, tremenda e affascinante, impersonale e manifesta. I monti, le acque, le sorgenti, la luce, il sole, i fulmini e i tuoni; la bellezza e, per contro, l'orrore di alcuni luoghi, sono tutte manifestazioni del sacro. Nel tempo, nel vissuto umano, ci sono state *ierofanie*: manifestazioni del sacro tramite simboli primordiali e cosmici, e *teofanie*: manifestazioni in cui Dio stesso si rende presente e si rivela. Il sacro quindi viene percepito come "Altro" da sé, dal quale si dipende e con il quale si tenta di entrare in contatto e che si manifesta come potenza misteriosa, ineffabile; o divino, santo, che attinente alla precisa manifestazione di Dio da persona a persona.

L'uomo ha espresso la concezione di sé e il suo rapporto col sacro per mezzo di segni e gesti che appartengono al linguaggio simbolico. Questi segni e gesti hanno attraversato tutta la storia dell'uomo, sempre allusivi di una realtà più vera di quella materiale, testimonianza di un rapporto con il *Mistero*.

Caratteristica del simbolo è di nascere dalla realtà e non dalla sua interpretazione: essendo tale per le sue intrinseche qualità. Il simbolo è un significante concreto e sensibile che suggerisce il significato e lo svela in trasparenza, egli precede ogni umano ragionamento e può essere inteso come una *ierofania*. "Simboli-segni", cioè cose o gesti, sono il confine dove sacro e umano si incontrano. In questo linguaggio troviamo i grandi segni primordiali: la volta celeste, il sole, le acque, le pietre sacre, la terra, la vegetazione, lo spazio sacro, il tempo sacro, l'aria; i grandi gesti come la costruzione della casa, della città, del tempio, il passaggio, il viaggio/pellegrinaggio.

La ricerca antropologica mostra la predisposizione strutturale dell'immaginario a suddividere lo spazio in livelli e orientamenti qualitativamente differenziati. Il che induce alcuni a pensare che: "*il sacro non sia solo un accidente della nostra percezione del mondo, ma una struttura permanente del nostro rapporto col mondo e della nostra costituzione psicologica*¹⁰"

¹⁰Wunenburger J.J., *Filosofia delle immagini*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 1999.

Lowie, in *"Primitive Religion"*¹¹, afferma che la "religiosità primitiva" è caratterizzata da un senso dello straordinario, del misterioso, del soprannaturale, senso al quale la risposta religiosa è di meraviglia e di timore.

Il sacro ha dato luogo a numerose interpretazioni di carattere ermeneutico, storico o fenomenologico. La sociologia classica, per esempio, ha utilizzato due concetti fondamentali (quali sacro-profano), per comprendere e definire operativamente l'esperienza del trascendente. Per alcuni studiosi l'idea della sacralità è una derivazione del concetto di "potenza", ne consegue che persone, gesti, oggetti, luoghi ecc., cariche di "potenza" sono contraddistinte da una natura speciale, definita sacra.

In antitesi è stata elaborata l'idea secondo cui il sacro è un concetto semplice, di origine puramente religiosa, quindi indimostrabile. Diffusa è anche l'opinione secondo la quale la sacralità viene equiparata al tabù da cui trae alimento il dualismo "sacro-profano" che la religione poi codifica.

Nell'opera *"Le forme elementari della vita religiosa"*¹², Emile Durkheim, afferma che il "sacro" proviene dal *mana*, forza impersonale, centro della religione totemica. Egli sostiene che la religione viene dopo il sacro, ovvero quando gli uomini, passato il momento dell'effervescenza creatrice, hanno bisogno di amministrare il sacro, trasformandolo in un prodotto sociale. Nei confronti del sacro l'uomo prova un timore reverenziale che diventa impegno etico e osservanza morale. L'esperienza del sacro si risolve nel sentimento di appartenenza alla collettività: il suo dio è la società stessa. Queste, secondo Durkheim, sono le virtù da sviluppare, mentre il vizio da estirpare rimane la loro mancanza, cioè l'anomia e il conflitto sociale.

Max Weber indica l'elemento trascendente, sacro, con la parola *Carisma*, se ne deduce che l'esperienza collettiva del trascendente è esperienza carismatica. Va poi aggiunto che il carisma, non si presenta solo sotto sembianze religiose, ma come qualità straordinaria, che viene attribuita a un individuo da coloro che diventano in tal modo i suoi seguaci¹³.

Rudolf Otto, definisce il fenomeno religioso "essenzialmente un'esperienza del sacro" nel quale l'uomo si imbatte durante il suo approccio al divino, al *numinoso*. Inoltre il *sacrum* assume anche il significato di *sanctum*, che ha valore oggettivo poiché costituisce un bene in sé, anche se percepibile solo dall'*homo religiosus*¹⁴.

Nel *"Trattato di storia delle religioni"*¹⁵, Mircea Eliade afferma che il sacro si manifesta come potenza di ordine diverso rispetto alle forze naturali che, nel momento in cui entra nel mondo fenomenico, diventa una *ierofania*. Esso si manifesta attraverso oggetti, esseri animati, persone, simboli che diventano qualcosa d'altro pur senza cessare di appartenere al proprio ambito naturale. Ogni *ierofania*, essendo un fenomeno religioso, viene percepita dall'uomo attraverso la sua esperienza con il sacro. Evidente anche il carattere di globalità, di onticità, che il sacro riveste,

¹¹Lowie Robert H., *Primitive Religion*, Boni & Liveright, New York 1925.

¹²Durkheim E., *Op. Cit.*

¹³Weber M., *Economia e società (I vol.)*, Comunità, Milano 1995.

¹⁴Otto R Op. Cit.

¹⁵Eliade M., *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 1976.

nell'esperienza umana. Motivo questo che spinge l'Autore a introdurre la sua opera "Il sacro e il profano" con queste parole: «Dopo quarant'anni, le analisi di Otto conservano intatto il loro valore; gioverà al lettore leggerle e meditarle. Ma, nelle pagine che seguono, noi ci poniamo in una diversa prospettiva. Vorremmo presentare il fenomeno sacro in tutta la sua complessità e non soltanto in ciò che di razionale esso comporta. Non ci interessa il rapporto fra gli elementi non razionali e quelli razionali della religione, bensì il sacro nella sua totalità¹⁶». Quindi mentre Schleiermacher¹⁷ pone l'accento sulla intuibilità meramente sentimentale del sacro e Otto sottolinea il suo carattere di totale alterità e di irrazionalità, Eliade giudica a-temporale la mentalità umana, avvicinandosi in questo, alla posizione di Van der Leeuw¹⁸ che definisce la "mentalità primitiva" come una determinata struttura dello spirito umano, che noi chiamiamo primitiva perché nei popoli primitivi è molto chiara, ma di cui anche noi siamo partecipi, in contrasto con un'altra struttura che chiamiamo moderna perché essa è più evidente nella vita sociale moderna, sebbene ne partecipino anche i primitivi.

Ferrarotti¹⁹ indica il sacro come una realtà di continuo *statu nascendi* che, grazie alla sua natura ambigua, riesce a manifestarsi, paradossalmente, anche all'interno della società moderna e non esclusivamente nella religione-di-Chiesa che per altro non ne esaurisce in sé la dinamica del sacro: essa è solo la gestione istituzionale e come tale assoggetta il sacro a standard burocratici e ripetitivi, già evidenziati da Weber.

Acquaviva²⁰ infine sottolinea nel sacro l'origine logica e storica delle religioni, le quali si sviluppano secondo le modalità proprie dell'ambiente culturale nel quale si trovano; per Acquaviva il sacro assume la forma psicologica soggettiva di esperienza del "radicalmente Altro", cioè il *tremendum mysterium* che caratterizza quanto si differenzia dalla profanità del quotidiano.

Sacro, psiche e società

Mysterium tremendum, tumultuare di acque, forza vitale distruttiva e generatrice di vita a un tempo. Ma anche realtà luminosa, celeste, origine e fondamento dell'ordine del cosmo e della società umana, che prende il posto del caos primigenio. Immagini, creazioni spontanee, che hanno ricevuto poi diversi e molteplici significati legati alle condizioni storiche dei gruppi sociali nelle quali si sono prodotte.

Queste creazioni simboliche non sono qualcosa di puramente contingente, di arbitrario e di astratto, ma simboli che rimandano a un'esperienza profonda, comune ai diversi popoli che le hanno prodotte divenendo motivo centrale di tante religioni in tutto il mondo e come tali chiedono di essere interpretate.

¹⁶ Eliade M., *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 1967, p. 14.

¹⁷ Lanternari V., *Festa, carisma, apocalisse*, Sellerio, Palermo 1983.

¹⁸ Van der Leeuw G., *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino 1960.

¹⁹ Ferrarotti F., *Forme del sacro in un'epoca di crisi*, Liguori, Napoli 1978.

²⁰ Acquaviva S., *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Comunità, Milano 1961.

Sigmund Freud²¹ e Carl Jung²² hanno fatto ampio ricorso alle immagini simboliche dei miti per approfondire la conoscenza della psiche umana. La teoria di Jung sugli archetipi, nonostante certe forzature, nasce, come la teoria di Freud, dall'elaborazione concettuale di un'esperienza autentica e profonda. Il sacro, il *mysterium tremendum*, fonte di vita e di morte, viene congiunto, da Freud e Jung, anche se con sfumature diverse, alla raffigurazione dell'inconscio, all'*Es*, come sede di *Eros* e di *Thanatos*, e quindi delle pulsioni generatrici della vita e dell'aggressività distruttiva.

Così come il simbolo luminoso della divinità portatrice di ordine nella natura e fra gli uomini apre alla possibilità di distinguere il bene dal male, l'immagine dell'Io cosciente che controlla l'inconscio permette all'uomo di agire in modo volontario e libero, secondo la propria legge.

I grandi miti delle religioni antiche, secondo questa tesi, hanno una matrice comune data dall'esperienza diretta e vissuta di fenomeni fondanti la psiche umana. Sono simboli della autocoscienza dell'uomo, immagini della psicologia del profondo capaci di espandersi nella vita societaria rituata dalla dualità, del discrimine "*bene/male*", "*giusto/sbagliato*" che sfocia nella "*sacralità della vita*", al concetto di sacro. Ne segue che la persona umana in quanto sacra, non si deve violare, perché è il bene per eccellenza, da alimentare nella comunione con gli altri. Neanche i valori cosiddetti laici possono esimersi da essere considerati sacri. In tal modo anche l'etica non può sottrarsi agli aspetti religiosi.

I sentimenti collettivi, proprio perché costituiscono l'eco della grande voce della società, parlano nell'intimo della coscienza con un tono completamente diverso dai sentimenti puramente individuali e, a causa della loro origine, posseggono una forza e un ascendente particolari. Sacro è qualcosa di incommensurabile a qualunque altro valore. Analizzando l'uomo, non si trova in lui a prima vista nulla che implichi questa santità dato che tutto in lui è temporale, ma essendo diventato soggetto della coscienza sociale acquista un valore incomparabile, perché la società stessa l'ha consacrato. Questa "santità" che protegge l'uomo contro gli sconfinamenti sacrileghi, agnostici che desacralizzano ogni rapporto tra individuo e società, che pertanto si fa antagonismo, fine a se stesso: *bellum omnium contra omnes*.

Troviamo altre forme di "sacralità" nella nostra società derivate dalla predicazione profetica: l'annuncio divino uscendo dal chiuso di un animo umano, si fa patrimonio comune. Fatto evidente nelle religioni cosiddette rivelate, il cui messaggio etico e sociale appare, all'origine, sotto forma di un'illuminazione mistica della psiche di un determinato uomo, per diffondersi poi nella società. Il mistico, il profeta assume così la veste di un maestro di vita che annuncia al mondo una nuova legge, un nuovo modo di concepire i rapporti fra gli uomini. Siamo dinanzi a proposte di vita diventate nel tempo grandi e liberatrici "idee forza".

Il sentimento del trascendente assieme alla consapevolezza del limite costituiscono i tratti dell'esperienza religiosa primaria dell'uomo. L'impotenza davanti alla privazione alimenta spesso l'angoscia e in situazioni-limite, l'uomo si

²¹Freud S., *Totem e tabù*, Oscar Mondadori, Milano 1989.

²²Jung C. G., *L'uomo e i suoi simboli*, Longanesi, Milano 1980.

pone il problema drammatico della sua origine e del suo destino, interrogativo che si concretizza nella richiesta ultima del perché della morte e di rimando del perché della vita stessa. L'inadeguatezza di fronte alle molteplici difficoltà da superare richiede, per essere spiegata, una realtà che li trascenda. E l'esperienza della morte prima di tutte. È il trascendente che dà significato al contingente, permettendo così di spiegare inquietanti interrogativi dell'esperienza vitale, individuale o collettiva, che si determina a partire dalla costante insoddisfazione che accompagna la vita umana; dalla presenza del meraviglioso; dalla continua ricerca di significati radicali dell'esistenza.

Conclusioni

L'accesso alla esperienza religiosa in tutte le sue modalità sembra più difficile all'uomo attuale che agli uomini delle culture precedenti. Non è facile pronosticare se si tratti di un fenomeno passeggero o duraturo. Le cause che influiscono nelle presenti difficoltà religiose sono molteplici. Per designare, in senso sia positivo che negativo, la peculiare natura della crisi generale della religiosità si è posto in evidenza un concetto dai limiti semantici piuttosto fluttuanti, quello di "secolarizzazione". All'interno del fenomeno della "secolarizzazione" occorre distinguere altre correnti che usano termini parziali quali "demagizzazione", "desacralizzazione" e "demitizzazione".

Con il termine "demagizzazione" si designa la tendenza, propria della cultura scientifico-tecnica, a eliminare i resti di mentalità magica ancora presenti in alcuni settori sociali. L'uomo della cultura scientifico-tecnica si impone alla natura non mediante "sortilegi arbitrari", ma per mezzo di relazioni di causalità sperimentalmente comprovate, soggette a leggi, razionalmente comprensibili.

La nostra civiltà sta generando un processo non soltanto di "demagizzazione" ma anche di "desacralizzazione", il cui termine indica la perdita della capacità di sperimentare il sacro in senso stretto e con esso la religione.

La scienza parte dall'ipotesi che tutta la realtà sia conoscibile; se ancora esistono problemi non risolti lo si deve non alla natura dell'oggetto, ma alla provvisoria carenza di un adeguato metodo di investigazione. Per l'uomo medio questa ipotesi di lavoro scientifico equivale alla scomparsa del mistero. Il mistero quindi si converte in una semplice somma di problemi: tranquillizza il pensiero che, se non oggi, in un futuro prossimo sapremo tutto e controlleremo tutto. La spinta inconscia è l'acquietamento della paura di fronte all'inconoscibile.

Il progresso tecnico, da parte sua, ha strumentalizzato il mondo: le cose non sono, ma servono. L'aspetto più decisivo della modernità è il predominio del pensiero astratto, in un universo di utensili fabbricati dall'uomo per un uso determinato che, a loro volta, tendono spesso a una finalità più ampia in una sequenza di riferimenti in cui la domanda sul fine ultimo si diluisce e si maschera, fino a svanire nel nulla. A un sapere guidato dalla contemplazione, dal contatto immediato con gli esseri singolari è succeduta una cultura proiettata in una mentalità strumentale della realtà, dominata dal concetto di manipolare la natura. La più grave conseguenza di tale astrattismo è l'incapacità di aprirsi all'altro stabilendo relazioni interpersonali profonde, principale cammino per l'accesso al mistero dell'essere.

Bibliografia

Acquaviva S., *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Comunità, Milano 1961

Acquaviva, S. S. e Pace, E. *Sociologia della religione*, NIS, Roma 1992.

Bastide R., *Il sacro selvaggio*, Jacabook, Milano 1985

Berger Peter L., *Brusio degli angeli. Il sacro nella società contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1970

Berger, Peter L. e Luckmann, T., *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1969.

De Martino E., *Magia e civiltà*, Garzanti, Milano 1962

Durkheim E., *Le forme elementari della vita religiosa*, Comunità, Milano 1963

Durkheim E., *Per una definizione dei fenomeni religiosi*, Armando Editore, Milano 2003

Durkheim E., *Sociologia e filosofia*, Comunità, Milano 1996

Eliade M., *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 1967

Eliade M., *La nostalgia delle origini. Storia e significato nella religione*, Morcelliana, Brescia 2000

Eliade M., *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Bur, Milano 2006.

Eliade M., *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 1976

Ferrarotti F., Cipriani R., *Sociologia del fenomeno religioso*, Bulzoni, Roma 1974

Ferrarotti F., *Forme del sacro in un'epoca di crisi*, Liguori, Napoli 1978

Filoramo G., *Le vie del sacro*, Einaudi, Torino 1994.

Freud S., *Totem e tabù*, Oscar Mondadori, Milano 1989

Galimberti U., *Orme del sacro*, Feltrinelli, Milano 2000

Girard R., *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 2003

Jung C. G., *L'uomo e i suoi simboli*, Longanesi, Milano 1980

Lanternari V., *Festa, carisma, apocalisse*, Sellerio, Palermo 1983

Le Bras G., *Studi di sociologia religiosa*, Feltrinelli, Milano 1969

Lowie Robert H., *Primitive Religion*, Boni & Liveright, New York 1925

Luckmann T., *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna 1969

Marcel Mauss, *Teoria generale della magia*, UTET, Torino 1965

Otto R., *Il Sacro*, Feltrinelli, Milano 1976

Spencer, H., *Principi di sociologia*, (II vol.) UTET, Torino 1967

Van der Leeuw G., *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino 1960

Weber M., *Economia e società* (I vol.), Comunità, Milano 1995

Wunenburger J.J., *Filosofia delle immagini*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 1999