

Il sacro nella storia religiosa dell'umanità

Da più di un secolo il *sacro* occupa un posto di rilievo nel campo della storia delle religioni¹.

L'origine va ricercata nelle scoperte e negli studi dei popoli primitivi che hanno avuto inizio attorno al XIX secolo.

L'espansione coloniale ha suscitato negli occidentali curiosità e interesse nei confronti della cultura, dei costumi, delle pratiche, dei miti e dei riti, del pensiero e della religione di questi popoli.

Due sono le categorie di ricercatori: missionari ed etnologi. Missionari, avendo come obiettivo la conversione dei popoli a Cristo e al suo Vangelo. La loro attività di ricerca ha raccolto documentazioni preziose: dossier sulle pratiche religiose di questi popoli, studi sui loro costumi, riti e miti, inchieste sui metodi di iniziazione e tradizioni.

Etnologia = Termine che nell'Ottocento indicava la branca delle scienze sociali che aveva lo scopo di classificare le razze umane, con particolare riguardo a quelle di cultura più primitiva, e che nel secolo successivo è stato assunto per indicare prevalentemente lo studio dei fenomeni di origine, diffusione, contatto dei sistemi culturali, diretto ad acquisire una conoscenza scientifica dei modi di vita dei popoli, della struttura e della evoluzione delle società.

La scienza etnologica del XIX secolo deve molto a due idee diffuse dai filosofi del XVIII secolo: "il fatto umano è un fatto sociale" e "l'umanità si evolve dallo stato selvaggio alla civiltà". Positivismo ed evoluzionismo si baseranno su entrambe le idee.

Scuola sociologica: teoria sociologica del sacro

Le prime teorie sul sacro sono sorte su due fattori: il *mana* e il *totem*.

- Il *mana* letteralmente significa "forza sovrannaturale", il termine indica una forza impersonale ed anonima presente nel clan e in ogni membro del clan: tale forza costituisce il centro di tutti i fenomeni religiosi. Il *mana* è la matrice del sacro, e si trova all'origine della religione primitiva.
- Il *totem* esprime e simbolizza il *mana*.

¹ J. Ries, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Jaca Book, Milano 1981

Scuola fenomenologica

Di pari passo con la scuola sociologica nasce la scuola fenomenologica, un movimento di ricerca che considera il fenomeno religioso come fenomeno vissuto dall'uomo religioso. Più che alla dimensione sociale, l'interesse di quest'uomo è rivolto alla dimensione trascendentale (cioè che si pone al di fuori della realtà oggettiva) che si ripercuote sulla sua vita.

Il sacro si contrappone al profano come l'uomo religioso si contrappone all'uomo non religioso. Il sacro si colloca al centro della religione, in quanto valore incomparabile.

Metodo storiografico delle religioni

Insieme alla scuola sociologica e alla scuola fenomenologica, e sulla base dei dati da esse elaborate, nasce un nuovo metodo storiografico delle religioni che pone la ricerca sotto il segno del *logos* e non sotto quello del *mana*.

Lo storico delle religioni Georges Dumézil (1898-1986) mise a punto una ricerca comparata genetica che gli consentì di configurare il pensiero indo-europeo arcaico con la sua doppia articolazione: la teologia tripartita e la tripartizione sociale. Nel mondo indo-europeo arcaico il sacro appare legato alla funzione di sovranità.

Lo storico delle religioni Mircea Eliade (1907-1986) operò nel campo delle ierofanie, ricercando le articolazioni fondamentali del fenomeno religioso per individuare comportamento, pensiero, logica simbolica e universo mentale dell'*homo religiosus* che scopre il sacro come una realtà assoluta.

Ierofanie = qualsiasi manifestazione del sacro in qualunque oggetto, persona o luogo nel corso dell'umanità.

Controversia del sacro

A questi tre filoni di ricerca sul sacro è venuta a sovrapporsi la controversia del sacro: conflitti di metodo e conflitti d'interpretazione negli ultimi decenni si sono moltiplicati.

Una religione non si limita a un insieme di dottrine aventi come complemento una miriade di riti e di pratiche, una religione enuncia una concezione del mondo, della divinità, dell'uomo: concezione che si esprime in un corpo dottrinale e morale e si ripercuote sul piano del vissuto.

In una religione tutto è collegato: fra dottrina e vita si stabilisce una coesione. Il comportamento dell'uomo religioso riflette il modo in cui la dottrina s'incarna nella vita.

Il linguaggio ha un ruolo fondamentale nella vita di relazione dell'uomo e nel campo religioso esso svolge uno dei ruoli più importanti. Il vocabolario religioso è un veicolo del pensiero e del comportamento, esso è una delle componenti essenziali dei testi sacri,

del rituale, della liturgia, inoltre interviene nell'iniziazione, nella celebrazione, nella preghiera e nell'insegnamento.

TEORIE SOCIOLOGICHE ED ETNOLOGICHE

Nel 1864 lo storico francese Fustel de Coulanges (1830-1889) scrisse il celebre libro *“La Città antica”*, in cui vengono esaminate le antiche credenze e i culti della Grecia e di Roma. Egli, in esso, si pose il problema del sacro nella società arcaica.

Due anni dopo, nel 1866, Mac Lennan (1827-1881) nel libro *“Primitive Marriage”* rivelò al mondo l'esistenza dell'esogamia (= coniuge deve essere scelto al di fuori di una cerchia matrimoniale, come parentela, clan, tribù, ecc.) all'interno delle società primitive e pose il problema del totemismo, al quale attribuiva carattere religioso.

Al problema del totemismo lo storico James Frazer (1854-1941) dedicherà molte opere.

Lo studioso Robertson Smith (1846-1894), allievo di Mac Lennan e amico di Frazer, partendo dal totemismo, elabora la sua teoria del sacrificio presso i Semiti. Il *sacra gentilica* dei romani è un sacrificio che si fonda sull'identità di natura e sulla comunione con l'animale totemico. A questa nozione, Smith giustappone l'idea del santuario, come proprietà divina e fondamento del sacro.

Gli studiosi Spencer e Gillen fecero grandi scoperte in Australia sul totemismo.

I vari studi spingono i ricercatori a porsi il problema del sacro nelle religioni arcaiche.

EMILE DURKHEIM (1858-1917)

Durkheim studia all'Ecole Normale, dove subisce l'influenza di Fustel de Coulanges. Emile si volge allo studio dei fenomeni sociali, che indaga con l'obiettività delle discipline scientifiche.

È influenzato da Auguste Comte e dalla sua suddivisione delle tre tappe dell'umanità: la tappa mitica, la tappa teologica, la tappa positivista. Inoltre gli ha fornito due idee fondamentali: la critica dell'individualismo e l'irriducibilità dei fatti sociali.

Ha letto *“Principi di Sociologia”* di Spencer, dedicato allo studio delle idee religiose e del culto degli antichi, radice comune e tutte le religioni.

Si laurea in Germania e nel 1887 insegna scienze sociali all'Università di Bordeaux.

La società...

Durkheim concepisce la società come una realtà *sui generis*, cioè una realtà metafisica superiore e come un organismo che trascende l'individuo.

I fatti sociali sono fenomeni suscettibili d'esercitare sull'individuo una costrizione esterna e hanno esistenza propria, indipendentemente dalle manifestazioni individuali.

Per Durkheim il sociologo deve privilegiare i fatti religiosi, poiché la religione contiene sin dall'origine elementi in grado di dar vita alle diverse manifestazioni della vita collettiva (scienza, poesia, diritto, morale e famiglia).

Concetto chiave del suo pensiero: nozione di *coscienza collettiva* (insieme delle credenze e dei sentimenti comuni alla media dei membri di una stessa società). Questa trascende le coscienze individuali: è a partire dalla coscienza collettiva che nascono le idee.

La religione...

Durkheim vede nella religione una manifestazione naturale dell'uomo, ed è attraverso l'osservazione del comportamento sociale che definisce il fenomeno religioso.

Per lui, tutte le credenze religiose presuppongono una classificazione delle cose, reali o ideali, in due generi contrapposti: il **sacro** e il **profano**.

Definizione di religione: una religione è un sistema compatto di credenze e di pratiche relative a delle cose sacre, vale a dire separate, proibite; credenze e pratiche che riuniscono in una stessa comunità morale, chiamata Chiesa, tutti coloro che vi aderiscono.

La società è una causa obiettiva, universale ed eterna delle esperienze religiose.

La religione è un fatto universale e un fenomeno necessario della vita collettiva. La religione ha come fine l'ammissione del sacro.

Per comprendere la religione e spiegare la nascita delle diverse religioni, Durkheim parte dalla ricerca della religione più primitiva, che è per lui il totemismo (religione del clan nell'ambito del quale il totem rappresenta il sacro per eccellenza). Le credenze totemiche implicano una classificazione delle cose in sacre e profane. Essa è una religione fondata su una forza anonima e impersonale presente in ogni membro del clan senza però confondersi con lui. Questa forza è il *mana*, ed è il *mana* totemico ad essere il sacro per eccellenza, il *mana* è il dio impersonale, principio del sacro, centro della religione totemica. In questa religione delle origini non esistono personalità religiose: è il *mana* che ne fa le veci.

Durkheim tenta di spiegare genesi e natura del sacro:

poiché il totem esprime e simbolizza il *mana* e poiché il dio totem è anche il dio del clan



il totem rappresenta l'essenza del clan



conclusione: all'origine del sacro c'è il clan

La società è in grado di suscitare la sensazione del divino, la società è per i suoi membri ciò che un dio è per i fedeli.

La società crea il sacro grazie a un transfert di potere. Questa operazione si ha nelle feste tribali: l'azione collettiva del clan suscita la sensazione del sacro.

Creato dalla società per essere poi trasferito al totem (corpo visibile del dio) il sacro dà vita alla religione, il sacro dà origine al culto.

Per Durkheim dunque non esiste alcuna prospettiva soprannaturale, ma la religione mantiene comunque come fine l'esperienza della salvezza, esperienza che però non è quella di una salvezza individuale, ma un'esperienza che l'individuo realizza nella società e per la società.

Con i riti e le pratiche sacre, il culto ricrea la società e mette in moto la collettività, collocando l'individuo nella sfera d'azione della società e facendo così passare in lui le forze del sacro provenienti dalla società stessa.

In definitiva, il sacro è una categoria collettiva che trae origine dalla società, una categoria fondamentale della coscienza collettiva. È una sfera di forze create dalla società e sovrapposte al reale.

MARCEL MAUSS (1873-1950) e HENRI HUBERT (1872-1927)

Marcel Mauss fa parte della Scuola Sociologica, dove svolge il ruolo di teorico delle religioni arcaiche.

Mauss è nipote e discepolo di Durkheim.

Collabora con Henri Hubert, con cui studia le funzioni sociali del sacro.

Mauss è legato alle teorie di Durkheim della distinzione tra sacro e profano e del totemismo visto come religione originale.

Mauss scorge nel totem una riserva del sacro, il sacro per eccellenza. Il totem, simbolo del clan, è sacro perché riunisce e concretizza i sentimenti della collettività al fine di dare a ogni membro della società le forze che gli permettono di superarsi. Poiché il totem è sacro, lo si rispetta, lo si circonda di divieti, gli si attribuiscono virtù positive.

Mauss insiste sull'importanza del simbolismo (il sacro si concretizza nel suo simbolo), perciò è il totem, simbolo del gruppo, a rappresentare la riserva del sacro, in quanto il sacro proviene dai sentimenti del gruppo ed è costituito dall'insieme di questi sentimenti che si riversano sul totem. Il sacro simbolizzato dal totem diviene l'anima della religione. Il totem è al tempo stesso oggetto del culto ed elemento centrale della coesione sociale.

Il sacro ha lo stesso nome per i Melanesiani e i Polinesiani: *mana*. Il *mana* è una forza anonima e impersonale, è una sostanza, un'essenza, un potere, la fonte della vera efficacia degli esseri e delle cose. Per Mauss, il *mana* è al tempo stesso una forza e un essere, una qualità, un'azione e uno stato. Nella lingua melanesiana la parola *mana* può essere sostantivo, aggettivo e verbo.

Universalità del *mana*...

Durkheim si limitava al *mana* della religione totemica, mentre Mauss e Hubert cercano di trovare il *mana* in altre religioni, per dimostrare così l'universalità.

Mauss e Hubert, infatti, insistono sulla presenza del *mana* presso numerosi popoli di lingua malese-polinesiana.

Anche nell'America del nord presso tribù di nativi americani ritrovano il *mana*, sotto però altri nomi:

- **Orenda** (presso gli Irochesi), che significa potere, potere mistico di cui sono dotati gli dei, gli spiriti, gli uomini e persino gli animali, ma l'*orenda* è soprattutto il potere dello sciamano, dell'indovino.
- **Manitù** (presso gli Ojibway), che designava ogni specie di esseri, di forze, di qualità magiche e religiose.

In Messico e in America centrale la parola *naual* designa il potere spirituale, misterioso e se stante.

In Australia riscontrano una nozione dello stesso genere presso molte tribù.

Mauss e Hubert ritrovano anche nei testi sacri di varie popolazioni il *mana*, sotto nomi differenti:

- In India nei testi sacri “*Veda*” e “*Upanishad*”, la nozione ***brahman*** rispecchia il *mana*. La parola indica la preghiera, il fascino, il rito e il potere religioso; lo stesso sacerdote prende il nome di bramano e la casta bramifica è la casta del sacro. Il *brahman* è il veicolo attraverso cui agiscono uomini e dei, esso è il principio primo dell’universo. Su di esso si fonda lo yoga.
- In Grecia sotto i termini di *physis* e *dynamis*.

Conclusione: esistenza universale di una energia pura, al tempo stesso sostanza materiale e forza spirituale.

Mauss ritiene che il *mana* appartiene allo stesso ordine del sacro: le due nozioni non si devono però confondere. Il *mana* è come la matrice del sacro.

Definizione di sacro per Mauss e Hubert: il sacro è tutto ciò che, per il gruppo e i suoi membri, qualifica la società.

Il tempio racchiude cose umane ma anche sociali come la patria, la proprietà, il lavoro.

Il sacro si colloca al centro di ogni fenomeno religioso, e in esso si raprende anche la nozione di dio.

LAURA LEVI MAKARIUS (1908-1993)

Makarius è un’etnologa che nel 1974 scrisse il libro “*Il sacro e la violazione dei tabù*” dove dà una nuova interpretazione sociologica del *mana* e del sacro nelle religioni primitive.

Tabù = interdizione o divieto sacrale di avere contatto con determinate persone, di frequentare certi luoghi, di cibarsi di alcuni alimenti, di pronunciare determinate parole, e simili, imposti per motivi di rispetto, per ragioni rituali, igieniche, di decenza o per altri motivi.

La violazione del tabù è costituita da l’impiego magico del sangue, l’incesto e l’omicidio, di preferenza l’omicidio consanguineo (una o più persone unite da vincolo di sangue). Violazione che viene commessa allo scopo di impadronirsi del potere del sangue, potere che Makarius qualifica come sovraindotto. La sua conquista per mezzo di una operazione violatoria dà al violatore prosperità e potenza.

In altre parole, il potere magico nasce dal sangue e si ottiene attraverso la violazione del tabù del sangue, vale a dire attraverso dei delitti rituali.

Per Makarius il potere magico così ottenuto s’identifica col *mana*.

A suo giudizio, Mauss e Hubert nel loro studio sul *mana* non hanno colto due cose importanti:

- La differenza tra magia associativa (simpatica) e magia per mana (violatoria e individuale);
- La contraddizione tra l'osservanza collettiva del tabù e la sua violazione individuale.

La violazione del tabù, produttrice del *mana*, è un atto individuale ma anche un atto sociale proprio in quanto atto antisociale. Infatti, la distinzione tra collettivo e sociale permette di collocare un atto individuale sul piano sociale. Inoltre, l'atto della violazione del tabù presenta un contenuto ideologico, collettivo, e che fonda il *mana*. È la presenza di tale contenuto ideologico collettivo a fare della presente spiegazione del *mana* una spiegazione sociologica.

Il *mana* presenta tre caratteristiche fondamentali:

- Efficacia: l'efficacia del *mana* si fonda da una parte sul potere del sangue, sostanza dotata di qualità fisiche sui generis e che l'ideologia primitiva sovrainduce, e dall'altra sulla forza che si sprigiona da questa materia prima e agisce anche a distanza.
- Ambivalenza: l'ambivalenza del *mana* non è una concezione metafisica, ma l'azione di una sostanza sovraindotta ideologicamente: la forza del sangue impuro riceve, attraverso la sovrainduzione, un potere benefico.
- Carattere pericoloso: il *mana* è pericoloso in quanto si tratta dell'uso di sangue proibito e impuro, poiché il mana si ottiene per violazione di un tabù.
- In definitiva, il *mana* fondato sul potere del sangue e ricreato continuamente dal contatto col sangue grazie alla violazione del tabù, resta una forza misteriosa nella sua origine, immateriale e diffusa dappertutto, immanente (= permanente) all'universo.
- Con l'evoluzione della società tribale, di fronte al mana centrato sull'impurità e sul tabù del sangue inventato dagli uomini che considerano la donna come pericolosa e impura, l'attività rituale degli uomini si colloca nella prospettiva dell'antagonismo dei sessi e considera la purezza come l'opposto della sporcizia.
- Con l'evoluzione delle classi, la magia di purezza si concretizzerà nella sottomissione della donna, e nella conseguente esaltazione della paternità.

La purezza si sostituisce al mana.

Così, nel cammino della sua storia, il mana, nato dalla violazione dei tabù, si modifica, si carica di purezza e sfocia nel sacro, nel quale avremo il puro e l'impuro. La forza magica scaturita dalla violazione impura diviene pura nel corso dell'evoluzione sociale e finisce per trasformarsi in sacro nel momento in cui la magia si trasforma in religione.

La coesistenza nel sacro del puro e dell'impuro si spiega con l'evoluzione della società tribale e con la rispettiva posizione degli uomini e delle donne all'interno di tale società.

Il concetto di sacro appare come prodotto da una elaborazione mentale di gruppi umani, rispondente al loro bisogno e al loro desiderio di vivere meglio, e che ha avuto luogo prima della divisione del corpo sociale in classi e dell'istituzione della religione.

I popoli che hanno prodotto il *mana* e poi, "arricchendolo" dell'elemento purezza, hanno fatto il sacro. Essi sono i fondatori involontari delle religioni.

Conclusione: Makarius concepisce il percorso del sacro che nasce dal timore del sangue, passa per la violazione del tabù, e si costituisce in modo definitivo nel *mana* trascendentale per sfociare infine nelle religioni.

RENE GIRARD (1923-2015)

René Girard scrisse l'opera "*La violenza e il sacro*" nel 1972, due anni prima dell'opera della Makarius.

Per Girard sono religiosi tutti i fenomeni legati alla rammemorazione, alla commemorazione e alla perpetuazione di una umanità sempre radicata e nel sacrificio di una vittima emissaria.

Teoria della vittima emissario: scoprire l'oggetto di ogni rito e di ogni culto. Con questa teoria Girard ritiene di avere in mano il cifrario che permette di rendere comprensibile ogni testo religioso. Il nocciolo della teoria è il ruolo del sacrificio nella vita religiosa, spiegato partendo dalla tragedia greca e dai miti etnologici.

Teoria del sacrificio: altri storici ...

Già nel 1889 Robertson Smith, sulla base del totemismo, aveva tentato di dare una spiegazione del sacrificio. Egli aveva preso spunto da un episodio della vita di San Nilo dove si parla dell'usanza degli Arabi di fare a pezzi il cammello e di mangiarlo per comunicare con la sua forza, perciò Smith propose una teoria del pasto sacrificale fondata sull'alleanza del sangue e sul sacrificio rituale. Nella religione totemica i fedeli sacrificano il loro dio, che appartiene alla loro stessa razza, lo mangiano e da questa comunione traggono nuove forze.

Lo storico Frazer richiamò l'attenzione sui re, sui sacerdoti e sugli dei, che in diverse religioni resero la vita alla società grazie alla loro messa a morte rituale. Così, il dio divenne una vittima espiatoria. Per egli la dottrina sacrificale trova la sua spiegazione nel sacrificio del dio e nella comunione con la vittima divina.

Salomon Reinach, durante la sua ricerca di tracce di totemismo all'interno del mondo greco-romano, scoprì anche il sacrificio del dio, specialmente nei miti di Orfeo e Dioniso.

Hubert e Mauss, nella loro ricerca, hanno sostenuto il carattere sociale del sacrificio, nel quale hanno visto un mezzo per il profano di comunicare con il sacro grazie alla mediazione di una vittima.

Il sacrificio secondo Girard ...

Girard respinge la teoria di Hubert e Mauss, al contrario egli vede nel sacrificio una denominazione comune, vale a dire la violenza intestina. Il sacrificio ha, quindi, come funzione di placare le violenze intestine della società, e in particolare di esorcizzare la vendetta, minaccia insopportabile per la società. La vendetta diventa un circolo vizioso, un'interminabile catena, che ha pesato molto sulle società primitive, in quanto non esisteva il sistema giudiziario. È proprio nelle società sprovviste di sistema giudiziario e minacciate dalla vendetta che il sacrificio svolge un ruolo essenziale. Così, il sacrificio diventa una violenza di ricambio, un transfert collettivo in virtù del quale la vittima si sostituisce a tutti i membri della società.

Girard rimprovera a Hubert e Mauss di non aver detto nulla sull'origine, sulla natura e sulla funzione del sacrificio.

Girard è colpito dalla somiglianza dei riti sacrificali nelle diverse culture, il che fa pensare a un avvenimento primordiale.

Tutti i miti d'origine sembrano rifarsi al sacrificio di una creatura mitica sacrificata da altre creature mitiche.

Nella sua indagine, Girard rivede la tragedia greca, come il mito di Edipo, Dionisio e una serie di miti di popoli privi di scrittura ch'egli ha raccolto.

Lo straordinario numero di commemorazioni rituali consistenti in una messa a morte fanno pensare che l'avvenimento originario sia un omicidio.

Secondo Girard, Freud ha percepito tutto questo.

Il sacrificio è la rammemorazione di un omicidio collettivo fondatore, dunque per funzionare il sacrificio richiede il fondamento della vittima emissaria. Il sacrificio rituale che corrisponde alla violenza originaria si fonda su una duplice sostituzione: la sostituzione di tutti i membri della comunità con uno solo attraverso la vittima emissaria, la sostituzione di una vittima sacrificale alla vittima originaria. La vittima emissaria è interna alla comunità, la vittima rituale le è esterna.

È attraverso la teoria di una violenza iniziale fondatrice e l'esigenza di una vittima emissaria che Girard pretende di spiegare l'origine, la natura e la funzione del sacrificio, e la genesi dei miti e dei rituali.

Natura e funzione del *sacro* ...

Per Girard *sacro* e *violenza* sono un tutt'uno.

Ma nel *sacro* è presente anche dell'altro, persino il contrario della *violenza*: in esso c'è l'ordine ma anche il disordine, la pace ma anche la guerra, la creazione ma anche la distruzione.

Girard afferma il denominatore comune di tutti i miti e l'unità di tutti i rituali provenienti dalla *violenza fondatrice*. Egli afferma anche l'identificazione formale tra *violenza* e *sacro* in funzione del meccanismo della vittima emissaria. L'individuazione della *violenza fondatrice* permette di organizzare tutti gli elementi del *sacro* in una totalità intelligibile, vale a dire l'identità tra *violenza* e *sacro*.

Il termine latino *sacer* si traduce con *sacro* o *maledetto*. Lo stesso vale per il *mana* dei Melanesiani e l'*orenda* per gli Irochesi.

In contrasto con Girard, la specialista Emile Benveniste sostenne che la parola greca *hieros* significa *sacro* senza relazione con la *violenza*, ma Girard ritenne che il qualificativo *hieros* riferito agli strumenti della guerra vada tradotto come *forte*.

Per Girard, la *violenza fondatrice* appare come un prodotto non degli uomini ma del *sacro* stesso.

Girard non dà una definizione del *sacro*, egli lo colloca nella sua interpretazione del sacrificio concepito come *violenza* di ricambio sul piano della collettività.

L'esistenza umana è governata, regolata e controllata dal *sacro*.

In definitiva, Girard rimane nell'orbita durkheimiana: il *mana* di Durkheim diviene in Girard la vittima emissaria che, nella *violenza rituale*, fonda il gruppo.

Nel suo secondo volume "Cose nascoste dalla fondazione del mondo" Girard continua la sua ricerca sul tema delle religioni fondate sul sacrificio redentore della vittima emissaria e opera una lettura non sacrificale della Passione e del Nuovo Testamento, dimostrando che i Vangeli hanno previsto e descritto tutto il processo della demitizzazione (=eliminazione) del *sacro* e profetizzato la dissacralizzazione moderna.

Per Girard, il cristianesimo è la sola religione non sacrificale: Gesù è venuto ad abolire i sacrifici di sangue e ad annullare la nozione pagana di riscatto per immolazione di un essere vivente. Il Dio del Vangelo è il Dio della non-*violenza* predicata da Gesù. La fine del processo vittimale pone fine alla sacralizzazione della *violenza*. Al *sacro violento* perciò, subentra una trascendenza dell'amore.

LUCIEN LEVY-BRUHL (1857-1939)

Viene influenzato da Durkheim: ritiene come egli che i modi di cogliere il reale sono rappresentazioni collettive comuni ai membri di un gruppo sociale.

Lévy-Bruhl è un filosofo che prende le distanze dalla sociologia.

Tanta dapprima di definire il pensiero primitivo, che chiama prelogico, e che secondo lui è diviso in due mondi: uno visibile e naturale e l'altro invisibile e soprannaturale.

L'uomo tribale nella sua vita e nel suo comportamento ha il sentimento permanente del contatto con il mondo invisibile e soprannaturale di cui avverte la presenza. Si tratta di una esperienza affettiva di partecipazione fondata sulla struttura mentale del primitivo.

Qui interviene la funzione del simbolo, che consiste nel rendere presenti questi esseri invisibili. Il simbolo non è soltanto un'immagine dell'essere soprannaturale: esso crea una partecipazione alla vita di questo essere.

Per Lévy-Bruhl il sacro prende posto nel cuore della funzione simbolica: esso interviene nelle relazioni dell'uomo tribale con gli esseri soprannaturali. Il sacro si manifesta soprattutto nei luoghi che rappresentano simbolicamente gli esseri soprannaturali. Questi luoghi sono luoghi rivestiti di carattere sacro, in quanto sono la dimora di esseri soprannaturali. Ecco ciò che spiega la permanenza dei luoghi sacri nelle diverse religioni.

Questa teoria si basa sulla teoria durkheimiana, ma si discosta dall'interpretazione del *mana* e del sacro di Durkheim e Mauss.

Infatti, invece di assimilare il sacro al mana e di farne l'origine della religione, Lévy-Bruhl lo colloca nel comportamento dell'uomo arcaico. Perciò, è proprio nella funzione simbolica sentita e vissuta dall'uomo all'interno della società tribale che il sacro prende posto.

Per Lévy-Bruhl il sacro non è sostanziale, ma è relazionale e inerente alla funzione di partecipazione per cui l'uomo vive in contatto con il mondo soprannaturale e invisibile.

Questo carattere relazionale interessa vivamente Caillois, che cercherà di descrivere i tipi di relazione soggetti al sacro.

ROGER CAILLOS (1913-1978)

Nato a Reims nel 1913. Allievo di Mauss e Dumézil.

Passa per vari movimenti: surrealismo, freudanesimo e marxismo.

Nel 1938 fonda, con Michel Leiris e Georges Bataille, *Le collège de sociologie*.

Al contrario di Durkheim che sognava di dare alla Francia laica un ordine morale in grado di rimpiazzare la Chiesa e la sua morale, Caillois progetta di restituire alla società un sacro attivo, indiscusso, imperioso, al fine di mettere in moto tutti i meccanismi dell'esistenza collettiva.

Si spiega così la nascita della sua opera *"L'uomo e il sacro"* (1939). Caillois tenta di portare una maggiore coesione all'interno della società. Questo saggio è un vero tentativo di sociologia del sacro.

Caillois ha un progetto: creare una via traversa sociologica che leghi folklore, religione, mito e magia.

Il sacro ...

Caillois, per dare una definizione di sacro, parte dalla concezione religiosa del mondo che implica la distinzione tra sacro e profano.

Nell'ottica dell'uomo religioso definisce il sacro: il sacro è una categoria sulla quale si fonda l'atteggiamento religioso, esso impone al fedele una condotta da seguire e ne premunisce la fede contro i pericoli della dissoluzione.

È l'esperienza del sacro che vivifica le diverse manifestazioni della vita religiosa. Quest'ultima è la somma dei rapporti che l'uomo intrattiene col sacro.

Il sacro, però, non è relegabile al campo dei sentimenti.

Caillois non parla di *mana* come Durkheim ma preferisce parlare di caratteri del sacro, in cui scopre un elemento che egli qualifica come proprietà e che, senza modificare l'essere o l'oggetto consacrato, lo trasforma tuttavia al punto da modificare profondamente le relazioni di cui è centro.

Il sacro si presenta come una proprietà fissa o transitoria, che investe esseri, spazi, tempi, cose, che riveste questi esseri o queste cose di cui prende possesso. Questa proprietà sacrale è sovrapposta al reale.

Il sacro rappresenta, dunque, innanzitutto un'energia pericolosa, incomprensibile, poco maneggevole, sommamente efficace.

Il rituale ...

Per Caillois i riti sono nati dalla necessità di una organizzazione dei rapporti reciproci tra sacro e profano.

Il complemento del rito è il tabù.

Caillois studia il mondo indo-europeo, indagato già da Dumézil, e sottolinea l'importanza del *fasnefas* latino, della *thémis* greca, del *rta* indo-iraniano, i quali hanno il significato di "conformarsi all'ordine cosmico al fine di conservare al mondo la sua stabilità".

Nell'ordine delle relazioni si colloca anche il sacrificio, per cui l'uomo introduce nel sacro qualcosa che gli appartiene.

L'ascetismo, l'offerta, il gioco delle primizie si collocano nella prospettiva sacrificale del mantenimento o della restaurazione d'un equilibrio.

Esistono delle costanti dell'uomo di fronte al sacro. Per Caillois un problema importante nasce dall'ambiguità del sacro: è il problema del puro e dell'impuro. A suo giudizio, il mondo del sacro si contrappone al mondo del profano come un mondo di energie si contrappone a un mondo di sostanze. Il profano è il mondo delle cose che hanno una natura fissa, il sacro è il mondo delle forze che sono buone o cattive.

Quindi, il sacro si divide in due poli:

Sanità: è il sacro benefico

Sozzura: è il sacro malefico.

A seconda che dia luogo a un'azione fasta o nefasta, il sacro viene qualificato come puro o impuro; quest'ultimi si contrappongono al profano.

Caillois ritiene di poter spiegare l'importanza della religione nell'organizzazione del mondo, percepita dall'uomo religioso. Giunge alla conclusione che il sacro è strettamente legato all'ordine del mondo di cui è espressione immediata e conseguenza diretta.

Sociologia del sacro ...

Sociologia del sacro: sottrarre la natura e la società all'inevitabile invecchiamento.

Dunque, bisogna ringiovanire e ricreare periodicamente natura e società; l'uomo ha potuto adempiere questo compito grazie alla duplice forma del sacro:

- Sacro di rispetto
- Sacro di trasgressione

Nell'organizzazione sociale ritroviamo il sacro e il profano come due territori complementari e opposti, la cui contrapposizione e la cui collaborazione consentono al gruppo sociale di funzionare normalmente. Ciò soprattutto nella società arcaica, in quanto l'organizzazione della società era fondata su una bipartizione: principio del rispetto e della reciprocità, e sistema di mutue prestazioni alimentari e sessuali (esogamia).

Esogamia = Consuetudine a effettuare matrimoni solo con persone di altre tribù o clan.

Da qui discendono le leggi sante del rispetto, che hanno come conseguenza gli atti sacrileghi come l'incesto (che è un atto d'omosessualità mistica), come la consumazione del totem (che è un atto di cannibalismo), o come l'assassinio di un membro del clan (che è un suicidio parziale).

Qua si tratta di un sacro negativo incaricato di mantenere l'ordine sociale della tribù, considerata come totalità vivente.

Fondata su questa bipartizione, questa organizzazione rappresenta una radicale divisione analoga a quella del sacro e del profano.

Nel corso della storia, con l'evoluzione della società, tutto questo non si manifesta più con la stessa evidenza.

Momento cruciale di questa evoluzione: ogni gruppo tenta d'imporre la propria supremazia.

Al principio del mutuo rispetto subentra il principio di individuazione: è la genesi del potere. Ci troviamo di fronte a un nuovo sacro: il **potere**, che si presenta a sua volta come una forza invisibile, sovrapposta e irresistibile.

Nel potere si ritrovano le caratteristiche del sacro e la complementarità del sacro e del profano (sovrano, popolo). Per ristabilire l'equilibrio bisogna istituire il rapporto sovranità-sudditanza.

In definitiva, l'autorità è nata da una malattia che ha colpito la società primitiva, e attraverso una sacralizzazione questa malattia sociale dà origine all'obbedienza.

Il principio del sacro di rispetto (in vigore nella società primitiva) ha ceduto il posto al sacro di dipendenza (caratteristica della società evoluta).

Il secondo aspetto sociale importante del sacro è il sacro di trasgressione, necessario per combattere il logoramento e per ricreare la società.

Coilhois riprende la tesi di Durkheim sulle feste tribali che rappresentano il sacro contrapposto al profano. La festa costituisce una rimozione dei tabù al fine di riattualizzare il tempo primordiale.

Questo ritorno al periodo della forza creatrice avviene per mezzo di riti che al sacro di regolamentazione con i suoi tabù sostituiscono un sacro di trasgressione. I riti della fecondità consentono il ritorno agli antenati prestigiosi. La festa è la sede privilegiata dei riti d'iniziazione, che conferiscono le virtù virili e il potere di procreare. Il sacro d'infrazione abolisce il sacro di regolamentazione e congeda il tempo logorato. Così, la festa è un rimedio contro il logoramento, è una ricreazione del mondo.

Per Caillois, la successione regolare del sacro di regolamentazione, che assicura l'integrità delle istituzioni, al sacro di trasgressione, che rinnova la società, è il fattore fondamentale della società primitiva basata sulla distinzione tra sacro e profano.

Con lo sviluppo della civiltà e la nascita della città e dello Stato, le feste perdono la loro importanza, poiché si verifica uno slittamento del sacro: la religione finisce per dipendere dall'uomo e non più dalla collettività. Il sacro diventa interiore.

È in questa fase d'individuazione che nascono le grandi religioni.

Al sacro-elemento d'equilibrio nella società primitiva, subentra il sacro-elezione d'un fine supremo. Il sacro traccia allora due vie:

- La via religiosa del misticismo e del fanatismo
- La via sociale dei dogmi, dei riti, della mitologia e del culto.

Il sacro conduce l'uomo in due direzioni:

- La direzione delle grandi conquiste: conquista mistica, del sapere, del potere.
- La direzione delle grandi rinunce.

Conclusione: è il fine supremo della vita che diviene creatrice del sacro.

LA FENOMENOLOGIA DEL SACRO

NATHAN SÖDERBLOM (1866-1931)

Studia teologia a Uppsala, in Svezia, dove termina gli studi nel 1892.

In Svezia, la storia delle religioni è ancora poco apprezzata.

Nel 1894 viene mandato a Parigi, per occuparsi spiritualmente delle legislazioni scandinave in Francia e dei pescherecci che fanno scalo nel Paese.

Si iscrive all'università di Sorbona, dove segue gli insegnamenti di Sabatier, Ménégoz, Réville e Marillier. Si laurea nel 1901.

Insegna storia delle religioni all'università di Uppsala.

È l'epoca delle grandi discussioni sulla religione primitiva, sull'origine delle credenze religiose, sulla formazione del monoteismo.

Soderblom scopre l'importanza del sacro.

L'idea di *sacro* ...

Sacro è la parola che conta nella religione, essa è perfino più importante della nozione di Dio.

Una religione può esistere senza il concetto di divinità, ma non esiste alcuna religione reale senza la distinzione tra sacro e profano.

Soderblom pensa al buddismo, ch'egli considera religione di salvezza, nella quale non vi è la nozione di Dio.

Perciò, il sacro costituisce il tratto essenziale del divino inteso in senso religioso.

Il religioso ...

Soderblom studia Schleiermacher e come lui cerca l'essenza del fenomeno religioso.

Per egli, essa non risiede nella credenza in Dio o nel culto che professa l'uomo religioso, ma risiede nella distinzione tra sacro e profano.

Soderblom è in accordo con la Scuola Durkheimiana.

Non crede nello stadio magico dei primitivi anteriore allo stadio religioso.

Nella definizione di sacro insiste sulla nozione di forza e sul fenomeno della potenza: il sacro è considerato come un potere o un'entità misteriosa legata a certi esseri, cose, avvenimenti o azioni.

Secondo l'autore, da Codrington in poi il *mana* è inteso nel senso di un sacro positivo che agisce come un potere, e distinto dal sacro negativo, che implica la nozione di pericolo, di tabù, di proibizione che è indicato con la parola polinesiana *tabù*.

Egli quindi distingue il sacro positivo, rappresentato dal *mana*, e il sacro dei divieti, espresso dal *tabù*.

Partendo da questa distinzione, Soderblom affronta l'analisi del *mana*: insiste sulla sua presenza nelle qualità fisiche o morali di una persona e sulla sua provenienza da esseri spirituali. Il *mana* non è una forza impersonale.

È in disaccordo con la Scuola sociologica, si indirizza verso una interpretazione del sacro colto nell'uomo religioso.

Soderblom apre la strada alla ricerca di Rudolf Otto.

RUDOLF OTTO (1869-1937)

Studia teologia a Göttingen e a Erlangen.

Otto pubblica l'edizione del centenario dell'opera *"Discorso sulla religione"* di Schleiermacher.

Insegna per alcuni anni a Göttingen.

Intraprende un viaggio in Asia, dove l'India lo segnerà molto. Ritornato in Europa insegna a Bratislava.

Nel 1917, va a Marburgo dove trova il suo ambiente ideale.

Nello stesso anno pubblica *"Il sacro"*, libro che lo rende subito celebre.

La sua ricerca sul sacro ...

Studia teologia a Göttingen e a Erlangen.

Otto pubblica l'edizione del centenario dell'opera *"Discorso sulla religione"* di Schleiermacher.

Insegna per alcuni anni a Göttingen.

Intraprende un viaggio in Asia, dove l'India lo segnerà molto. Ritornato in Europa insegna a Bratislava.

Nel 1917, va a Marburgo dove trova il suo ambiente ideale.

Nello stesso anno pubblica *"Il sacro"*, libro che lo rende subito celebre.

1. Ritiene che le idee necessarie non hanno bisogno di dimostrazione alcuna, poiché procedono dalla ragion pura, fonte di conoscenza indipendente dall'esperienza. Così, la scoperta da parte dell'uomo di Dio è una scoperta *a priori*, cioè che procede da una fonte di conoscenza indipendente dall'esperienza. L'idea di Dio, assieme all'idea di anima e all'idea di libertà, costituisce il fondamento razionale della religione.
2. Il secondo principio concerne la religione, il cui territorio comincia con il mistero e coincide con esso. Il mistero religioso non è un'oscurità passeggera: è ineffabile, non si scopre mai. La religione ha la missione di salvaguardare il mistero nella sua integrità.
3. Il terzo principio è relativo al simbolo. Per mantenere l'integrità del mistero, la religione deve servirsi del solo linguaggio possibile: il simbolo. Secondo Otto, ogni linguaggio religioso passa attraverso l'intuizione. Partendo dalla realtà sensibile, l'intuizione sfocia nelle idee pure e nelle cose spirituali: essa crea il sentimento. Questo sentimento ci avverte che siamo in presenza di realtà

eterno, così grazie ai simboli la conoscenza religiosa coglie l'eterno. Su questo si fonda la salvezza, che consiste in una unione spirituale con Dio (scoperta fatta da Otto in India a contatto con le *Upanishad*).

Accanto alle grandi tappe segnate da Mosè, Gesù e Lutero, Otto trova la mistica dell'unità pura, la cui esemplificazione più clamorosa si trova nelle *Upanishad*. Ai suoi occhi, la mistica dell'India è completa, poiché comporta un doppio cammino:

Attraverso la negazione, il buddismo conduce all'estinzione del desiderio, al nirvana.

Attraverso l'eminenza, l'induismo introduce alla pienezza della salvezza.

Per Otto il misticismo è la forma più perfetta di religione: è l'opposto del razionale, cioè è il non-razionale.

Mistico = caratterizzato da profonda e anche eccessiva adesione, di fede totale.

A questo si aggiunge il valore delle convergenze religiose dell'umanità. Infatti, Otto scopre delle strade parallele nelle grandi religioni: Israele, Iran, Cina, Grecia. La somiglianza delle forme e la convergenza dei tipi senza filiazione tra le religioni, costituiscono un'altra prova dell'unità delle inclinazioni intime dell'anima umana.

Nei diversi fenomeni delle grandi religioni c'è un elemento fondamentale, un dato sempre identico: il sacro.

Natura del sacro e fenomenologia del numinoso ...

Il sacro è una categoria d'interpretazione e valutazione che esiste nel solo campo religioso. Questa categoria è sui generis.

Il sacro è un elemento non razionale, esso è completamente inaccessibile alla comprensione concettuale e costituisce qualcosa di indescrivibile.

Questo elemento appare come un principio vivente in tutte le religioni e in sua assenza esse non sarebbero più forme della religione.

Otto cerca una parola suscettibile di fissarne il carattere particolare e di indicarne le forme e il loro sviluppo, questa parola è **numinoso** (termine coniato da *numen*).

Tutte le volte che un oggetto è concepito come numinoso si applica la categoria speciale d'interpretazione e di valutazione, una categoria numinosa che provoca uno stato d'animo numinoso.

La strada mistica e simbolica per cui l'uomo scopre e coglie il numinoso, comporta quattro tappe:

1. Prima tappa: sentimento dello stato di creatura. Si tratta della reazione provocata nella coscienza dall'oggetto numinoso, questo fa nascere nell'uomo un sentimento di dipendenza.
2. Seconda tappa della conquista del numinoso – che può essere conosciuto dall'intensità dell'emozione ch'esso provoca nell'anima umana – è la tappa del *tremendum*, cioè del terrore mistico. Questo, in presenza della divinità numinosa comporta diversi gradi che vanno dal timore dei primitivi. Nel numinoso si trova la potenza.
3. Terza tappa: *mysterium*. L'oggetto numinoso si presenta come un mistero.
4. Quarta tappa: valore soggettivo, beatifico per l'uomo. Otto lo chiama *fascinans* che seduce, rapisce e introduce alla beatitudine. Dal esso discendono l'amore, la compassione, la *pietas*, la benignità in quanto conseguenza della presa di possesso del numinoso. Il *fascinans* si trova nell'adorazione individuale ma anche nel culto pubblico. È sul piano del *fascinans* che Otto colloca ciò che le religioni chiamano salvezza.

Sacro e profano ...

La scuola sociologica ha visto nel sacro ciò che si contrappone al profano, argomento che viene affrontato anche da Otto ma con il suo metodo: la conquista del numinoso da parte dell'uomo.

Otto distingue due uomini:

1. L'uomo che è nello spirito.

Agli occhi di esso, il numinoso appare come un valore di fronte al quale il profano si presenta come un non-valore numinoso (il sacro è un valore numinoso). Il sacro appreso come valore ha il nome di *sanctum* per i latini, detto anche augusto. Esso è il sacro in quanto si contrappone al profano. Se il sacro è il numinoso colto sotto l'aspetto della trascendenza, il *sanctum* è il sacro visto sotto l'aspetto del suo valore numinoso. È in questo sentimento del valore del numinoso che prende vita la religione. da una parte il *sanctum* ha un valore soggettivo per l'anima mistica assettata di salvezza, dall'altra, per essere esso stesso un bene prezioso, ha un valore oggettivo. Nel momento in cui coglie questo bene prezioso, l'anima vede il non-valore oggettivo di tutto ciò che non è il *sanctum*, vale a dire del profano. Il *sanctum* si contrappone al profano come un valore si contrappone a un non-valore. L'uomo mistico scopre il senso del peccato considerato come un antivalore. La sua religione sfocia nella propiziazione e nell'espiazione, azioni che tendono a sopprimere l'ostacolo del non-valore inerente all'essere naturale e profano.

2. L'uomo naturale che non prova il minimo sentimento di fronte al numinoso.

Egli non coglie il valore del *sanctum*, egli non coglie neppure il non-valore del profano. In quest'uomo non esiste il bisogno di redenzione o di propiziazione.

Propiziazione = Ricerca del perdono e della benevolenza della divinità attraverso apposite cerimonie.

Espiazione = Liberazione dalla colpa attraverso l'accettazione di una punizione.

Il sacro come categoria *a priori* ...

Otto si basa sulla teoria kantiana della conoscenza e ritiene che la nostra facoltà di conoscere, sollecitata dalle impressioni esterne, arriva a produrre il numinoso. Esso scaturisce dalla fonte di conoscenza più profonda che vi sia nell'anima stessa.

Così, secondo Otto, la categoria sacro è un fattore primario che si trova all'origine d'una rivelazione interiore, ma in maniera indipendente da ogni riflessione mentale. Questa categoria, dal lato razionale dà le idee di assoluto, di perfezione e di necessità; mentre dal lato irrazionale, vale a dire mistico, esprime i sentimenti religiosi che si manifestano in noi quando reagiamo in presenza dei fenomeni.

Otto delimita un *a priori* religioso: il sacro. Si tratta di una facoltà speciale attraverso la quale lo spirito apprende il numinoso. Questo apprendimento è immediato in coloro che Otto chiama i profeti, mentre è mediato nei fedeli.

Secondo Otto, è in questa rivelazione interiore del divino, che bisogna cercare l'origine della religione. Tale spiegazione si contrappone alle teorie evoluzionistiche dell'800, come la dottrina del *mana* dei sociologi.

All'origine della religione, gli evoluzionisti collocavano una cosa o un avvenimento, a partire dei quali si sarebbe sviluppata una prima forma di pensiero religioso. Per Otto, invece, il punto di partenza si trova nella ragion pura: il numinoso scaturisce dalla fonte nascosta nelle profondità dell'anima umana.

Al postulato durkheimiano della coscienza collettiva, Otto sostituisce il postulato di una rivelazione interiore, vale a dire il sacro come categoria *a priori* dello spirito.

Il sacro, la religione e le religioni ...

Grazie alla lettura dei segni, l'uomo religioso percepisce e scopre il numinoso che si manifesta in fatti e avvenimenti. Questi fatti si chiamano segni. Sin dal tempo della religione più primitiva si è sempre considerato come segno tutto ciò che era in grado di suscitare e di dare impulso al sentimento del sacro nell'uomo, di accenderlo e di provocarne l'interruzione.

Così, per Otto, abbiamo una doppia manifestazione del sacro:

La rivelazione interna sulla quale si fonda la religione personale
La manifestazione del sacro nella storia, e ciò grazie a dei segni.

Otto annette un'importanza molto grande alla lettura dei segni del sacro.

Secondo egli, l'uomo religioso è dotato della facoltà di conoscere la manifestazione del sacro nel mondo dei fenomeni: è la divinazione (teoria ripresa dalla Scuola neo-kantiana e da Schleiermacher), a questa egli dà una nuova espressione. A suoi occhi, la divinazione è una vera ricerca di significato, che scopre nell'oggetto la sua qualità di segno divino. Grazie a questo potere di contemplazione, l'uomo religioso acquista una visione intuitiva del mondo, ciò che gli consente di scoprire lo spirituale nascosto sotto apparenze temporali. La divinazione rivela all'uomo la storia spirituale dell'umanità.

Agli occhi di Otto, la teoria della divinazione di Schleiermacher, ha due difetti:

1. La divinazione viene presentata come un fenomeno universale dell'umanità. Otto riduce l'universalità della divinazione, limitandola a pochi personaggi: i profeti. Otto sostiene l'individualità creatrice dei geni religiosi e dei grandi fondatori che, grazie alla loro facoltà di divinazione, hanno decifrato i segni del sacro, ciò che li ha posti all'origine delle grandi istituzioni e delle forme originali dell'umanità religiosa.
2. Indica sommariamente la materia oggetto, che è la storia delle religioni, e la religione biblica con la persona che è oggetto, che è il Cristo. Per Otto, il compito importante della storia delle religioni consiste nell'individuare i valori religiosi presenti nel cammino dell'umanità e di mostrare così la difficile marcia degli uomini alla ricerca di Dio. Attraverso questa ricerca si rivela una straordinaria continuità nell'approccio al Dio nascosto. Il punto culminante di questa marcia dell'umanità si raggiunge nel momento in cui alla serie dei profeti subentra il Figlio, manifestazione vivente del sacro e testimone del regno di Dio.

Nello studio delle religioni, Otto introduce una nuova prospettiva: rimprovera agli storici di guardare le religioni con occhi profani e di collocare i fenomeni religiosi in un'ottica unicamente storicoculturale; inoltre rimprovera ai sociologi di aver ricondotto la religione a un fatto naturale partendo dalla ricerca di una coscienza religiosa dell'umanità.

Indagando sulla natura del sacro e della sua funzione nella storia religiosa dell'umanità, Otto pone al centro della scienza delle religioni il fenomeno religioso in quanto fenomeno religioso, dimostrando che lo studio di tale fenomeno è inscindibile dallo studio dell'uomo religioso e dal suo comportamento.

Lo studio di Rudolf Otto è il fondamento della storia delle religioni.

GERARDUS VAN DER LEEUW (1890-1950)

Fu professore di storia delle religioni all'Università di Groningen.

Scrisse un importante trattato *Fenomenologia della religione*, con il quale tenta di cogliere i fattori religiosi fondamentali e la loro intenzionalità.

Respinge ogni teoria che cerca di spiegare la religione con qualcosa che non sia la religione stessa. Si occupa dei fenomeni religiosi.

La fenomenologia esiste allorché qualcosa si manifesti a qualcuno e questo qualcuno si mette a parlarne. L'uomo coglie il fenomeno in una esperienza vissuta, che comprende e di cui è testimone.

Ruolo della fenomenologia: comprendere questa esperienza vissuta e comprendere, anche, la testimonianza relativa a tale esperienza.

Comprendere significa dare un significato alla realtà come all'esperienza vissuta.

Fenomenologia = scienza che vede e spiega le esperienze vissute e che ne delinea le connessioni per trarne un senso.

La religione presenta due facce: faccia del mistero e faccia dell'esperienza vissuta.

L'esperienza religiosa è la risposta dell'uomo che si trova di fronte al mistero e che s'imbatte nella potenza misteriosa. È in questo incontro dell'uomo con la potenza che risiede la salvezza preconizzata delle religioni (il senso della vita, l'acquisizione di una nuova vita...).

Il punto di incrocio di questo incontro è l'uomo, che determina la sua condotta o la modifica secondo l'esperienza che egli fa di fronte alla potenza misteriosa

Tra l'uomo e la potenza si formano dei rapporti che condizionano il comportamento dell'uomo (come la purificazione, il sacrificio, le feste, la divinazione, ecc.).

La fenomenologia cerca di descrivere, comprendere e interpretare questi fatti, gesti, azioni e comportamenti, stabilendone il senso.

Tuttavia, il fenomenologo non si occupa dei valori etici, estetici e religiosi in quanto valori: su di essi non fa considerazioni, ma si limita a stabilirne il senso, egli si ferma dunque sulle soglie dell'ermeneutica.

Poiché il ruolo del fenomenologo si limita a descrivere i fenomeni, a comprenderli e a coglierne il senso, egli si proibisce di occuparsi del messaggio (questo dipende dalla teologia).

Nell'ottica di van der Leeuw, il ruolo dello storico delle religioni è di stabilire dei fatti e dei documenti, di descriverli e di classificarli nell'inventario culturale dell'umanità. Il fenomenologo interpreta la documentazione al fine di comprenderla e di darle il senso in funzione dell'uomo religioso.

Tuttavia, l'uomo religioso non interessa il fenomenologo dal punto di vista dei sentimenti, ma dal punto di vista del comportamento. Qui il metodo di van der Leeuw si differenzia da quello di Otto, che si interessava dei sentimenti dell'uomo religioso.

La natura del sacro ...

Van der Leeuw colloca il sacro nel cuore dell'oggetto della religione.

L'uomo si trova in presenza di un oggetto che esula dall'ordinario e che sviluppa una potenza. Quest'ultima ha avuto un nome diverso a seconda dei popoli: *mana* per i Melanesiani, *orenda* per gli Irochesi, *bakara* per gli Arabi, ecc. questi diversi nomi sono il risultato di una constatazione empirica dell'azione di una potenza. L'uomo ha constatato che questa potenza contagia le persone e gli oggetti che entrano in contatto con essa, come l'idolo, l'arma, l'amuleto, ecc.

Il sacro è dunque un elemento che proviene da una potenza misteriosa con cui un essere o un oggetto entrano in contatto. La caratteristica di questa presenza è un dinamismo nuovo che contagia quest'essere o questo oggetto trasformato dal contatto con la potenza.

Così, il fenomenologo coglie il sacro come una forza trasformatrice proveniente da una potenza misteriosa. Il sacro si identifica in qualche modo con l'oggetto della religione.

Funzioni del sacro nella religione ...

Il fenomenologo coglie e comprende le funzioni del sacro osservando il comportamento dell'uomo religioso in rapporto con la potenza misteriosa.

Tra il *mana*, il sacro e il *tabù* esiste un rapporto diretto: il *mana* è la forza che viene dall'«altro» e che conferisce un dinamismo nuovo e all'oggetto o all'essere in relazione con l'«altro».

Quest'oggetto o quest'essere si carica di forza, di una forza *sui generis*: è sacro, vale a dire *tabù*. Qua il sacro prende il suo carattere di benefico o malefico.

In presenza di questa forza, il comportamento umano è fatto di meraviglia, di timore e di paura. L'uomo si trova in presenza di una forza diversa dalle forze ordinarie, perciò il sacro può essere pericoloso per lui.

Il profano è sprovvisto di questa potenza.

Il sacro è rivestito di una potenza specifica, ciò che gli conferisce una qualità che il profano non possiede.

Scoprendo questa qualità in certi esseri o in certi oggetti, l'uomo li considera come sacri (es. pianta, acqua, fuoco o personaggi come re, angeli, demoni e anche divinità).

Il ruolo della fenomenologia si limita allo studio del comportamento dell'uomo di fronte al sacro. La fenomenologia non vede Dio, perché Dio non si mostra.

A entrare in contatto con il sacro nell'alleanza, nella celebrazione, nei sacrifici, ecc. non è soltanto l'uomo singolo, ma è l'intera comunità.

Conclusione

Come Otto, van der Leeuw studia il sacro nell'esperienza vissuta dell'uomo, ma al contrario di Otto, che si interessa ai sentimenti creati nell'uomo dall'esperienza del numinoso, egli s'interessa del comportamento e dell'atteggiamento dell'uomo in presenza del sacro.

Van der Leeuw, come Soderblom, colloca il sacro nella potenza, nell'«altro» e gli attribuisce una *Macht*, un dinamismo creatore per il comportamento dell'uomo.

Quindi Van der Leeuw è più vicino al pensiero di Soderblom che a quello di Otto.

Conclusione: l'essenza della religione consiste in un contatto dinamico con il sacro, essa non è né pensiero stretto né sentimento, ma è un'azione il cui impulso primario è venuto dal contatto con il sacro.

ERMENEUTICA DEL SACRO: MIRCEA ELIADE (1907-1986)

L'orientamento della ricerca di Eliade

Eliade nasce a Bucarest nel 1907.

Fa un viaggio a Calcutta dove resta per più di tre anni, studia il pensiero indiano sotto la direzione di Dasgupta.

Nel 1933 diventa storico delle religioni all'Università di Bucarest, ma la sua carriera viene interrotta dalla guerra mondiale.

Nel 1936 pubblica la sua tesi di laurea sullo yoga e l'origine mistica dell'India (vicino a Otto).

Nel 1940 diventa addetto culturale prima a Londra poi a Lisbona.

Rifiuta di rientrare in Romania, in quanto dominata dal regime comunista. Quindi va a Parigi, dove lavora a contatto col pensiero francese e intraprende la carriera da scrittore e di storico delle religioni.

Come il suo amico Dumézil, coglie l'importanza dello storico delle religioni di ricercare le strutture, i meccanismi del pensiero e degli equilibri costitutivi all'interno della mitologia e dei rituali, dell'ideologia e della teologia.

Come Soderblom, Otto e van der Leeuw, s'interessa del comportamento dell'uomo religioso e finisce per distinguere due tipi di uomo:

L'homo religiosus con il suo universo spirituale. Egli crede a una realtà assoluta: il sacro.

L'uomo areligioso, che rifiuta ogni trascendenza (l'uomo che Otto chiamava "naturale").

Per Eliade, lo storico delle religioni deve volgersi allo studio dei fatti religiosi, per scoprirvi ciò che rivelano.

Pubblica nel 1949 il *"Trattato di storia delle religioni"*, che afferma una nuova ricerca sul sacro, sul simbolismo religioso e sulla coerenza interna del fenomeno religioso.

Eliade si interessa dei popoli privi di scrittura.

Il suo incontro con Jung gli permette il confronto di una serie di scoperte, in particolare quella dell'archetipo e quella del simbolismo religioso.

Eliade constata che l'uomo tende periodicamente a tornare all'archetipo, giungendo così a concluderne che in ciò si situa il segreto dell'esperienza e della continuità delle forme divine.

Lo storico delle religioni deve spiegare il fenomeno paradossale della permanenza delle forme nello svolgersi della storia: mutamento e continuità. Egli tenta di ritrovare il trascendentale nella coscienza umana.

Questa ricerca è una via originale che si accompagna alla teoria di Otto sul coglimento del numinoso da parte dell'uomo.

A contatto con Jung, Eliade penetra ancor di più nel cuore del simbolismo e accetta il fatto che le immagini e i simboli comunichino il loro messaggio anche se l'individuo non ne ha la coscienza.

Eliade fu professore a Chicago dal 1956.

Tenta di dimostrare che i numerosi fenomeni storico-religiosi dell'umanità non sono che le espressioni infinitamente diverse di alcune esperienze religiose fondamentali.

Il metodo integrale nella storia delle religioni

Eliade prende in considerazione la storia delle religioni, disciplina che prima di tutto esige lo studio di molte religioni al fine di rendere possibile, per mezzo del confronto, la comprensione di certe modalità e concezioni e diversi comportamenti e istituzioni.

Tuttavia, bisogna tentare di scoprire e di descrivere le strutture dei fenomeni religiosi al fine di articolare i risultati delle diverse ricerche in una prospettiva generale.

Eliade pretende di innalzare la storia delle religioni a scienza autonoma.

Il campo della scienza delle religioni non si confonde in alcun modo con quelli delle altre discipline. Dunque non bisogna confonderla con l'antropologia, l'etnologia, la sociologia, la psicologia religiosa, ecc.

Lo storico delle religioni ha a che fare con dei fatti storico-religiosi, deve stabilire questi fatti, cercare di comprenderli e renderli intelligibili agli altri.

Allo storico delle religioni Eliade assegna una triplice missione: storica, fenomenologica ed ermeneutica.

1. Approccio storico

Il primo approccio è un approccio storico, in quanto ogni fenomeno religioso è prima di tutto un fenomeno storico. Ogni esperienza religiosa avviene in un contesto storico-culturale bene determinato.

Come Pettazzoni, Eliade insiste sulla storicità di ogni creazione religiosa e sulla necessità di comprendere storicamente ogni pensiero religioso.

Il passo storico è fondamentale per ricostruire la storia delle forme religiose e, per ciascuna di esse cogliere il contesto sociale, economico, culturale e politico in cui si è sviluppata.

I documenti degli storici, orientalisti e etnologi sono indispensabili.

Eliade privilegia due categorie di fonti: le grandi religioni dell'Asia e le tradizioni orali dei popoli privi di scrittura.

Ogni fenomeno religioso deve essere collocato nella storia umana.

Eliade ammira l'opera di Dumézil: che ha dimostrato che solo decifrando il sistema ideologico fondamentale è possibile comprendere correttamente una figura divina particolare, un dato mito o un dato rituale.

2. Approccio fenomenologico

Il secondo approccio è quello fenomenologico. Tutte le esperienze religiose sono riducibili a forme di comportamento religiose. Ogni fenomeno religioso deve essere colto nella sua modalità specifica.

Alle grandi teorie della religione, Eliade rimprovera di avere ridotto la scienza delle religioni a un approccio storico, sociologico, etnologico e psicologico. Queste teorie perdono di vista un dato veramente fondamentale, vale a dire che ogni fatto religioso costituisce un'esperienza sui generis provocata dall'incontro dell'uomo con il sacro. Esse riducono le esperienze religiose a forme di comportamento non religiose. Così Eliade insiste sulla faccia simbolica e spirituale e sullo studio della coerenza interna dei fenomeni religiosi.

Otto ha analizzato le diverse modalità dell'esperienza numinosa e, lavorando sui documenti religiosi, è riuscito a cogliere il contenuto e i caratteri specifici dell'esperienza religiosa. Malgrado tutto, le sue analisi dell'universo religioso restano timide.

Il progresso realizzato da van der Leeuw nello studio delle strutture interne dei fenomeni religiosi, viene rimproverato da Eliade, in quanto egli riconduce la totalità dei fenomeni religiosi a tre strutture fondamentali: dinamismo, animismo e deismo.

Eliade colloca l'approccio fenomenologico in una concezione integrale della storia delle religioni. Si tratta di un tentativo di compressione dell'essenza e delle strutture dei fenomeni religiosi, colti al tempo stesso nel loro condizionamento storico e nell'ottica del comportamento dell'*homo religiosus*.

All'approccio fenomenologico Eliade dà una nuova dimensione, infatti non limita questo approccio alla registrazione delle manifestazioni storiche del comportamento dell'uomo religioso, ma lo orienta nel senso di un approfondimento dei significati e delle articolazioni di questo comportamento. Questo approccio deve tentare di decifrare i fatti religiosi in quanto esperienze dell'uomo nel suo tentativo di trascendere il temporale e di prendere contatto con la realtà ultima.

Per delineare il fenomeno religioso Eliade si serve di una parola: ierofania.

Ogni fenomeno religioso è una ierofania, vale a dire un atto di manifestazione del sacro.

3. Approccio ermeneutico

Ruolo dell'ermeneutica: fare l'esegesi dei fatti, interpretarli e ordinarli in una prospettiva generale.

L'ermeneuta, partendo dai documenti definiti grazie alla ricerca storica e correttamente interpretati dallo studio fenomenologico, procede a un lavoro comparato, per chiarire il messaggio contenuto in questi documenti e per farlo conoscere. Si tratta di decifrare nei

fatti religiosi il loro contenuto transitorio per renderlo intelligibile e accessibile all'uomo di oggi.

Non basta cogliere il significato di un fenomeno religioso in una data cultura e decifrarne il messaggio, bisogna anche studiarne e comprenderne la storia e coglierne il contributo alla cultura del suo insieme.

Agli occhi di Eliade, l'ermeneutica ha un potere trasformativo: emana un messaggio in grado di cambiare il comportamento umano; svelando i significati, crea nuovi valori e mette l'uomo in contatto col mondo spirituale.

Essa dimostra che ogni religione, anche la più elementare, rivela l'essere delle cose sacre.

In definitiva, la storia delle religioni è una ermeneutica totale, poiché è chiamata a decifrare e a chiarire tutti gli incontri dell'uomo con il sacro, della preistoria ai giorni nostri.

L'ermeneutica svela o mette in rilievo dei significati che non si riusciva a cogliere. In questo modo, pone lo storico delle religioni e il suo lettore in contatto con mondi spirituali assai diversi tra loro e anche dal nostro.

Eliade presenta una ermeneutica fondata sul sacro e colta attraverso il linguaggio dei simboli e dei miti.

Ierofania: manifestazione del sacro

Come Durkheim e Otto, Eliade fa del sacro il fondamento della storia delle religioni.

Durkheim identificava il sacro con il *mana* e ne faceva un prodotto della coscienza collettiva, creato dalla società per far passare l'ideale collettivo nella coscienza individuale.

Otto aveva colto tre facce del sacro: il numinoso, il *sanctum* come valore numinoso contrapposto alla profanità e il sacro come categoria a priori dello spirito che mette l'uomo in grado di scoprire il numinoso coglierne il valore e vivere l'approccio del «totalmente altro».

Dalla ricerca di Durkheim, Eliade trattiene la contrapposizione tra sacro e profano.

Sulla scia di Soderblom e Otto, Eliade sottolinea la natura specifica del sacro: il sacro si manifesta sempre come una potenza d'ordine completamente diverso dalle forze naturali.

Con il termine ierofania, Eliade esprime il fatto che qualcosa di sacro si mostra all'uomo; quindi ogni fenomeno religioso è una ierofania.

Poiché tutto ciò attraverso cui il sacro si mostra è ierofania, esiste una fenomenologia del sacro. Questa fenomenologia costituisce un elemento essenziale della storia delle religioni.

L'atto di manifestazione del sacro è sempre lo stesso atto misterioso, infatti l'atto misterioso risiede nel fatto che il sacro si manifesta. Quest'elemento misterioso costituisce la natura *sui generis* di ogni ierofania.

Agli occhi di Eliade, questo fatto è di grande importanza, perché dimostra che nella vita religiosa non c'è interruzione: l'esperienza religiosa ha la stessa specificità nello spazio e nel tempo.

La manifestazione del sacro avviene attraverso qualcosa di diverso da esso (può apparire in oggetti, miti, simboli, ecc.), per questo il sacro non si manifesta mai allo stato puro.

Così, accanto all'omogeneità di natura le ierofanie presentano una eterogeneità di forme alquanto sconcertante: riti, miti, forme divine, oggetti, uomini, animali, luoghi, piante, ecc. Ognuna di queste categorie ha la propria morfologia che rivela al tempo stesso una modalità del sacro e una situazione particolare dell'uomo in rapporto del sacro.

Il sacro si manifesta per mezzo di oggetti o di esseri che divengono tutt'altro senza però cessare di partecipare al loro ambiente naturale: es. un albero sacro resta pur sempre un albero anche se ha un significato diverso o l'uomo sacro, come uno sciamano o un sacerdote, resta sempre un uomo.

Tuttavia agli occhi dell'*homo religiosus* la realtà dell'essere del sacerdote o dello sciamano si è trasmutata al contatto con un'altra realtà, con un «tutt'altro», con una realtà trascendente. L'essere sacro o l'oggetto sacro ha ricevuto una energia di natura diversa dalla sua energia naturale.

La ierofania è il fenomeno religioso percepito dall'uomo religioso: il fenomeno è inscindibile dall'esperienza dell'uomo.

Ierofania, uomo religioso e modo specifico d'esistere non possono essere scissi.

In ogni ierofania intervengono tre elementi:

L'oggetto naturale

L'oggetto o l'essere per mezzo del quale il sacro si manifesta si colloca nel suo contesto normale (l'albero sacro resta un albero)

La realtà invisibile

La designa con una serie di denominazioni. Lo spazio sacro che si apre su una trascendenza Eliade lo chiama mondo di lassù, cielo, mondo degli dei, mondo trascendentale o mondo sovraterreno. Nel contesto del tempo sacro, la realtà ultima è designata dalle espressioni tempo mitico primordiale, tempo sacro omologo all'eternità, tempo originale. Questa realtà, il «tutt'altro» è una realtà assoluta, il sacro, che trascende questo mondo. Il sacro è dunque la realtà suprema, l'Essere Supremo, Dio. Eliade chiama la realtà invisibile: il sacro.

L'oggetto mediatore rivestito di sacralità

In quest'oggetto o in quest'essere s'incarna il «tutt'altro». *Mysterium tremendum*: sacro limitato. Il sacro viene inteso come realtà manifestata e contenuto rivelato dall'oggetto o dall'essere mediatore per mezzo del quale esso si manifesta e si limita incarnandosi. L'elemento mediatore è costituito nella sua dimensione sacrale. Rivestendo di sacralità un essere o un oggetto, l'irruzione del divino lo costituisce mediatore. È sul piano di questo elemento mediatore di ogni ierofania che gli approcci fenomenologico ed ermeneutico hanno tutta la loro importanza. Il ruolo del fenomenologico consiste nel cogliere l'elemento mediatore in quanto manifestazione del sacro, e nell'individuare il significato in quanto fenomeno religioso.

Al fine di illustrare in maniera chiara il ruolo dell'elemento mediatore di una ierofania, Eliade ha a lungo studiato il ruolo dello spazio sacro nell'esperienza religiosa dell'uomo. Egli considera l'esperienza della scoperta di uno spazio sacro come un'esperienza religiosa primaria anteriore a ogni riflessione sul mondo.

Nella sua ricerca, Lévy-Bruhl aveva già sottolineato l'importanza dello spazio sacro come mezzo di partecipazione al mondo soprannaturale. Eliade constata che l'interruzione del sacro separa un territorio dall'ambiente cosmico circostante. Questo spazio sacro si apre verso l'alto e, grazie a una interruzione simbolica di livello, permette di entrare in contatto col mondo trascendentale.

Il santuario diviene luogo di scambio tra l'uomo e Dio, la città santa diviene *axis mundi* (come Gerusalemme).

Natura del sacro

Teologo → orienta la sua riflessione sul divino, sulla natura divina, su Dio, basandosi sui dati della religione ebraica, cristiana e musulmana.

Storico delle religioni → prende in considerazione il maggior numero possibile di ierofanie, ne esamina la struttura e la morfologia al fine di coglierne le modalità del sacro e di individuarne i contenuti. Non cerca di studiare il sacro come realtà suprema che si rivela da sé, ma lo coglie sotto l'aspetto della sua manifestazione, vale a dire il sacro

manifestato e limitato dall'atto stesso della sua manifestazione. Tenta di comprendere il sacro nel contesto delle ierofanie soggetti ai limiti della spazialità e della temporalità.

Agli occhi del fenomenologo, il sacro si presenta come una potenza. L'elemento numinoso non viene compreso in un contesto di linguaggio (come per il teologo), ma in una manifestazione di potenza, forza ed efficacia.

Qui si pone la questione del *mana*.

È la constatazione generale che ogni ierofania è una cratofania – vale a dire una manifestazione di potenza – che si trova all'origine dell'importanza attribuita al *mana*.

Per la Scuola durkheimiana, il *mana* spiega la natura del sacro: una forza impersonale, misteriosa e molto attiva, che dà efficacia e dinamismo.

Soderblom ha annesso grande importanza all'efficacia del *mana*. Otto ha considerato questa potenza come essenziale.

Eliade insiste sulla nozione del «altro» e respinge l'interpretazione del *mana* come forza impersonale. Egli constata che diversi etnologi hanno interpretato il *mana* non come una forza impersonale, ma come una potenza in rapporto diretto con la vita. Perciò, Eliade ritiene che il problema del *mana* personale o impersonale è mal posto. Inoltre, la nozione di *mana* non è universale nel mondo delle religioni arcaiche, anzi il concetto è addirittura ignorato in una serie di isole melanesiane. Eliade ne conclude che la ricerca recente ci impone una grande prudenza in materia di *mana*, ma conferma la conclusione di tutti gli storici delle religioni: il sacro si manifesta come una forza e una potenza che significano realtà, perennità ed efficacia.

Il sacro si manifesta sotto modalità diverse situate a livelli diversi: mitologie, rituali, cosmologie, simboli, miti, figure divine. Questa potenza non è dello stesso livello quando si tratta di simboli e quando si tratta del potere attribuito a degli esseri divini, agli Esseri Supremi.

Il sacro si manifesta come una potenza d'ordine diverso dall'ordine naturale, perciò bisogna determinare la natura di questa potenza sacrale. A questo fine, Eliade esamina diverse ierofanie così come si presentano nella visione dell'*homo religiosus*.

Eliade pone il problema del sacro e della sua potenza a livelli diversi, e in particolare al suo livello più elevato: quello del cielo e degli dei uranici (= divinità del cielo). Egli constata che numerose popolazioni primitive credono che gli dei abbiano creato il mondo con il loro pensiero. Il dio celeste possiede l'intelligenza, la sapienza e la saggezza, egli vede tutto e sa tutto, questa sapienza d'ordine soprannaturale è in sé stessa una forza.

Eliade affronta il problema dell'Essere Supremo dei primitivi, sprovvisto di culto e considerato come un dio lontano. Questi Esseri hanno una grande importanza nella

storia delle religioni. Schmidt dedicò una notevole ricerca sull'argomento, e arrivò alla conclusione che ogni Essere Supremo costituisce il rappresentante di un monoteismo arcaico. Pettazzoni contrappone con la sua tesi della personificazione della volta celeste fondata sui numerosi aspetti che pongono gli Esseri Supremi dei primitivi in rapporto con il cielo. Eliade respinge le loro teorie, rimprovera a Schmidt di vedere l'Essere Supremo come un prodotto del pensiero logico-causale, ciò che rappresenta una concezione occidentale del monoteismo. Della teoria di Pettazzoni prende in considerazione l'importanza della volta celeste, Eliade gli obietta però di limitare l'Essere Supremo a una ierofania uranica. Partendo da questa ierofania uranica, Eliade insiste sul simbolismo uranico della trascendenza. Questo simbolismo costituisce un dato immediato della coscienza, ciò che equivale a una rivelazione. In questo dato primordiale della ierofania della trascendenza, l'*homo religiosus* arcaico scopre l'Essere Supremo, creatore, buono, eterno, fondatore d'istituzioni e custode di norme. Dunque, è nell'analisi della concezione simbolica e del pensiero mitico dell'uomo arcaico che Eliade scopre, grazie a un approccio fenomenologico ed ermeneutico, l'Essere Supremo, personaggio primordiale e creatore.

Per Eliade, la ierofania del cielo fa scoprire all'*homo religiosus* la trascendenza, la forza e l'immutabilità. È nella ierofania primordiale del cielo che l'uomo ha colto il sacro come una trascendenza. Ierofania e simbolo sono inscindibili.

Questi Esseri Supremi perdono progressivamente la loro attualità religiosa, e divengono dei *dii otiosi* (= inattivo) ai quali si sostituiscono altre figure divine, dei subordinati che si occupano delle loro creature. Questi dei sono dei solari, dee-madri, antenati mitici. Nell'area indo-mediterranea, il dio uranico cede il posto a degli dei atmosferici e fecondatori. Queste nuove divinità sono forti e potenti.

Nelle grandi religioni, gli dei celesti si presentano come dei sovrani (es. Zeus in Grecia, Giove a Roma): la caratteristica fondamentale di essi è proprio la sovranità. In queste religioni la potenza non viene più manifestata nel contesto della sacralità della vita, ma è la stessa sovranità divina la fonte della potenza sacra.

Eliade scopre la potenza sacra nelle religioni dell'India: nel saktismo, nel tantrismo e nei culti della Grande Dea. La Sakti è una forza universale che crea il mondo in permanenza. Personificata nella Grande Dea del tantrismo, questa forza appare come una recrudescenza dei culti pre-ariani e dei culti neolitici della *Magna Mater* (= grande madre). Questa potenza si ritrova nel *tapas*, che è il fuoco dell'asceti, infatti riscaldandosi il dio cosmico trova la forza necessaria alla creazione del cosmo.

Eliade ha dimostrato che il sacro si rivela all'uomo religioso come una potenza trascendente che ha la sua fonte in Dio: Essere Supremo, dei cosmici, dei della fecondità, ecc. il sacro si manifesta come una potenza che è la realtà per eccellenza.

Funzione del sacro

L'oggetto o l'essere rivestito della dimensione sacrale grazie alla manifestazione del sacro costituisce per l'uomo religioso il mezzo per entrare in comunicazione con la potenza soprannaturale. È sul piano della mediazione che si trova il mistero: il sacro in quanto realtà trascendente si manifesta e, manifestandosi, si limita. Esso comunica la propria forza, riveste di sacralità un essere o un oggetto, ciò che permette all'uomo di entrare in contatto con la realtà trascendente. È dunque il sacro nella sua dimensione mediatrice all'interno di una ierofania a dare all'uomo religioso la possibilità di entrare in relazione con la fonte del sacro, con il sacro nella sua dimensione assoluta, con la trascendenza, con Dio nelle grandi religioni. La vita religiosa dell'uomo si situa in un contesto dove solo l'esperienza mediata del soprannaturale è possibile. Eliade ha studiato questa funzione di mediazione del sacro sotto tre aspetti: simbolo, mito e rito.

1. Il simbolo

Il simbolo consiste in un essere, una forma divina, un oggetto, un mito, un rito che nel contesto di una ierofania rivelano all'uomo religioso la coscienza e la conoscenza delle dimensioni sociali, e così lo portano a realizzare la sua solidarietà con il sacro.

Eliade ritiene che la ricerca di Lévy-Bruhl sul simbolismo delle culture arcaiche abbia permesso di comprendere meglio una serie di situazioni religiose dell'uomo primitivo. Tuttavia, non è d'accordo con lui nel considerare la funzione simbolica una semplice funzione di partecipazione.

Per Eliade, il simbolo trova posto nella dialettica del sacro: esso è suscettibile di rivelare una prospettiva in cui delle verità eterogenee si lasciano articolare in un insieme.

Sulla base di tre livelli della simbologia del sacro – teofania uranica, Esseri Supremi celesti, divinità dinamiche di sostituzione – egli studia la funzione simbolica d'una serie di ierofanie: culti solari, mistica lunare, simbolismo acquatico, pietre sacre, simboli della fecondità e del rinnovamento, spazio e tempi sacri.

Il simbolismo religioso, colto nell'esistenza e nella vita dell'*homo religiosus*, ha una sua funzione di rivelazione. Attraverso il simbolo, il mondo parla e rivela delle modalità del reale che per sé stesse non sono visibili. Il simbolo è il linguaggio della ierofania, poiché ci permette di entrare in contatto con il sacro, i simboli religiosi che toccano le strutture della vita rivelano una vita che trascende la dimensione naturale ed umana. Così, i simboli apportano un nuovo significato all'esistenza umana.

I simboli religiosi sono espressioni del sacro che non ne danno una conoscenza razionale ma permettono di coglierlo direttamente. Il pensiero simbolico precede il linguaggio, esso appartiene alla sostanza della vita religiosa.

2. Il mito

Eliade indaga dapprima i miti viventi, le mitologie dei popoli privi di scrittura e constata che il mito è legato al comportamento dell'uomo religioso. In seguito, indaga le mitologie dei popoli che hanno svolto un grande ruolo storico: Grecia e Egitto. Quest'analisi gli mostra che queste mitologie sono state disarticolate e reinterpretate. L'approccio fenomenologico pone in luce il significato del mito.

Il mito è una storia vera, sacra ed esemplare, che ha un senso specifico e comporta una ripetizione, ciò che dà luogo a una tradizione.

Agli uomini il mito fornisce modelli di comportamento, esso è all'origine di un comportamento umano e dà all'esistenza il suo vero senso. L'esperienza del mito è un'esperienza del sacro, poiché mette l'uomo religioso in contatto con il mondo soprannaturale.

I miti d'origine raccontano e giustificano una situazione nuova: miti genealogici, miti di guarigione e d'origine dei medicinali e miti delle terapie primitive.

I miti di rinnovamento mostrano una *renovatio mundi*: sono i miti di intronizzazione del re, miti del nuovo anno, miti delle stagioni, miti illustrati dalle pitture rupestri e miti dell'eterno ritorno.

I miti escatologici narrano un cataclisma del passato come un diluvio, un crollo di montagne o un terremoto, e su questo canovaccio di distruzione edificano le strutture d'un mondo nuovo.

La scala dei valori di tutti i miti è fissata per mezzo del mito cosmologico, il cui tema centrale è l'origine paradisiaca. Questi miti cosmologici costituiscono la storia santa dei popoli, una storia coerente che rivela il dramma della creazione del mondo e dell'uomo ed esprimono i principi che regolano al tempo stesso il processo cosmico e l'esistenza umana. Il mito cosmologico mostra ciò che viene chiamato da Eliade "totalità primordiale".

Il fenomenologo cede il posto all'ermeneuta, che cerca di decrittare il mito al fine di estrarne il messaggio. Il mito cosmologico contiene un messaggio molto denso, il sacro è presente a ogni passo. Infatti, questo mito racconta una storia sacra, un avvenimento primordiale, quello di una creazione, ma rivela anche il mistero sacro dell'attività creatrice degli Esseri divini, inoltre mostra l'irruzione del sacro nel mondo e come questa irruzione del sacro fonda il mondo. Partendo da questa creazione, il mito fissa dei modelli che l'uomo dovrà riprodurre nella sua vita. Il mito cosmologico rivela una storia sacra che deve essere esemplificativa e normativa poiché, attraverso la riattualizzazione ininterrotta dei gesti divini esemplari, l'uomo è incaricato di mantenere il mondo sacro.

L'analisi di Eliade ha messo in luce che: il comportamento mitico non è un comportamento puerile, al contrario questo comportamento trova posto nelle relazioni che l'uomo stabilisce con il sacro. Esso è un modo d'essere nel mondo, che sfocia nell'imitazione di un modello trans-umano, nella ripetizione di una sceneggiatura esemplare e sulla interruzione del tempo profano. I miti hanno la funzione di destare e mantenere la coscienza di un mondo diverso dal mondo profano, il mondo divino. In questa esperienza del sacro, l'uomo ridiviene contemporaneo dell'avvenimento primordiale.

Attraverso lo studio dell'archetipo e del simbolismo, Eliade mostra il legame dell'azione umana con un atto iniziale, con un archetipo che le conferisce la sua efficacia. Se conosce il codice del mito l'uomo ridiviene contemporaneo dell'avvenimento primordiale. Per lui, il mondo si fa trasparente e l'azione umana è un'esperienza del sacro.

Eliade ha posto l'accento sul mito come linguaggio simbolico del sacro. Il mito ha una funzione d'istaurazione, poiché stabilisce un rapporto fra tempo attuale e tempo primordiale, e insegna come il comportamento attuale debba riattualizzare l'avvenimento primordiale.

Eliade ha dimostrato che, contrariamente al mito, la storia biblica leghe la salvezza a un Dio personale, i cui interventi successivi procurano la salvezza.

Eliade rifiuta le teorie di Freud e Jung che riconducono il mito a un processo dell'inconscio, in quanto ritiene che il mito è un fenomeno universale che fonda una struttura del reale, rivela l'esistenza e l'attività di esseri soprannaturali e diviene regolatore del comportamento umano.

Eliade va anche contro Bultmann che ha visto nell'orizzonte spirituale del cristianesimo primitivo il prolungamento dell'orizzonte delle società arcaiche dominato dal mito. Agli occhi di Eliade, la specificità del cristianesimo risiede nella fede cristiana vissuta come esperienza religiosa sui generis e nella valorizzazione della storia come manifestazione diretta e irreversibile di Dio nel mondo. Per il cristiano, Gesù Cristo non è una persona mitica, ma una persona storica. Tra il mondo cristiano e quello arcaico c'è una differenza radicale su tre piani: il piano della vita del Cristo, il piano della sua dottrina, il piano della realizzazione dell'uomo nella storia. L'aspetto mitico non esiste sul piano delle dottrine, ma si ritrova sul piano del comportamento del cristiano in quanto *homo religiosus*. Ogni comportamento mitico è segnato dall'imitazione di un archetipo, dalla ripetizione di una sceneggiatura esemplare e dall'interruzione del tempo profano, questi tre elementi si ritrovano nel comportamento cristiano. In effetti, l'esperienza religiosa dell'*homo religiosus* si fonda sull'imitazione di Cristo che, nella celebrazione liturgica, diviene modello esemplare grazie alla ripetizione della sua vita, della sua morte e della sua risurrezione. Così, il tempo liturgico opera un'interruzione nel tempo profano. Permettendo al cristiano di riattualizzare un mistero, lo introduce nel tempo sacro.

Secondo Eliade, l'errore di Bultmann è di avere situato il problema della demitizzazione sul piano delle dottrine, quando si trova sul piano dei comportamenti.

3. Il rito

Ricordiamo che nel mito esiste un legame con un archetipo che conferisce potenza ed efficacia all'azione umana. Eliade ha raccolto una grande documentazione sugli archetipi celesti dei territori, dei templi, delle città e sul simbolismo architettonico del Centro. Questi documenti ci mostrano che, per l'uomo arcaico, la realtà è in funzione dell'imitazione di un archetipo celeste (es. il tempio di Gerusalemme è costruito su una pianta celeste). C'è anche una relazione tra l'archetipo e il cosmo. Così, ogni paese occupato va prima trasformato. L'uomo se costruisce un tempio, è con un rituale di consacrazione che gli conferisce forza ed efficacia ponendolo in perfetta armonia con l'archetipo, se occupa un territorio gli conferisce valore e forma perché possa abitarvi, questo è il ruolo del rituale. Il rito dà valore di realtà a questo tempo e a questo territorio. L'effetto del rituale è di conferire una dimensione di realtà. In definitiva, ogni rituale ha un modello divino, un archetipo.

Eliade ha dedicato diverse indagini ai riti d'iniziazione che fanno passare l'uomo dalla sua condizione profana a un'esistenza nuova segnata dal sacro. L'iniziazione consiste in un insieme di riti e di insegnamenti orali che persegue la modifica radicale dello statuto religioso e sociale del soggetto da iniziare. Tutte le società premoderne praticano l'iniziazione, si tratta di introdurre l'adolescente nella comunità e di rivelargli i valori spirituali dell'esistenza. Con un insegnamento appropriato si fa conoscere al novizio la storia santa del mondo e della società, e l'origine delle istituzioni e dei comportamenti. Attraverso una serie di riti, il neofita prende contatto con il sacro. La cerimonia centrale simbolizza la morte seguita dall'accesso a una nuova vita, è il passaggio dal profano al sacro. La morte rituale significa la fine dell'infanzia, dell'ignoranza e della condizione profana. In questi rituali il ruolo dell'Essere è molto importante.

Un secondo tipo di iniziazione è l'iniziazione individuale di colui che accede a uno stato di vita speciale all'interno della comunità: iniziazione militare, iniziazione nelle religioni mistiche, iniziazione del sacerdote nelle diverse religioni, ...Questi avranno un rapporto permanente e intenso con il sacro. Eliade, in questo campo, ha dedicato uno studio notevole allo sciamanismo, fenomeno per eccellenza del mondo siberiano e centro-asiatico. Grazie alle tecniche dell'estasi lo sciamano viaggia nel mondo soprannaturale, gode di una luce spirituale straordinaria e accede a una zona del sacro inaccessibile agli altri membri della comunità.

Nello studio sull'iniziazione cristiana, Eliade respinge le teorie di inizio '900, teorie che pretendono di spiegare le origini del cristianesimo con una influenza dei misteri greci e orientali. Egli afferma che l'influenza ha operato in senso inverso: la grande diffusione dei culti misterici nei primi secoli della nostra era sarebbe dovuta in parte alla

reinterpretazione degli antichi riti alla luce dei nuovi valori religiosi apportati al cristianesimo.

Per mezzo dei simboli, dei miti e dei riti, nel contesto della sua manifestazione ierofanica, il sacro esercita la sua funzione di mediazione. Così, da all'uomo religioso la possibilità di entrare in contatto con la fonte e la totalità del sacro, vale a dire con il sacro in quanto realtà trascendentale, chiamata "dei" nelle religioni politeistiche e "dio" nelle religioni monoteiste. Questo contatto avviene grazie alla decifrazione delle ierofanie che realizza l'*homo religiosus*. Questa decifrazione e questo contatto hanno una ripercussione diretta sull'esistenza umana.

CONCLUSIONI

Gli approcci degli storici delle religioni nei confronti del sacro li possiamo classificare secondo tre grandi prospettive: sociologica, fenomenologica ed ermeneutica.

Metodo Sociologico

Le teorie sociologiche ed etnologiche hanno in comune diversi aspetti.

Durkheim e la sua Scuola:

- Cerca l'origine del sacro nella società senza far riferimento a una realtà trascendente e soprannaturale.
- Punto di partenza: società primitiva o arcaica, luogo di nascita del sacro e della religione.
- Elemento fondatore del sacro: all'interno della vita sociale
- Come per Mauss e Hubert, questo elemento è il *mana*, una forza sui generis immateriale e impersonale, una sorta di ipostasi del clan.
- Sacro prodotto della coscienza collettiva.
- Religione: sistema di nozioni per mezzo delle quali gli individui si rappresentano la società di cui sono membri, ed è anche un sistema di messa in azione delle forze sociali attraverso il culto.
- Culto permette di realizzare l'esperienza sociale della salvezza.

Laura Levi Makarius:

- Origine del *mana* nella violazione dei *tabù*.

Rene Girard:

- Sacro e violenza sono un tutt'uno.
- Il mana è la vittima emissaria che nella violenza rituale fonda il gruppo.
- Sacro: mezzo per cui la società organizza la sua vita e realizza il suo ideale.

- Elementi della ricerca sociologica presi in considerazione dagli storici delle religioni:
- Sacro si manifesta come una forza.
- Distinzione netta tra sacro e profano.

Metodo Fenomenologico

Cerca di cogliere e comprendere il fenomeno religioso nel contesto essenziale dell'uomo religioso.

Rudolf Otto:

- Sentimento di creatura in presenza del *mysterium tremendum e fascinans*.
- Prima faccia del sacro: numinoso, essenza numinosa, il «tutt'altro».
- Seconda faccia del sacro: *sanctum*, valore numinoso, in presenza del quale il profano appare come un non-valore e il peccato come un antivalore.
- Religione: rapporto dell'uomo con il sacro, numinoso e valore numinoso.
- La scoperta di queste due facce del sacro è possibile grazie all'esistenza, nella ragion pura, di una disposizione originaria dello spirito stesso, e che si trova all'origine della rivelazione interiore dell'uomo: terza faccia: sacro come categoria *a priori*.
- Religione personale: disposizione dello spirito a cogliere il numinoso, a interpretarlo, a valutarlo, l'uomo diviene beneficiario di una rivelazione interiore, ineffabile, mistica, che gli permette di accostarsi al «tutt'altro».
- Manifestazione del sacro nella storia riconosciuta da lettori del sacro che possiedono la facoltà della divinazione: da una parte profeti, geni religiosi, fondatori delle grandi religioni, dall'altra da Gesù Cristo che manifesta il regno di Dio.

Van der Leeuw:

- S'interessa più al comportamento che ai sentimenti.
- Riduce il contesto storico delle religioni all'essenza della religione che consiste in un contatto dinamico con il sacro.

Metodo Storico, Fenomenologico ed Ermeneutico

Mircea Eliade:

- Missione storia delle religioni: studio dell'uomo religioso in quanto uomo totale.

- Insiste sulla necessità, per lo storico delle religioni, di utilizzare, integrare e articolare i risultati ottenuti grazie a questi diversi metodi d'approccio al fenomeno religioso.
- Opera nel campo delle ierofanie.
- L'uomo religioso scopre il sacro come una realtà assoluta che trascende il mondo, ma che vi si manifesta.
- L'*homo religiosus* delle civiltà arcaiche e dei popoli privi di scrittura è quello delle grandi religioni, in grado di scoprire il sacro.
- Il simbolo comunica il messaggio del sacro all'uomo.
- Ogni ierofania è un fenomeno religioso complesso nel quale si ritrovano l'essere o l'oggetto naturale, il «tutt'altro» che si manifesta per mezzo di quest'essere o di questo oggetto e manifestandosi gli conferisce una dimensione sacrale che permette di adempiere una funzione di mediazione.
- Sacro come potenza d'ordine ontologico.
- Per il cristiano la ierofania suprema è: l'incarnazione di Dio in Gesù.
- Ierofania permette all'uomo di prendere contatto col sacro.
- Eliade ha studiato la funzione del mito, rito e simbolo.
- Storia delle religioni è costituita da un accumulo di ierofanie di cui deve individuare il significato grazie all'approccio fenomenologico.