

Per favore, datemi senso. "La sacra volta" di Berger

di Ferruccio Andolfi

Caos significa «paratro»: l'edificazione di un cosmo sacro serve appunto a scongiurare il terrore di essere ingoiati dal caos — o di cadere nell'anomia. Il bisogno di significato può essere persino più forte del bisogno di felicità. E da principio sembra che gli uomini non avessero altra via di sfuggire al rischio della solitudine e della mancanza di senso che quella di arrendersi a potenze misteriose e a loro volta terribili. A prezzo anche dell'annientamento.

Sulla base di questa idea del sacro, che risale a R. Otto e a M. Eliade, *The Sacred Canopy* di Peter L. Berger (1967), che esce ora in edizione italiana da Sugarco, connette la religione alla «costruzione sociale della realtà». Ogni società è impegnata a imprimere un ordine (*nomos*) agli eventi, e la cosmizzazione religiosa rappresenta il tentativo più radicale di questo genere. L'intero universo viene concepito come unamaramente significativo. Ma la realtà sociale non si conserva senza legittimazioni teoriche. La religione interviene anche a garantire la conservazione del mondo. Storicamente è stata il più diffuso ed efficace mezzo di legittimazione.

Realtà ultime

e ordine sociale

Ha messo in relazione le precarie costruzioni delle società empiriche con la realtà ultima, occultando il carattere costruito dell'ordine istituzionale. Grazie alla legittimazione religiosa gli individui sono stati conciliati, in modo più profondo e stabile, con i ruoli assegnati socialmente e da loro stessi interiorizzati. Anche le esperienze più traumatiche, e l'inevitabile confronto con la morte, sono stati reintegrati in un universo dotato di senso.

La religione ha fornito in particolare una spiegazione del male e della sofferenza, una «teodicea». Ogni ordine sociale implica in verità già un trascendimento dell'individualità e quindi la necessità di fornire una giustificazione più o meno razionale anche agli aspetti più discrepananti e dolorosi della vita dell'uomo. Alla base dei vari tipi di teodicea Berger riscontra però un atteggiamento di fondo, del tutto irrazionale, di «resa masochistica» del sé al potere normativo della società. L'esperienza religiosa intensifica l'annullamento sottraendo l'altro, a cui è rivolta la resa, alla verifica empirica.

Il problema della teodicea si acuitizza quando, con la religione biblica, l'altro viene definito come un Dio onnipotente e totalmente giusto. A misura che viene esaltata la trascendenza di Dio, si rafforza la sottomissione masochistica al totalmente altro. Giobbe, che retrocede dall'accusa rivolta contro Dio alla confessione della propria indegnità, esemplifica bene questo spostamento di accento dall'attività di Dio

alla colpevolezza dell'uomo. Berger sottolinea le conseguenze progressive di questo passaggio dalla teodicea («come ha potuto Dio permettere questo?») all'antropodicea («come ha potuto l'uomo agire in questo modo?»). Con quest'ultimo interrogativo s'inaugura un'epoca potenzialmente rivoluzionaria. La storia e le azioni umane diventano i mezzi con cui si cerca la *normazione* della sofferenza e del male. L'insistenza sul motivo della «giustificazione» impedisce però a Berger di cogliere come aspetto centrale, nel superamento umanistico della teologia, l'appropriazione da parte dell'uomo della potenza «divina» esauditrice di desideri prima che della responsabilità morale. Una definizione più soddisfacente di quel passaggio supporrebbe una diversa interpretazione della ricerca di senso come momento interno a una più fondamentale ricerca di felicità. Resta inoltre fuori dal suo sguardo la contraddizione, indicata da Freud, per cui il senso di colpa, ch'è dapprima fattore di incivilimento, si traduce, intensificandosi, in un «disagio della civiltà».

Se la religione ha potuto rappresentare un efficace baluardo contro l'anomia, ciò è dipeso dal suo potere «alienante» di trasformare i prodotti umani in fatti sovrumani. Il concetto marxiano di alienazione viene rivisitato. Un'estraneazione fondamentale è insita nella socialità dell'uomo. La parte della coscienza modellata dalla socializzazione (il sé sociale) tende a imporsi alla restante parte della coscienza. Ma questa estraneazione antropologicamente necessaria si irrige nella forma dell'alienazione quando l'individuo dimentica che il mondo è e continua a essere da lui coprodotto. Riportata dentro questi processi primari di protezione dall'anomia l'alienazione non appare più, come in Marx, un tardivo sviluppo della coscienza.

Ancora di origine marxiana è l'idea della religione come *falsa coscienza*. La mistificazione religiosa agirebbe in particolare nella interiorizzazione dei ruoli. Presentata come qualcosa di sacro, l'identità attribuita socialmente risulta «alienata». Sulla base dell'identificazione con un ruolo l'individuo giunge a negare ogni possibilità di scelta alternativa. Il marito fedele non riesce più neppure a concepirsi come potenziale adultero.

L'alienazione mette a nudo il carattere paradossale della religione. E' il prezzo pagato dalla coscienza religiosa nella ricerca di un universo unamaramente significativo. Se l'umanità si è dimostrata disposta a pagare un tale prezzo, ciò attesta secondo Berger «l'urgenza e l'intensità pressante della ricerca umana di significato».

Tuttavia la ridefinizione dei significati, e in ultima analisi dello stesso bisogno di significato, è inevitabile. Negli oderni universi sociali pluralistici, in cui si fronteggiano diverse visioni del mondo, religio-

colarizzazione sempre più accelerata. La secolarizzazione ha ricevuto una legittimazione nella teologia protestante contemporanea, ma per Berger (come già per Weber) risale alla Riforma, e più in là, alla trascendentalizzazione di Dio che si compie nell'Antico Testamento. Se tra un Dio radicalmente trascendente e un mondo umano radicalmente immanente resta aperto solo il canale della «parola di Dio», basta che questa perda plausibilità per avere una realtà empirica in cui, di fatto, «Dio è morto». I ritorni neofortodossi, alla Barth, non sono che incidenti, in un percorso sostanzialmente irreversibile benché non lineare, dovuti all'angoscia di fronte a eventi sociali particolarmente traumatici.

Deturbinati sviluppi religiosi sembrano così capaci di preparare le stesse prospettive dealienanti del mondo degli dei dimostra in questa sua capacità di generare cambiamento sociale la sua relativa autonomia dal mondo istituzionale dato. Ciò non permette di screditare la religione come semplice oppio del popolo. Essa può ritirare lo status di sanità dalle istituzioni. Tuttavia la secolarizzazione non può spingersi oltre un certo limite, se vuole conservare una valenza religiosa. Le teologie della morte di Dio, per quanto sintomatiche, non ammettono sviluppi sul loro stesso terreno.

La mente

senza dimora

Berger come «scienziato sociale» non esprime auspici. Ci invita a considerare con mente fredda la situazione che un secolo fa Nietzsche, nel suo appassionato moralismo, definiva tragica. «La tragedia», scriveva — è che non si può credere a quei dogmi della religione e della metafisica, incompatibili con il metodo della verità; e d'altra parte si è divenuti attraverso l'evoluzione dell'umanità così delicati e sofferenti da aver bisogno di mezzi di salute e di consolazione della più alta specie».

Egli esortava comunque, in nome della verità, ad abbandonare le sicurezze non più sostenibili e a valorizzare ciò che è personale. Per la *homeless mind* dell'individuo moderno, la «mente senza dimora» descritta da Berger, la scelta «individualista» tra i vari tipi di definizione della realtà, ovvero tra un certo numero di identità disponibili, è divenuta abituale, meno eroica, imposta dalla stessa complessità sociale. In alcune situazioni è anzi difficile stabilire se per l'individuo ritorni più *tremendum* il rischio dell'anomia o il contatto con la realtà onnivolgente del sacro, comunque trasfigurato.