

## Secolarizzazione

*Secolarizzazione* è stato il termine più usato per indicare, in cifra sintetica, la condizione della religione nella modernità, assumendo però subito una molteplicità di significati. Nato in ambito giuridico per indicare originariamente il passaggio di beni ecclesiastici in proprietà dei laici (alla fine della guerra dei Trent'anni, all'epoca della pace di Westfalia, 1648), il termine ha acquisito ben presto valenze contraddittorie, soprattutto in stagioni di espropriazioni sistematiche dei beni della Chiesa realizzata dal potere civile. Significò per la Chiesa un insieme di atti sostanzialmente illegittimi che erano salutati, da parte avversa, come un'indicazione di progresso. Si riteneva infatti che in tal modo fossero tolti privilegi ingiusti e si restituisse ai rappresentanti politici del popolo cristiano la facoltà di disporre di beni dei quali era stato ingiustamente privato.

Il concetto venne poi applicato nell'Ottocento a processi appartenenti all'ambito della cultura, suscitando valutazioni altrettanto divaricate. Da una parte con secolarizzazione si è indicato il progetto di fondare una morale profana, capace di vera integrazione sociale, perché indipendente da riferimenti religiosi, riformando a questo scopo il livello politico-istituzionale, attraverso la separazione di Chiesa e Stato. Con il medesimo termine, si è messo sotto il segno del negativo una civiltà che si voleva emancipare dai segni e dai significati religiosi. La catastrofe della prima guerra mondiale, le rivoluzioni e le crisi economiche erano pertanto viste come esito inevitabile di una cultura approdata a sponde nichilistiche. Nel secondo dopoguerra del secolo scorso si è cercato di uscire dalla contrapposizione: alcuni teologi hanno salutato la secolarizzazione (la 'mondanità del mondo') come una possibilità offerta ad una nuova interpretazione del cristianesimo. A partire dalle *Lettere dal carcere* di Dietrich Bonhoeffer, il teologo luterano impiccato nel campo di sterminio di Flossenbürg, il mondo moderno secolarizzato è stato considerato atto a dischiudere la possibilità di vivere la vera fede cristiana, senza più nostalgie per un passato placcato religiosamente.

Ma è nell'ambito delle scienze sociali che il termine secolarizzazione si è trasformata in una complessa teoria ritenuta in grado di spiegare i mutamenti in atto nel campo religioso, almeno sino agli inizi degli anni Ottanta del secolo scorso, quando gradualmente è diventata un *leit motiv* l'affermazione secondo cui bisogna andare oltre la secolarizzazione, con la conseguente *ri-trattazione* dell'effettiva condizione della religione nella società contemporanea. Anche coloro che hanno elaborato la teoria della secolarizzazione (che ha avuto diverse versioni) hanno dovuto fare i conti con nuovi dati che imponevano una correzione e una svolta. A sostenere la tesi originaria della teoria della secolarizzazione che metteva in stretta correlazione modernizzazione e secolarizzazione sono rimasti pochi.

## 1-Max Weber e il disincanto del mondo

All'origine del termine *secolarizzazione* nell'accezione in uso nelle scienze sociali contemporanee sta Max Weber, che *apparentemente* l'ha svuotato dei giudizi di valore di cui era carico in precedenza, impiegandolo in maniera *avalutativa*, come categoria scientifica meramente operativa. L'uso dell'avverbio *apparentemente* non è casuale perché la neutralità di Weber è il risultato di una decisione, scaturita a sua volta dalla convinzione che la razionalità funzionale affermatasi nella civiltà europea sia un *destino*, un fenomeno destinato a durare per lungo tempo. Pertanto l'astensione da ogni giudizio scaturisce dalla volontà di stare all'esito maturo di questo processo, a quella razionalità calcolante della civiltà moderna, sulla quale incombe sempre il rischio «della tirannia dei valori e dei giudizi»<sup>1</sup>.

Weber analizza perciò i processi in cui le varie realtà si emancipano gradualmente dalle tradizioni religiose, assumendo una razionalità autonoma; razionalità che si manifesta prima di tutto nel settore delle grandi istituzioni, che dettano le regole alla vita di relazione e all'attività sociale. Esempio è, sotto questo profilo, la razionalizzazione del diritto, resa possibile dopo che il diritto secolarizzato contrapposto a quello fondato sul comandamento divino, ha acquistato autonomia (si costruisce *etsi Deus non daretur*) ed è divenuto «applicabile per la composizione dei conflitti di interessi religiosamente indifferenti». Sulla base di questo presupposto il diritto ha potuto seguire un suo sviluppo autonomo, sino a diventare un diritto razionale e formale, “con una struttura prevalentemente logica o empirica”.

Fissando poi l'attenzione sui rapporti tra protestantesimo (nella sua versione calvinista) e capitalismo, nel notissimo *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*<sup>2</sup>, Weber ha esaminato in un primo tempo le conseguenze «secolari» del vissuto cristiano proprio dei puritani inglesi, il che lo ha condotto successivamente a considerare il capitalismo come un effetto della secolarizzazione, nel senso che le sue componenti portanti (la morale borghese e la razionalità della tecnica), sono divenuti decisivi momenti della moderna civiltà europea, una volta che si sono emancipati dalla loro origine religiosa. La preoccupazione per i beni esterni avrebbe dovuto avvolgere le spalle dei credenti come un «mantello sottile -osserva Weber- ma il destino fece del mantello una gabbia d'acciaio. Mentre l'asceti (puritani) spingeva anche a trasformare il mondo e ad operare nel mondo, i beni esteriori di questo mondo acquistarono una forza sempre maggiore nella storia»<sup>3</sup>. In tal modo il «disincanto del mondo» si stava interamente compiendo.

La sociologia del secondo dopoguerra, sino agli anni Ottanta si è detto, ha prolungato il tentativo di offrire una definizione neutra della secolarizzazione rispetto ai valori, limitandola ad un'accezione puramente descrittiva, identificandola cioè con “il processo tramite il quale settori della società e della cultura sono stati sottratti

---

<sup>1</sup> H.Lübbe, *La secolarizzazione*, il Mulino, Bologna 1965.p.62. Cfr. anche J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione*, il Mulino, Bologna 2000, pp. 21-76.

<sup>2</sup> Sansoni editore, Firenze 1989, p.245.

<sup>3</sup> *Ivi*, p.305.

all'autorità delle istituzioni e dei simboli religiosi». Con indubbi risvolti sulla coscienza delle persone, vale a dire che l'Occidente moderno ora plasma individui che riflettono sul mondo e sulla propria vita senza ricorrere ad interpretazioni religiose». L'abbandono della pratica religiosa è l'ultima fase della secolarizzazione delle coscienze.

Tra coloro che hanno interpretato questo fenomeno come processo di lunga lena va ricordato un autore che in Italia ha avuto una rilevante influenza nell'offrire un quadro teorico coerente entro cui collocare le ricerche empiriche. Si tratta di Peter L. Berger, lo studioso austriaco, trapiantato in America che ha elaborato una raffinata teoria della secolarizzazione in *The Sacred Canopy (La sacra volta)*<sup>4</sup> e che riteneva il fenomeno destinato a durare e capace di ridurre progressivamente gli spazi pubblici della religione costretta alla marginalità sotto l'effetto congiunto di fattori , socio-strutturali e socio-culturali, di grande portata. In un testo che ha avuto un notevole successo di pubblico (e di recente ristampa) , dal titolo *Il brusio degli angeli*<sup>5</sup>, Berger tratta dapprima della scomparsa del soprannaturale nel mondo moderno (anche se questo non è un destino ineluttabile), dando per certo che gli orientamenti del XX secolo e oltre sarebbero stati nel segno del "sensato", termine usato nelle accezioni di «empirico, interessato a questo mondo, laico, umanistico, pragmatico, utilitario, epicureo o edonistico e via dicendo», per cui, la nostra età è quella in cui «il divino nelle sue forme classiche, non suscita più l'interesse umano, si è per così dire ritratto nel sottofondo della coscienza degli uomini».

Una tesi che presenta alcune analogie con quella che qualche anno prima aveva esposto un sociologo italiano, Sabino Samele Acquaviva, nel suo assai spesso citato e controverso volume dal titolo *L'eclisse del sacro nella società industriale*<sup>6</sup>. Coloro per i quali, Dio in tutte le sue forme, è una realtà significativa verrebbero così a trovarsi in una situazione di minoranza, di «minoranza cognitiva», la cui visione del mondo differisce in maniera rilevante da quella generalmente data per certa nella società in cui vivono.

## **2- Un modello di teoria della secolarizzazione.**

L'avvento della secolarizzazione -sosteneva Berger- si è affermato gradualmente sulla base di fattori socioculturali e socio strutturali che hanno interagito dialetticamente<sup>7</sup>. Sul piano culturale un preludio storico della secolarizzazione é rintracciabile nel protestantesimo con il suo radicale tentativo di ridurre l'estensione del sacro nella realtà quotidiana, spogliandolo dei suoi caratteri più antichi: il mistero, il miracolo e la magia. Dava così inizio ad un vero «disincanto del mondo». poiché l'unica relazione tra l'uomo e Dio è la Scrittura, intesa come *sola gratia* delle confessioni luterane: una volta che il legame sia spezzato resta la realtà di

---

<sup>4</sup> Sugarco, Milano 1969. L'edizione in lingua inglese è del 1967.

<sup>5</sup> Il Mulino, Bologna 1970. La nuova edizione è del 1995.

<sup>6</sup> Comunità, Milano 1961.

<sup>7</sup> P.L. Berger, *La sacra volta*, cit., p.

un mondo passibile di una penetrazione sistematica e razionale da parte del pensiero e dell'attività umana, quale si ritrova nella scienza e nella tecnica moderna.

Per Berger, ancora nella scia di Weber e del teologo Friedrich Gogarten, un grande potenziale secolarizzante era già presente nell'Antico testamento, perciò il protestantesimo può essere interpretato come un ritorno ad esso, dopo essersi incontrato con i risultati del risveglio culturale del Rinascimento. La religione di Israele rappresenta una rottura con le culture del tempo, segnate dall'incapsulamento del mondo umano in un ordine cosmico inglobante l'universo nel suo intero, per cui tra mondo empirico e mondo sovraempirico si riteneva esistesse una relazione permanente, così che le forze sacre penetravano continuamente l'universo e interferivano nella vita degli uomini. Il senso della rottura è consistito nell'affermazione dell' assoluta trascendenza di Dio, nella scoperta della storicità dell'esistenza e degli interventi di Dio e, infine, nella rigorosa razionalizzazione delle norme etiche.

Come hanno osservato autorevoli studiosi dell'Antico Testamento, il Dio di Israele, creatore dell'uomo e del mondo non sopporta identificazioni con i prodotti umani e cosmici ; interviene nella storia di Israele, ma non è una divinità locale e tribale «naturalmente legata ad un popolo». Il suo legame è “artificiale”, non sopporta sequestri ed è al riparo da ogni manipolazione magica. Di fronte gli si colloca un uomo che vive in un mondo «spossessato dalle potenze divine concepite mitologicamente, campo da una parte delle grandi imprese di Dio e dall'altra dell'attività di uomini fortemente individualizzati che «popolano le narrazioni dell'Antico testamento, più di ogni altra letteratura religiosa antica». La fede di Israele è storica: fa riferimento a eventi precisi. Il culto e la legge si collocano egualmente in un preciso quadro storico: si radicano su concrete apostrofi divine, derivano per tutto Israele e per ciascuno individuo dall'alleanza con YHVH e non sono pertanto dedotte da un rigido ordine eterno dell'Universo.

Fattori così rilevanti di secolarizzazione sarebbero stati raffrenati dalla forma storica del cristianesimo che si è affermata in Europa sino, appunto, alla Riforma protestante. La specifica tradizione religiosa dell'Occidente sarebbe dunque uno dei fattori del mondo moderno secolarizzato, una variabile indipendente destinata a introdurre modificazioni nella struttura sociale, a cominciare dall'emergere di settori dell'economia formati dai processi capitalistici e industriali con l'esigenza di una razionalizzazione di tipo funzionale che ha richiesto la formazione di quadri di personale «scientificamente e tecnologicamente preparato», il cui addestramento e la cui organizzazione sociale presuppongono un alto grado di razionalizzazione, non solo a livello di infrastrutture, ma anche di coscienze. Dall'area dell'economia tale razionalizzazione si sarebbe diffusa sino a raggiungere le strutture e l'ideologia dello Stato che deve garantire, con un'adeguata burocrazia e con adeguate legittimazioni, il gigantesco meccanismo della macchina industriale. Di qui la progressiva emancipazione dello Stato stesso dalle istituzioni e dalle legittimazioni religiose dell'azione politica. La religione viene confinata nella sfera privata, funzionale per il mantenimento dell'ordine altamente razionalizzato delle istituzioni politiche ed economiche moderne.

L'impeto secolarizzante della società industriale è stato tale da espandersi con un movimento pervasivo che ha investito le società su scala mondiale. Passata dal ruolo di elaboratrice di sistemi integrati di definizione della realtà (comuni universi di significato per i membri di una società), a quello di costruttrice di universi frammentati di significato, sostenuti da chiese sempre più associazioni private, la religione ha ormai una fragile plausibilità, tanto più che la situazione di secolarizzazione genera pluralismo e di conseguenza demonopolizza le istituzioni operanti con la pretesa di regolare univocamente il pensiero e l'azione. La perdita del monopolio religioso in un contesto estremamente competitivo non è senza conseguenze, giacché a contendersi i fedeli, non più vincolati all'accettazione di unico sistema di significati, operano anche movimenti secolari, particolarmente influenti grazie ai moderni mezzi di comunicazione di massa. Da tutto questo deriva un risvolto psicologico: la perdita della religione come realtà obiettiva, il suo trasformarsi in opinione, in affare privato che rimane privo del suo carattere intersoggettivo di credibilità e di evidenza. La sua realtà, nella misura in cui è ancora mantenuta dall'individuo, è percepita come radicata nella coscienza piuttosto che in dati del mondo esteriore; la religione non si riferisce più al mondo e alla storia, ma all'esistenza individuale e alla psicologia. Le verità religiose slittano nella coscienza dei singoli da ciò che è ritenuto vero per tutti al livello di *preferenze* individuali, su cui il disaccordo è frequente e su cui si addensano continuamente dubbi.

### **Ritrattazioni e superamenti**

Nei primi anni Ottanta -già lo si è detto- è iniziata una *ri-trattazione* che ha coinvolto gli stessi teorici della secolarizzazione. Berger, ad esempio, ha sostenuto più volte la non fondatezza della tesi secondo cui modernizzazione e secolarizzazione sono processi correlati<sup>8</sup>. L'errore intellettuale sta nel fatto di aver fuso secolarizzazione e pluralismo, due fenomeni che sono connessi ma distinti. La modernizzazione (l'urbanizzazione, l'educazione di massa, i moderni mezzi di comunicazione..) genera pluralismo inteso come coesistenza nelle società di differenti visioni del mondo e di sistemi di valore in un contesto di pace civile che favorisce l'interazione. Tale pluralismo, che porta alla moltiplicazione delle scelte e alla necessità di scelte, non spinge automaticamente a soluzioni di stampo secolarizzante. Ma lascia possibilità di scelte religiose qualificate come quella di mantenersi nel solco della propria tradizione. Una tesi che è in sintonia con quanto sostiene Charles Taylor, vale a dire che l'opzione religiosa (la fede in un Dio trascendente) è un'alternativa esistenziale e teorica che va difesa e argomentata, persuaso del fatto che la modernità pluralistica sia il luogo più adatto per un confronto tra opzioni e strategie diverse<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Idem, *The desecularisation of the World. Resurgent religion and World Politics*, Erdmons Publishing, Grand Rapid 1999.

<sup>9</sup> Cfr. CH. Taylor, *La modernità della religione*, Melteni editore, Roma 2004 e soprattutto dello stesso *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

Per Berger cambia semmai il modo in cui la religione è mantenuta sia istituzionalmente sia nella coscienza dell'uomo. «Ciò che è cambiato non sempre è il contenuto della fede, ma il *come* della fede». Il pluralismo e le sue dinamiche sociali e culturali la rendono vulnerabile. La fede può rimanere sostanzialmente invariata, ma muta *il come* della medesima. La certezza diventa più difficile da raggiungere («l'altro» come possibilità alternativa di vita è presente nella coscienza di ciascuno), spesso attraverso un processo molto doloroso che sfocia talvolta nel fondamentalismo. Fondamentalismo può esser detto il tentativo di ripristinare ciò che era dato per scontato in una società dove la religione era sostenuta un tempo dall'intera struttura sociale. Un fenomeno che si va diffondendo in Europa è quello descritto come «un credere senza appartenere.» (ma ci può essere anche un appartenere senza credere), secondo quanto osservato da Danièle Hervieu-Léger a proposito della situazione francese: aumenta il numero delle persone che si dicono interessate alle questioni religiose, ma che non si riconoscono in nessuna chiesa. Si tratta di forme di religiosità che la stessa Hervieu-Léger chiama *bricolage*, con chiaro riferimento alle costruzioni *Lego*<sup>10</sup>.

Se Berger cerca di spiegare la permanenza delle religioni e le nuove sfide che devono affrontare nell'età di un sempre più accentuato pluralismo, altri analisti sociali - è il caso di Josè Casanova<sup>11</sup> - sulla base di indagini che riguardano contesti diversi sotto il profilo religioso propongono la tesi secondo cui stiamo assistendo ad un processo di *de-privatizzazione della religione*, nel senso che le religioni «rifiutano di accettare il ruolo marginale e privatizzato che le teorie della modernità e della secolarizzazione avevano ad esse riservato». Ne sono testimonianza l'emergere di movimenti sociali che hanno natura intrinsecamente religiosa e che talvolta in nome della religione, «sfidano la legittimità e l'autonomia delle sfere secolari primarie: lo stato e l'economia di mercato». Sollevano insomma con forza questioni sui legami fra moralità pubblica e privata, contestando la pretesa delle grandi istituzioni, in particolare lo Stato e il mercato, di tirarsi fuori da considerazioni normative esterne. Se è vero che resta in vita una delle tesi centrali della teoria della secolarizzazione secondo cui le sfere secolari si sono emancipate dalle istituzioni e dalle norme religiose, è altrettanto vero che le religioni hanno fatto il loro ingresso nella sfera pubblica e nell'arena della contestazione politica, partecipando alla competizione in cui si decide «la definizione dei moderni confini tra sfera pubblica e sfera privata, tra sistema e mondo vitale, tra legalità e moralità, fra individuo e società, tra famiglia, società civile e Stato, fra nazioni, stati, civiltà e il sistema mondiale»<sup>12</sup>. Casanova è persuaso che le religioni siano destinate a svolgere ruoli pubblici di primaria importanza nella costruzione del mondo moderno.

In questa prospettiva di analisi si riconosce anche «l'ultimo Habermas»<sup>13</sup>, pur non condividendo l'opinione che si siano arrestati i fattori di secolarizzazione che

---

<sup>10</sup> D. Hervieu-Léger, *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, il Mulino, Bologna 2003.

<sup>11</sup> J.Casanova, *Oltre la secolarizzazione*, cit., p.10.

<sup>12</sup> -Ivi, p.12.

<sup>13</sup> Mi riferisco in particolare alla raccolta di saggi, *Tra scienza e fede* (Laterza, Roma-Bari 2006) e a vari interventi su periodici, riportati anche da riviste italiane, in particolare "Micromega" e "Reset". Cfr. su Habermas il recente e

hanno dato un volto all'Occidente, i cui effetti visibili sono riscontrabili nel restringersi delle chiese e delle comunità religiose tradizionali a svolgere funzioni strettamente pastorali e nella progressiva individualizzazione della pratica religiosa. Ciò nonostante, paradossalmente, le sfere pubbliche nazionali vedono aumentare l'influenza delle religioni stesse nella formazione dell'opinione pubblica su questioni «eticamente sensibili» (legalizzazione dell'aborto, cure terminali, problemi bioetici della medicina riproduttiva...). Nelle società del pluralismo culturale e dei frequenti conflitti di valore, nelle quali ci si misura con quadri argomentativi complessi e differenziati, grande è l'incertezza su quali siano le giuste intuizioni morali. Le proposte delle religioni trovano ampia risonanza perché esse hanno assunto il ruolo di «comunità dell'interpretazione». A questo si aggiunge la presenza di immigrati, provenienti da contesti premoderni, portatori di forme religiose e di forme di vita dissonanti da quelle prevalenti, che chiedono di essere tutelati e rappresentati nella propria diversità.

Sono eventi che stanno modificando in profondità la coscienza pubblica europea, descritta da Habermas come *post-secolare* perché ha perso la certezza che la religione scompaia dal mondo per effetto della modernizzazione e che sia necessario fare i conti di nuovo e seriamente con essa a livello politico. Lo Stato moderno costituzionale che garantisce la libertà religiosa, può essere messo in discussione nella sua stabilità e continuità dalla contrapposizione incessante tra coloro che sono portatori di rappresentazioni naturalistiche del mondo e coloro che difendono l'incidenza pubblica della religione (e delle religioni), senza alcuna mediazione. Per Habermas la comunità politica deve aprirsi all'inclusione di tutte le *subculture* presenti al suo interno, mentre queste devono a loro volta aprirsi al gioco democratico della sfera pubblica, invitando i propri aderenti alla partecipazione e al confronto. La sfera pubblica è un ambito dove sono ammessi contributi anche in lingua religiosa «per non privare la società di risorse utili alla fondazione del senso di identità»; ad essa deve corrispondere il momento decisionale a livello parlamentare, giudiziario e amministrativo, dove si traduce in linguaggio secolare «ciò che proviene dalla babilonica confusione linguistica della sfera pubblica».

L'operazione può svolgersi correttamente se si innestano processi storici di reciproco apprendimento tra credenti e non credenti. Anche i cosiddetti "laici" possono scoprire nei contributi religiosi «alcuni contenuti semantici suscettibili di essere utilmente tradotti sul piano dell'argomentazione pubblica». E' questa la scommessa (o l'utopia) di Habermas riguardo alla possibilità di una convivenza «riflessivamente illuminata», per cui non fa scalpore quanto ha scritto a questo proposito: «mi chiedo se un'ipotetica mentalità laicista della gran massa dei cittadini non finirebbe per essere altrettanto poco desiderabile quanto una deriva fondamentalista dei cittadini credenti»<sup>14</sup>.

Piergiorgio Grassi

---

documentato volume di G. Cunico, *Lettura di Habermas. Filosofia e religione nella società post-secolare*, Queriniana, Brescia 2009.

<sup>14</sup> J.Habermas, *Perché siamo post-secolari*, in "Reset", 108 (2008), p.31.

## **Bibliografia**

Oltre ai testi già citati per esteso in nota al testo, si possono ricordare:

S. Allevi- G. Guizzardi- C. Prandi, *Un Dio al plurale. Presenze religiose in Italia*; EdB, Bologna 2002; G. Campanini- P. Nepi, *Cristianità e modernità*, AVE, Roma 1992; M. Gauchet, *Il disincanto del mondo*, Einaudi, Torino 1972; P. Grassi, *Secolarizzazione e teologia*, QuattroVenti, Urbino 1992; H. Joas, *Abbiamo bisogno della religione?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010 ; H. Lubbe, *La secolarizzazione*, il Mulino, Bologna 1970; E. Pace, *Credere nel relativo: persistenza e mutamenti nelle religioni contemporanee*, Utet ,Torino 1997; W. Pannenberg, *Cristianesimo in un mondo secolarizzato*, Morcelliana, Brescia 1991; Ch. Taylor, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009; F. Garelli, *Religione all'italiana*, il Mulino, Bologna 2011.

**Questo testo è stato pubblicato come voce del *Vademecum della democrazia*, AVE, Roma 2013, pp. 413 -429.**