

SECOLARIZZAZIONE

(fr. *Sécularisation*; ingl. *Secularisation*; ted. *Säkularisation*, *Säkularisierung* o *Werveltlichung*)

Etimologia

Sorto come termine tecnico nell'ambito del diritto canonico – *saecularisatio* – per indicare la sottrazione di una cosa, di un territorio o di un'istituzione all'osservanza religiosa e al controllo ecclesiastico, il vocabolo risulta essere di uso comune e consolidato, secondo quanto attestano le fonti del *Codex Juris Canonici*, solo a partire dall'inizio del XIX secolo. La ragguardevole estensione semantica che lo caratterizza, per cui il suo uso spazia dal campo politico-giuridico a quello filosofico, dal territorio teologico all'area etico-sociologica, è direttamente proporzionale alla molteplicità di significati che la voce latina *saeculum*, a partire da cui viene coniato il termine *saecularisatio*, porta seco. *Saeculum* è, infatti, etimologicamente connesso al verbo *seco* (tagliare), nel senso di dividere il tempo, al verbo *sequor* (seguire), in quanto indica la sequela o la successione di anni all'interno di uno spazio temporale sconfinato (*in saecula saeculorum*, 1 *Tim.* 11,17), e soprattutto al verbo *sero* (seminare, piantare, procreare), che gli conferisce il significato principale di *generazione, età o epoca*, implicando il concetto di durata, quindi di un tempo che progressivamente cresce.

Nel tardo latino ecclesiastico alla voce *saeculum* viene attribuito anche il significato di *mondo*, per cui troviamo accostati i termini *saecularis* e *mundanus*, in modo da indicare tutto ciò che non appartiene alla quiete del chiostro: usualmente abbinata alla voce *saeculum* è, per esempio, l'espressione *monachis praesertim dictum, quidquid extra claustrum* (Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*). Tali osservazioni trovano una loro precisa corrispondenza nel vocabolario tedesco, il quale si serve dei termini *Säkularisation*, per indicare l'espropriazione di beni ecclesiastici a favore dello Stato, *Säkularisierung*, per accennare al processo istituzionale di separazione della Chiesa dallo Stato, e *Werveltlichung* che, risalendo alla sinonimia di *Welt* e *saeculum*, *weltlich* e *saecularis*, istituitasi ai tempi della Riforma, indica propriamente il processo storico di mondanizzazione o emancipazione del mondo e riceve dignità filosofica soprattutto nel pensiero di Hegel. Tra il XIX e il XX secolo, il termine “secolarizzazione” indica propriamente quel fenomeno in base al quale la società non adotta più un comportamento sacrale, prendendo le distanze dai simboli, dai miti e dalle tradizioni di matrice religiosa.

Storia

Sulla base di un'osservazione fatta da Johann Gottfried von Meiern nell'edizione del 1734 degli *Acta Pacis Westphalicae Publica*, si è ritenuto, per diverso tempo, che il

termine “secolarizzazione” sia stato usato per la prima volta a Münster, l’8 maggio 1646, dal legato francese Longueville nel corso delle trattative per la pace di Westfalia, in modo da indicare – in forma velatamente polemica – la liquidazione di alcuni possedimenti ecclesiastici, conventi e vescovadi al Brandeburgo. Studi recenti (Strätz, Lübbe e Marramao, per citarne alcuni) hanno portato alla luce una verità differente, vale a dire un impiego del termine *saecularisatio* già negli ultimi decenni del Cinquecento, all’interno delle dispute canonistiche francesi (da giuristi come Jean Papon e Pierre Grégoire), per designare il ritorno al “mondo” – nei termini stabiliti dal diritto ecclesiastico – da parte di chi ha ricevuto ordini religiosi o vive secondo la regola conventuale. Già nell’articolo 28, *De potestate ecclesiastica*, della *Confessio augustana* (1530) si fa riferimento alla netta separazione tra ufficio spirituale e ufficio secolare. Antecedentemente alla pace religiosa di Augusta, atti di secolarizzazione *ante litteram* furono la trasformazione dell’Ordine Teutonico in un principato secolare (1525), l’annessione della diocesi di Utrecht al Ducato di Borgogna (1528), nonché la cessione alla Francia delle diocesi di Metz e Toul (1552). Con l’espressione “*silete theologii in munere alieno*” Alberico Gentili, uno dei fondatori del diritto internazionale, nel 1588 intimò ai teologi di tacere in faccende che non li riguardavano e di passare la mano ai giuristi, dando formalmente inizio al fenomeno qui in questione. Va sottolineato come il concetto inizialmente non abbia una sua personale connotazione di valore, né indichi sul piano storico un fenomeno inedito. Oltre che a un atto di espropriazione e di spoliazione, esso rimanda, infatti, anche a un atto di privazione compiuto volontariamente dalla stessa gerarchia ecclesiastica, come ad esempio nel caso dell’istituzione dell’Università. Franz von Fürstenberg, colui che viene considerato il fondatore dell’Università, al fine di promuovere gli studi accademici, sopresse nel 1773, con l’approvazione del Papa, il convento nobile delle Benedettine di Ueberwasser e ottenne anche alcune proprietà dell’ordine dei Gesuiti (Lübbe).

Nel periodo che va dalle lotte per la Riforma sino al decreto napoleonico del 1803, il quale sancisce l’espropriazione generalizzata dei beni e delle proprietà ecclesiastiche ad opera dello Stato, il concetto di secolarizzazione, estendendosi al campo politico-giuridico, incomincia a indicare il graduale processo di affermazione di una giurisdizione statale su settori della vita pubblica sino ad allora gestiti dalla Chiesa (Marramao). Durante tale fase storica, il contesto politico-culturale all’interno del quale esso matura è contraddistinto da una radicale contrapposizione tra potere temporale e potere religioso, per cui è ben delineato il confine che separa il campo immanente da quello trascendente. Pur non comparando mai nei documenti classici sino alla metà del secolo, la secolarizzazione nel XIX secolo diviene un fenomeno particolarmente sentito, soprattutto in relazione allo sviluppo della filosofia della storia all’interno dell’idealismo tedesco, la quale intende sopprimere il dualismo vigente tra cielo e terra, tra eternità e mondo. Ciò comporta la risoluzione di ogni questione speculativa nel tempo storico, in modo tale che anche l’escatologia rientri nell’ambito del concetto assoluto di storia. Come viene evidenziato da Lübbe, Hegel

e Marx, pur essendo tutt'ora considerati due riferimenti imprescindibili per la comprensione storica dello sviluppo ottocentesco della secolarizzazione, non possono tuttavia impiegare il concetto in riferimento alle loro speculazioni filosofiche; tale concetto, infatti, indicando una spoliatura e quindi rimandando a un aspro conflitto tra istituzioni politiche e gerarchie ecclesiastiche, mantiene ancora una natura prevalentemente giuridico-politica, dunque aliena agli obiettivi filosofici dei due pensatori tedeschi. Nonostante l'uso del concetto di mondanizzazione (*Wernweltlichung*) per spiegare la formazione della cultura moderna quale realizzazione storico-filosofica dell'incarnazione divina nella storia, in polemica con la dottrina scolastica della Chiesa medievale (*Lezioni sulla storia della filosofia*, 1833-36; *Lezioni sulla filosofia della storia*, 1837), Hegel non ha intenzione alcuna di scindere in due realtà opposte la cultura moderna e la sua origine cristiana. Egli interpreta la realtà del mondo – dal punto di vista della filosofia della storia – come compimento della sua irrefutabile genesi cristiana, quindi riconduce l'evento salvifico al piano della storia e, contemporaneamente, eleva la storia al piano della salvezza; la sua filosofia della storia – come nota Karl Löwith nel saggio *Significato e fine della storia* (1949) – scaturisce dalla fede biblica in un compimento finale e tramonta con la secolarizzazione del suo modello escatologico. Marx, a sua volta, ritiene che la religione e la Chiesa siano fenomeni secondari all'interno di una società, la cui ricchezza materiale deve passare nelle mani del proletariato. Pertanto, non invoca la secolarizzazione della fede cristiana né s'impegna in una campagna politica di espropriazione dei beni religiosi; lungi dall'essere interessato a un piano ideale di liberazione delle coscienze, Marx mira a condurre una lotta politica e a realizzare attivamente il radicale mutamento dei rapporti sociali all'interno delle comunità umane. È, infatti, la miseria concreta a spingere le classi meno abbienti ad affidarsi a speranze di natura religiosa.

Pertanto, il vero e proprio imporsi del fenomeno della secolarizzazione, nel corso del XIX secolo, coincide con il fiorire di numerosi movimenti e scuole, impegnate nell'emancipazione della cultura e dell'istruzione dal controllo ecclesiastico. A proposito, risulta fondamentale il pensiero di Victor Cousin, il quale ambisce a un insegnamento libero e secolarizzato della filosofia, quindi separato da qualsivoglia influenza teologica o ecclesiastica, così come lo sviluppo della *Secular Society*, fondata a Londra nel 1846, e della *Deutsche Gesellschaft für Ethische Kultur*, sorta in Germania nel 1892 e comprendente esponenti importanti quali Friedrich Jodl e Ernst Laas; entrambe le società svolgono un ruolo di primo piano, da una parte, nel processo di liberazione del pensiero filosofico dall'asservimento scolastico alla teologia e, dall'altra, nella promozione di un'etica volta ad imporre un comportamento morale autonomo e aperto alla diffusione di idee progressive e tecnocratiche.

Nell'ambito dello studio del protestantesimo e delle vicende culturali della società moderna, Max Weber, nel noto saggio *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-1905), e il teologo liberale Ernst Troeltsch, nel testo *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno* (1911), considerano il processo di mondanizzazione come

inevitabile destino dell'Occidente e ritengono la secolarizzazione come un fenomeno storico di emancipazione della civiltà moderna dal legame che la unisce alla sua origine cristiana. Weber, in particolare, concentratosi sull'analisi dei rapporti tra calvinismo e capitalismo nel mondo occidentale, si serve dell'espressione "disincantamento del mondo" per indicare l'evoluzione storica attraverso cui la società occidentale moderna si è sviluppata; tale evoluzione muove dal profetismo ebraico e dal suo intreccio con il razionalismo scientifico greco, per raggiungere il proprio compimento ultimo nello spirito capitalistico, ove vengono rifiutati tutti gli strumenti magico-sacramentali di ricerca della salvezza. Simili posizioni filosofiche favoriscono, nel corso del XX secolo, l'imporsi dell'idea che la modernità sia accompagnata inesorabilmente dal declino del sacro, il quale risulta profondamente antitetico al progresso e ai limitrofi fenomeni dell'urbanizzazione e dell'industrializzazione.

I testi di Max Weber e di Ernst Troeltsch, dai quali proviene l'immagine di una società moderna desacralizzata ed emancipata culturalmente, ispirano la fondazione nel 1922 della rivista *Zwischen den Zeiten*, attorno a cui nasce la cosiddetta teologia dialettica o teologia della crisi, la quale sviluppa l'esigenza di una radicale revisione del legame tra cristianesimo e mondo secolarizzato, determinando una legittimazione teologica della secolarizzazione (Marramao). Tra gli esponenti più importanti di questa forma particolare di teologia vi sono Karl Barth, Friedrich Gogarten, Rudolf Bultmann ed Emil Brunner. Costoro, prese le mosse dall'incontrovertibile certezza che nel corso dei secoli è giunto a compimento il processo di storicizzazione della religiosità, intendono dimostrare che l'imporsi di una società laica e secolarizzata non implica necessariamente la fine o la crisi della religione cristiana; semmai, la laicità e la secolarizzazione rappresentano un punto di partenza fondamentale, affinché l'evento della fede si ponga al di là della realtà mondana. In altre parole, la teologia dialettica, con un linguaggio in parte affine a quello di Søren Kierkegaard e di Rudolf Otto, vuole preservare la distanza incolmabile che separa l'uomo da Dio, il quale viene indicato come il *totalmente Altro* rispetto all'uomo, al mondo, alla storia e al tempo. Secondo Barth, la differenza qualitativa tra divino e mondana, frutto della negatività intrinseca a quest'ultimo, fa sì che la fede sia iniziativa esclusiva di Dio il quale, come *Deus absconditus*, va lasciato libero di rivelarsi autonomamente e in forma gratuita, sfuggendo a ogni tentativo umano di concettualizzazione razionalistica (*L'Epistola ai Romani*, 1919-1922). Sulla base di tali considerazioni, Barth evidenzia i pericoli che corre la Chiesa nel tentativo di ricristianizzare il mondo secolarizzato: «La realtà divina è una totalità in sé conclusa, è un qualcosa di un genere nuovo e diverso dal mondo. Non la si può servire al consumatore, né la si può appiccicare o adattare» (*Cristo nella società*, 1929). Partendo da posizioni affini a Barth, Rudolf Bultmann perviene a teorizzare il metodo della demitizzazione del cristianesimo, nel senso di liberare la parola di Dio dalle concrezioni mitologiche di cui essa è rivestita nelle Sacre Scritture, in modo tale da presentarla nella sua estrema genuinità all'uomo laico contemporaneo; solo

attraverso l'eliminazione del contesto culturale da cui è sorto, il messaggio cristiano può pervenire a tutti nel suo significato universale (*Nuovo Testamento e mitologia*, 1941). Friedrich Gogarten, sulla stessa linea di pensiero, sottolinea come solo il messaggio cristiano sia in grado di porre l'uomo dinanzi all'assoluta trascendenza di Dio e renderlo libero; pertanto, è necessaria una totale desacralizzazione fideistica e la separazione della fede da tutte le tradizionali visioni metafisiche (*Destino e speranza dell'epoca moderna*, 1953). Tra i vari pensatori che ritengono opportuno valorizzare gli aspetti positivi della secolarizzazione, facendone l'autentico invero del credo cristiano, va citato Harvey Cox, membro della Chiesa battista degli Stati Uniti e docente di Teologia presso l'Università di Harvard, il quale esorta il cristiano ad agire politicamente ed eticamente all'interno della tecnopoli, la città secolarizzata in cui la separazione dalle obsolete concezioni bibliche è già un fatto consolidato (*La città secolare*, 1965; *La festa dei folli*, 1969). Tra coloro i quali considerano inevitabile elaborare il messaggio cristiano a partire dalla morte di Dio di Nietzsche o, addirittura, interpretano l'annuncio nietzscheano come originariamente cristiano vanno menzionati Gabriel Vahanian, John Robinson, William Hamilton e Thomas Altizer.

Bilanci

L'eterogeneità concettuale che caratterizza il fenomeno della secolarizzazione emerge, ulteriormente, là dove la realizzazione di una civiltà tecno-scientifica, erede della cultura illuministica e contraddistinta dalla fede positiva nel progresso, viene messa in relazione agli eventi storici più controversi e drammatici del XX secolo: i regimi totalitari del nazismo e del fascismo, l'Olocausto, la seconda guerra mondiale e la bomba atomica di Hiroshima e Nagasaki. Horkheimer e Adorno, nella *Dialettica dell'illuminismo*, scritta durante la seconda guerra mondiale, sono i due pensatori che meglio mettono in luce le contraddizioni dello sviluppo dell'era industriale e della società secolarizzata, nonché dell'idea di progresso. Essi, in particolare, pongono all'attenzione del lettore il fallimento del processo emancipativo della società tecnologica e descrivono il processo di autofagocitazione sociale a cui si sottopone, senza volerlo, la cultura illuministica: l'illuminismo *lato sensu*, volendo liberare l'umanità dalla servitù nei confronti delle forze naturali, delle mitologie e delle superstizioni, cade in una nuova forma di mitologia – quella della razionalità umana – e determina la sottomissione dell'uomo al regime della tecnica e del progresso, un regime che porta a compimento il fenomeno di omologazione e di massificazione collettiva. Il rapporto tra la secolarizzazione e l'emancipazione socio-culturale voluta dall'illuminismo viene considerato pertanto a posteriori, per cui si tende a ricollegare la desacralizzazione e la perdita del ruolo sociale della spiritualità in relazione a quanto di negativo è avvenuto storicamente nel Novecento, portando alle estreme conseguenze la convinzione di Nietzsche che il mondano secolarizzarsi dei valori

inclusi nell'idea di progresso non possa far altro che determinare una tragica patologia dell'esistenza. All'interno di questo filone speculativo, si collocano le filosofie di Hans Jonas, fortemente avverso al dualismo cartesiano tra *res cogitans* e *res extensa*, soprattutto alla luce di una deleteria concezione materialistica della natura da un punto di vista ecologico, e fautore di un'etica della responsabilità come unica ancora di salvezza nei confronti del totalitarismo del progresso, di Herbert Marcuse e di pensatori come Günther Anders e Francis Fukuyama, entrambi convinti del fallimento del Prometeo moderno e dell'imminenza di una fine apocalittica del mondo, preparata inconsapevolmente dalla stessa società tecnocratica e desacralizzata.

Nel dibattito teologico-filosofico contemporaneo, affiorano le tesi di coloro che equiparano la secolarizzazione a una scristianizzazione dell'Occidente. Per esempio, Augusto Del Noce stabilisce un'equivalenza tra l'ateismo, che impronta di sé l'epoca moderna, e la scristianizzazione (*Il problema dell'ateismo*, 1964; *L'epoca della secolarizzazione*, 1970). Gianni Vattimo, invece, ritiene il fenomeno della secolarizzazione come intrinsecamente cristiano (*Etica dell'interpretazione*, 1989; *Credere di credere*, 1996).

Davide Sisto

Bibliografia

- S.S. ACQUAVIVA – G. GUIZZARDI (a cura di), *La secolarizzazione*, Bologna, Il Mulino, 1973.
- M. BORGHESI, *L'era dello spirito: secolarizzazione ed escatologia moderna*, Roma, Studium, 2008.
- K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, Milano, Comunità, 1963.
- H. LÜBBE, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Bologna, Il Mulino, 1970.
- G. MARRAMAO, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1983.
- G. MARRAMAO, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994.
- R. RÈMOND, *La secolarizzazione*, Roma-Bari, Laterza, 1999.