

Il post-secolare: un equivoco che dà a pensare

Sergio Carletto

1. Viviamo davvero in un'età post-secolare?

L'interrogativo, che suscita grande passione tra giornalisti di grido, politologi, sociologi, e non da ultimo tra filosofi e teologi agli albori del nuovo millennio, presuppone anzitutto – al di là di facili e affrettati entusiasmi (da parte dei fautori del rinnovato protagonismo delle religioni nello spazio pubblico) o stati di depressione (da parte dei “laici furiosi” o “in ginocchio”) – di tornare a una seria interrogazione sulla natura intrinseca del processo di secolarizzazione¹.

Occorre sgombrare in prima istanza il campo da una affrettata sovrapposizione tra due concetti, distinti con efficacia in ambito teologico nell'alveo riformato e cattolico negli anni '50 e '60 del '900 (si pensi a Friedrich Gogarten e allo stesso spirito che informa la costituzione *Gaudium et Spes* del Vaticano II) e oggi vittima di affrettate giustapposizioni semantiche: secolarizzazione e secolarismo².

¹ Appare qui evidente come il dibattito sul rinnovato protagonismo delle religioni nello spazio pubblico, non solo in ambito prepolitico, non possa essere affrontato esclusivamente al livello dell'elaborazione di sofisticati, e pur meritori, modelli filosofico-politici, con le relative traduzioni giuridiche, che preservino la “laicità” delle istituzioni, senza condannare il fatto religioso a una rinnovata e forzata “privatizzazione”. Al di là della condivisione del discusso concetto descrittivo di “post-secolare”, nel quale neppure noi ci riconosciamo, e su cui svolgeremo una riflessione critica, ci pare fortunatamente di ravvisare un consenso diffuso nell'ambito della filosofia politica sull'insostenibilità di posizioni viziate da un radicale rifiuto *a priori* della rilevanza del “religioso” deprivatizzato nella cultura contemporanea: una pretesa viziosa da una forma inconsapevole di dogmatismo che appare preoccupante manifestazione dell'assenza di un *habitus* intellettuale genuinamente “laico”, laddove apparirebbe insospettabile la sua assenza. Espressione emblematica di questa visione dogmatica, alquanto irrealistica, e assai difficilmente compatibile con i principi liberali, ci appare il recentissimo saggio di Mauro Barberis, *Cinque obiezioni ai laici accomodanti*, in “Il Mulino”, 1/2010, pp. 5-19.

² La posizione di Friedrich Gogarten, reduce da un rapporto ambiguo con il nazismo ma anche dalla militanza nella “teologia dialettica”, nel suo saggio del 1953 *Verhängnis und Hoffnung* si risolve nell'affermazione secondo cui la radicalità della *Entzauberung* weberiana “non dissolve la dimensione della fede, ma è al contrario la condizione perché quest'ultima possa esprimersi nella sua purezza”. La secolarizzazione viene così interpretata come la conseguenza necessaria e legittima della fede cristiana, il secolarismo ne è invece la forma degenerata”. Il secolarismo rappresenterebbe un atteggiamento tutt'altro che profano, che “eleva il mondo alla dignità dell'assoluto... lo sacralizza”. Un errore che sarebbe stato tragicamente incarnato dai *Deutsche Christen* e in altra forma dal *Kulturprotestantismus* del XIX secolo. Cfr. Giacomo Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie*

Tale ripresa imporrà tuttavia una più attenta considerazione dei mutati segni dei tempi, rispetto al “trentennio glorioso” (1945-1975) con il tramonto del mito del progresso in tutte le sue varianti e l’affermarsi dell’eterno presente della *global age*. Al di là dell’ansioso, astioso e a tratti parossistico dispiegarsi di processi di “reinvenzione dell’identità”, mai come oggi avvertiamo a livello individuale e collettivo il dato di vivere la consumazione estrema del rapporto con le grandi matrici culturali da cui proveniamo (l’Ellade, il diritto romano, le radici cristiane). I “grandi racconti”, la cui crisi e depotenziamento fu denunciata trent’anni or sono da J. F. Lyotard nella *Condizione postmoderna* (1979), appaiono ormai ai più decomposti e riutilizzabili in forma centrifugata per confezionare cattiva poesia e spot pubblicitari. Il contenitore delle “radici” risulta ormai quasi vuoto di contenuto, improponibile un futuro migliore, che sia diverso dal crepuscolare presente. Rivendichiamo orgogliosamente il nostro essere “nuovi” rispetto al passato, ma al tempo stesso viviamo una condizione di sradicamento nichilistico che ci lascia frastornati e confusi.

Tutta colpa della secolarizzazione, quindi? La secolarizzazione è un processo storico di lunga durata che avrebbe caratterizzato in forma eccezionale, se non unica a livello planetario, il decorso della storia di quello spazio di “civiltà”, che può essere fatto coincidere con la “cristianità occidentale” di matrice latina e germanica e che avrebbe condotto, attraverso una serie di fasi di espansione geografica dell’Europa verso i mondi altri, e una serie di profonde trasformazioni religiose, politico-istituzionali, sociali ed economiche, giunte al loro apogeo tra la fine del XVIII e la metà del XX secolo, all’occidentalizzazione del mondo, caratteristica dell’età globale³.

È questo dunque il segreto dell’Occidente, la lunga secolarizzazione, al di là

del tempo, Editori Riuniti, Roma, 1983, *passim*. Qui l’espressione “secolarismo” perde quell’originaria neutralità assiologica che possedeva ancora nel XIX sec., quando veniva intesa come l’esito comunque valutato dalle chiese di un processo storico di “secolarizzazione” di beni o persone religiose. Cfr. Hermann Lübbe, *La secolarizzazione. Storia ed analisi di un concetto* (or. ted. 1965, 1970), Il Mulino, Bologna.

³ Vi è sicuramente un nesso profondo tra “secolarizzazione” e “progresso”, che andrebbe indagato più in profondità di quanto è qui possibile, e che mi pare sia riconducibile ad una rivoluzione nella percezione della temporalità con il transito da un modello ciclico del corso della storia a un modello lineare, erede del modello teologico-storico ebraico-cristiano, come ben evidenziò Karl Löwith nel suo memorabile volume del 1949, *Significato e fine della storia*, Milano, Il Saggiatore 1963. La storia della salvezza scorre dalla creazione del mondo sino al ritorno di Cristo e al compimento finale e ha al suo centro l’incarnazione, la morte e resurrezione del figlio di Dio. Le filosofie immanentistiche della storia di Hegel, Marx e Comte avrebbero ripreso in forma “secolarizzata” tale modello teleologico, che continua ad essere operante, anche allorquando il senso della storia si riduce in ambito storicistico alla mera continuità fattuale, senza spirale ascendente del divenire. La secolarizzazione sarebbe così il medesimo processo che scandisce il passaggio dalle società tradizionali, fondate su una solidarietà organica, a quelle “moderne”, caratterizzate da un elevato grado di “artificialismo”, ma essa è inaugurata, con una prima cesura, dall’irrompere sulla scena del mondo del vicino Oriente della religione di Israele.

di ogni improvvida esaltazione eurocentrica del suo periplo storico, stile “teocon”, che ne occulta le contraddizioni, le ingiustizie, le incoerenze e gli abissi di sopraffazione della stagione coloniale e totalitaria ?

Quando si tratti tuttavia di definire con maggiore accuratezza le origini storiche e la natura intrinseca di tale processo, le ipotesi formulate divergono fatalmente tra loro, sino a condurre a un vero e proprio “conflitto delle interpretazioni”, tra nostalgici ed entusiasti, ma ancor di più esse si diversificano in ragione della formazione e della sensibilità disciplinare dell’interprete, nonché del punto di osservazione scelto (storico-filosofico, sociologico, filosofico-politico, teologico, storico-religioso, storico-economico)⁴. Chi scrive serba memoria della pluralità degli usi di questo concetto e del dibattito sulla “secolarizzazione della filosofia”, nel contesto del confronto tra modernisti e postmodernisti alla fine degli anni Ottanta.

La secolarizzazione può essere infatti esplorata non solo a diversi livelli, ma anche a partire da punti di vista diversi che pongono di volta in volta in primo piano le trasformazioni e i *cleavages*, intercorsi rispettivamente in ambito religioso, giuridico-istituzionale, politico, economico e da ultimo biopolitico. Più complessa è la lettura del fenomeno se le trasformazioni vengono indagate al livello ancor più profondo dell’antropologico, cioè della genesi dell’individuo moderno e dei suoi processi di soggettivazione, con le rivoluzioni intervenute nell’ambito dei costumi sessuali, della struttura della famiglia, del rapporto tra i sessi e delle trasformazioni sociali successive alla rivoluzione industriale e al tramonto dell’Antico regime. A questo occorrerebbe aggiungere le trasformazioni ancor più radicali, in senso estensivo e intensivo, intervenute nel trapasso ulteriore dalla prima, alla seconda e infine alla terza modernità.

⁴ Particolarmente suggestive per la capacità euristica, che dimostrano, anche in riferimento al nostro presente globalizzato, sono le riflessioni sull’emergere del dualismo tra potere religioso e potere politico nel XII sec, e poi dell’autonomizzarsi del mercato, sviluppate da parte di uno storico della levatura di Paolo Prodi nel suo ultimo libro. Cfr. Paolo Prodi, *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell’Occidente*, Il Mulino, Bologna 2009. Scrive Prodi: «La tesi sottostante a questo percorso di ricerca è che soltanto in Occidente tra il medioevo e l’età moderna si è formato un sistema coerente che [...] rappresenta un tutto unitario e che deve essere studiato come unitario nei suoi sviluppi sino all’affermazione dello Stato di diritto e della democrazia, delle libertà sociali ed economiche e che ora, nell’età della globalizzazione, è entrato in una metamorfosi profonda di cui non intravediamo ancora i contorni» (p. 11). Questo sistema si fonda su un equilibrio instabile tra potere spirituale, politico ed economico, che viene alterato nella modernità in favore dello Stato, lasciando alle chiese unicamente il potere pastorale sulle coscienze e sulla sfera privata dell’esistenza. Oggi, anche se la crisi finanziaria del 2008-2009 propone nuovi dubbi, è invece la forza del mercato svincolata dal politico e da vincoli etici di matrice religiosa a imporsi. Il libro di Prodi si conclude con l’interrogativo se l’Occidente saprà preservare nel prossimo futuro «con la democrazia la separazione tra potere sacro, potere politico e potere economico» senza ricadere nella «unificazione e risacralizzazione del potere politico-economico del nuovo millennio» (pp. 382-383). L’interrogativo è se tale “sistema” occidentale, con i suoi equilibri, potrà reggere o è destinato ad estinguersi ad opera della tecnica.

La prima modernità è, a nostro avviso, quella dell'età "classica" (M. Foucault) dei secoli XVI-XVII, che è caratterizzata dalla frattura della Riforma, dalla nascita dello Stato moderno (pur preparato nel "lungo Medioevo") e dalla rivoluzione scientifica; la seconda modernità ha inizio con l'industrializzazione e la "rivoluzione atlantica" e vede il sorgere del capitalismo e del potere "disciplinare" sulle masse sino all'età dei totalitarismi; la terza modernità, che inizia a manifestarsi negli anni Settanta del XX secolo, è quella del post-fordismo, della globalizzazione e della crisi dello Stato nazione e del tramonto delle religioni politiche otto-novecentesche. La secolarizzazione costituisce un tratto essenziale, ma non esclusivo, del decorso lento e costante della modernità nelle sue varie diramazioni, che scandisce la consumazione intensiva ed estensiva del rapporto originario con le tradizioni pre-moderne.

Naturalmente, pur tenendo fermo il dato dell'unicità del percorso dell'Occidente, il concetto di "secolarizzazione", come fuoriuscita dal politeismo e dal sacro pre-cristiano, è stato utilizzato per analogia anche in riferimento ad altre epoche e contesti storici, ad iniziare dall'illuminismo greco del V sec. a.C. e in riferimento all'avvento del monoteismo nel Vicino Oriente antico⁵.

Osservando più da vicino i dettagli, le soglie di trasformazione e i passaggi decisivi del "grande racconto" dell'Occidente si moltiplicano, le interconnessioni possibili tra processi storici asimmetrici diventano infinite e la tesi di una discontinuità radicale con il passato – che la percezione del tempo come eterno presente caratteristica dell'età globale sollecita – appare il frutto di una inaccettabile semplificazione. In altri termini, è impossibile da un lato riproporre una teoria dei ricorsi storici, altrettanto quanto dall'altro enfatizzare la cesura⁶.

⁵ Il concetto di "illuminismo greco" ritorna assai spesso nel magistero di papa Benedetto XVI, per descrivere la genealogia del concetto di "logos" (ragione) nella sua valenza metafisica e filosofica, poi ricompreso nella sintesi cristologico-cosmologica della patristica. Retrodatare sino al mondo classico il congedo nei confronti di una concezione antropomorfa e superstiziosa del divino, oltre a relativizzare in chiave cosmologica il contributo della rivelazione nella storia d'Israele, consente di prendere le distanze *in toto* nei confronti del "soggettivismo" e del "relativismo" della modernità secolarizzata in nome della nostalgia per il primo millennio cristiano, età di "fulgida" sintesi tra ragione e fede. A nostro avviso, è invece possibile rivendicare in positivo la radice cristiana della secolarizzazione a partire da un approfondimento del genuino significato cristologico della morte di Dio e rivendicare, con minore ingenuità rispetto ad alcuni decenni or sono i meriti della "teologia della secolarizzazione" di matrice bonhoefferiana. Il diventare adulto del cristiano muove dalla rinuncia alla rassicurazione metafisico-cosmologica della verità antropologica dell'evangelo di Gesù Cristo.

⁶ I due modelli classici nell'interpretazione della secolarizzazione sono riconducibili ai nomi di Karl Löwith e Hans Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992 (or. tedesco 1966). Il primo autore, come abbiamo già ricordato, ha sottolineato la matrice teologica secolarizzata delle moderne filosofie della storia nel loro carattere lineare e unidirezionale, sottolineando la discontinuità tra le visioni cicliche della storia del Vicino Oriente e il paradigma temporale ebraico-cristiano. Il filosofo di Münster ha invece introdotto nel dibattito sulla genesi della modernità il concetto di "autoaffermazione": la modernità secolarizzata si legittima da sé e

La domanda che si ripropone allora è se vi sia stata vera cesura e, in caso di risposta affermativa, quando essa, o esse nel caso ne emergano molteplici, vada collocata in un ambito temporale così vasto che va dall'XI e XII sec. della "rivoluzione papale" sino agli ultimi decenni del Novecento.

Non è dunque affatto semplice caratterizzare l'età secolare, ovvero quella "conditio humana" che è il prodotto del dispiegamento globale e coerente del processo di secolarizzazione in termini sintetici e non contraddittori, ed è possibile farlo, a nostro avviso, unicamente a partire dall'esplicitazione di una serie di coppie oppostive che caratterizzerebbero l'umanità secolare della modernità compiuta in rapporto a precedenti concrezioni "storico-epocali" caratterizzate da visioni monistiche dell'uomo e del mondo.

Una prima coppia che si impone all'attenzione è quella offerta appunto dall'opposizione tra "sacro" e "secolare" che si sovrappone nell'immaginario diffuso a quella tra "sacro" e "profano"⁷.

La storia dell'Occidente si caratterizzerebbe pertanto come un processo di "disincantamento" (M. Weber), o di congedo dal "sacro" (E. Durkheim) che conduce ad una presa di distanza nei confronti di un modello olistico di co-appartenenza nel rapporto tra uomo e comunità fondato sulla perentorietà del sacro e della teologia politica monistica in esso radicata. Il sovrano di natura divina, o plenipotenziario del Dio, lascia il posto al "popolo", così come l'*homo ierarchicus* (L. Dumont) lascia il posto all'*homo aequalis*.

Appaiono qui imprescindibili recenti analisi riferite al ruolo determinante del dualismo tra potere ecclesiastico (il papato) e potere civile (l'autorità imperiale) che matura nell'XI-XII secolo in ambito gregoriano, e solo in ambito cristiano occidentale, che prenda atto della dialettica tra "ciò che spetta a Dio" e "ciò che spetta a Cesare", e nel quale il "laico", etimologicamente inteso come principe o signore cristiano, è investito da Dio del potere come il papa della *potestas* spirituale, emerge *in nuce* la possibilità di una fondazione non teocratica del potere, del sorgere della sovranità popolare e dell'emergere di un ulteriore "pluralismo" di sfere di

sarebbe il frutto di un radicale rovesciamento dell'assolutismo teologico occamista, in direzione di un'enfasi sull'immanenza e sulla libertà dell'uomo, prodottasi grazie al contributo determinante della "lunga" rivoluzione scientifica. Egli in fondo nega il valore e la pertinenza dello stesso concetto di secolarizzazione. Entrambi i modelli analizzati posseggono una indubbia valenza euristica e potrebbero non essere incompatibili tra loro, anche se chi scrive non può negare di prediligere da sempre l'impostazione löwithiana, che appare in grado di spiegare anche gli sviluppi ulteriori della percezione del tempo in direzione della sostituzione del mito del progresso con la semplice "continuità" storica e in ultimo il riemergere – pur in forma auto-contraddittoria – del mito dell'eterno ritorno dell'identico. Il confronto polemico del 1966 tra Löwith e Blumenberg è stato accuratamente ricostruito da G. Marramao, *op. cit.*, pp. XVIII-XIX.

⁷ Il profano non differisce dal sacro sul piano diacronico, ma unicamente sul piano di una originaria indisgiungibile correlazione. Il secolare viceversa viene interpretato come una fuoriuscita dal sacro come origine, stigmatizzata nei termini di una corruzione o decadenza morale o esaltata come espressione di una forma di emancipazione.

valore (il politeismo weberiano): l'economico, l'estetico, l'etico, il politico e il religioso⁸.

Qui si palesa un elemento decisivo che va evidenziato e indagato: il "religioso", e conseguentemente anche le "religioni", intese come gruppi o confessioni religiose distinte dalla "comunità" indistinta, sono un prodotto recente che non risale al di là della Riforma e della lacerazione del corpo della cristianità medievale in chiese nazionali e territoriali, insomma del realizzarsi nelle istituzioni e nelle coscienze di quel processo di "confessionalizzazione", caratteristico dell'Età Moderna⁹. A ciò occorre aggiungere l'emergere della coscienza come foro interiore della libertà dell'atto di fede e quale luogo della scelta morale.

Il "religioso" non può quindi essere confuso con il sacro premoderno nella sua intrinseca natura olistica perché suppone una pluralità di sfere di valore a livello individuale e sociale. Ogni individuo moderno è caratterizzato, nella propria "identità" individuale o collettiva, da note essenziali non facilmente riconducibili ad un'unità data *a priori* o faticosamente ricostruita *a posteriori* della propria identità sociale. Egli è ad un tempo suddito del proprio re, figlio della propria nazione e della propria città, membro di una comunità ecclesiale per elezione o tradizione, attore sul mercato definito dalla propria professione e *status* sociale, e in tempi più recenti, persino dalle forme di impiego del proprio tempo libero.

La confessionalizzazione è pertanto sia il segno dell'autonomizzarsi del religioso rispetto ad altre sfere valoriali e culturali, quanto un segnale del rischio tendenziale di subordinazione di quest'ultimo alla sfera del "politico", autonomizzatosi a sua volta dal sacro originario con la nascita dello Stato moderno. Il politico assume la veste di un "potere disciplinare" che aspira ad ampliare il proprio dominio dalla sfera esteriore dei corpi alla sfera delle coscienze e della costituzione del soggetto. Il rapporto tra religione e politica assume pertanto, nella modernità, i tratti di un conflitto perenne, caratterizzato da tregue, paci e compromessi tra lo Stato sovrano con le sue pretese "governamentali" e "biopolitiche" (M. Foucault), che non desiste dal proposito di controllare i corpi e le vite dei sudditi, e le chiese che difendono gli spazi residuali del "potere pastorale" sulle coscienze, nella confessione e direzione spirituale e in ambito morale, e

⁸ Resta pur vero, come ha recentemente ricordato Gustavo Zagrebelsky, che "il dualismo dei fori" (P. Prodi) e la "rivoluzione papale" (H. J. Berman) furono l'esito della rivendicazione della *libertas ecclesiae* e che «da differenziazione dell'autorità ecclesiastica da quella secolare fu concepita come la premessa per stabilire la chiara prevalenza, sull'autorità temporale, della spada spirituale». Cfr. G. Zagrebelsky, *Scambiarsi la veste. Stato e Chiesa al governo dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 12. Saremmo quindi di fronte ad un tipico caso di "eterogenesi dei fini" che condusse in seguito ai diritti dell'uomo e alla libertà dei moderni.

⁹ La "confessionalizzazione", concetto storiografico introdotto dallo storico tedesco Wolfgang Reinhardt, non implica *ipso facto*, al di là delle analogie sotto traccia tra cattolicesimo e mondo riformato evidenziate dagli storici, la tolleranza religiosa, ma la rende possibile in virtù di un dualismo tra potere religioso e politico a livello dei singoli regni dell'Europa cristiana, non più inquadrato nel quadro universalistico dei rapporti tra Papato e Impero.

riconquistano a tratti, come nel XIX secolo, spazi di azione pubblica in ambito sociale, assistenziale ed educativo nello sforzo di compensare la progressiva perdita di una consistente influenza politica e della bellarminiana “potestas indirecta in temporalibus”. Proprio in questo difficile e precario equilibrio tra diverse forme di assoggettamento si dischiude tuttavia uno spazio di libertà prima inusitato.

Appare a questo punto inevitabile chiedersi che cosa ne sia del “sacro”, e della sua originaria energia di coesione comunitaria, nell’età del “politeismo dei valori”. Tramonto irreversibile o metamorfosi? Nel modello weberiano il tramonto del sacro appare, al di là del temporaneo risorgere dei vecchi dei in età di crisi, irreversibile a causa del processo di “razionalizzazione”, che conduce al trionfo della ragione strumentale, o orientata allo scopo a livello planetario in ogni ambito valoriale, ma anzitutto nell’ambito tecno-scientifico ed economico. Il politeismo dei valori e la razionalizzazione costituiscono i due esiti complementari della modernità e del processo di secolarizzazione, ma la seconda dimensione è destinata nel lungo periodo a prevalere sulla prima con il rischio di una *reductio ad unum* delle sfere di valore ad opera della *Zweckrationalität*. Ci si può tuttavia chiedere se la “potenza” del sacro scompaia per effetto di un inaridimento progressivo, per uno svuotamento entropico della sua forza originaria, o la sua energia primigenia di “coesione” sociale, e risorsa morale, venga re-dislocata in una forma segmentata e instabile negli interstizi della nostra cultura. Questa seconda ipotesi appare decisamente più verosimile per la sua forza euristica in rapporto alla tragica realtà del “secolo breve”.

È legittimo pertanto chiedersi se dobbiamo credere ad un irreversibile tramonto del sacro nella nostra civiltà “secolarizzata”, oppure in alternativa a una sua profonda metamorfosi adattativa, preludio ad una sua resurrezione in forme nuove ed inattese, ad iniziare dalle “religioni politiche” del primo Novecento, che condussero al frutto estremo della “mobilitazione delle masse” e dei totalitarismi. Il disegno totalitario consistette precisamente nel tentativo di ricondurre ad unità il pluralismo delle sfere di valore e dei processi di soggettivizzazione propri della modernità nella forma di un potere sovrano assoluto esercitato dal *Führer* in nome della razza, del sangue e dell’ideologia. Si trattò precisamente di uno sforzo parossistico di restaurare, nella forma della volontà di potenza, un’identità senza incrinature del rapporto tra sacro e potere, nel caso del nazionalsocialismo attraverso la sacralizzazione del sangue e della razza.

Se tale tentativo ha condotto ai cinquanta milioni di morti della Seconda guerra e a immani devastazioni materiali, il suo fallimento ha anche palesemente dimostrato l’impossibilità per l’Occidente di un ritorno a forme monistiche di teologia politica e l’irreversibilità dell’insorgenza del pluralismo dei valori e di sfere sociali ed istituzioni differenziate, caratteristica della modernità. Lo stesso “biopotere”, o potere sovrano, appare oggi segmentato nel suo esercizio tra innumerevoli dispositivi (scientifico, politico, economico) e difficilmente riconducibile ad un Leviatano o in subordine a un ordine gerarchico a più livelli a carattere imperiale. Il sacro si è ormai frantumato e il politico non ha la forza,

nell'eclissi dello Stato nazione, di riassumere e fagocitare in sé l'etico, l'economico, l'estetico ed il religioso, così come del resto non appare in grado di farlo il mercato, vero feticcio degli ultimi due decenni, nella sua instabilità e precarietà, e non saranno capaci di farlo nel prossimo futuro neppure i fondamentalismi ed integralismi religiosi delle più diverse matrici. Il "politeismo" dei valori propone una situazione di instabile equilibrio, di conflitto molecolare, tra uno sforzo ineludibile di ricomposizione di un "ordine", sia pur plurale e tollerante, e la rivendicazione di riconoscimento delle "differenze".

Per questo motivo il tramonto del sacro (e qui mi associo ad una feconda intuizione di Marcel Gauchet) appare irreversibile, nonostante l'irresistibile fascino che continuano a suscitare negli uomini del nostro tempo modelli di convivenza a carattere olistico, dalla *Gemeinschaft* di Tönnies al moderno comunitarismo, alle forme ad un tempo inquietanti ed apparentemente irresistibili di etno-nazionalismo che costellano l'Europa dopo il 1989, sino al più sofisticato, ma ancor più aberrante ricorso ad un'ideologia dell'Occidente, superficialmente riverniciata di echi teologici cristiani.

Il tramonto del sacro è irreversibile in Occidente proprio perché, come è stato magistralmente colto da René Girard, e indirettamente dallo stesso Marcel Gauchet, pur con il ricorso ad un diverso concetto di "religione", il cristianesimo è precisamente quella religione che, in virtù dello smascheramento del dispositivo del capro espiatorio, innesca la fuoriuscita dal sacro che attraversa la storia dell'Occidente, rende possibile la dissociazione tra Dio e onnipotenza ed insedia il "Deus nudus et crucifixus" di cui parla Lutero in luogo dell'*Ens supremum et necessarium* della tradizione filosofica. Il cristianesimo è la religione caratterizzante dell'età della morte di Dio e dell'età della secolarizzazione¹⁰.

Si tratta certo di un tramonto lento, che non esclude oscillazioni e

¹⁰ La nostra chiave di lettura non implica in alcun modo la caduta in una forma radicale di immanentismo e secolarismo come potrebbero credere i critici cattolici della secolarizzazione, che si ispirano alla nota tesi di Augusto Del Noce, che istituì un nesso tra "secolarizzazione" e immanentismo ateistico. La secolarizzazione non va confusa con il secolarismo, quale opzione ideologica di matrice neo-illuministica che si propone di relegare la religione tra le vestigia del passato, dei quali liberarsi in nome del progresso tecno-scientifico. La secolarizzazione è un movimento storico-epocale che nulla ha immediatamente a che vedere con una opzione filosofica ateistica o immanentistica, anche se la rende possibile in un contesto di politeismo dei valori. Vivere in un ambito di secolarità compiuta, di cui avvertiamo segni di crescente prossimità, offre anzi a mio avviso una opportunità unica al cristiano in quanto indica la via per la salvezza del cristianesimo nella fuoriuscita "attenta" dal paradigma dell'ellenizzazione del messaggio cristiano e nella purificazione della fede in Gesù Cristo dal rapporto ambiguo di rimpianto del sacro. Sulla croce di Cristo muore anche il Dio del potere e della gloria, della teologia politica costantiniana e si manifesta il Dio misericordioso d'amore che interpella la fede e la *sequela Christi*. Occorre comunque evitare ogni forma di affrettato ottimismo, ma testimoniare con coerenza la fede, come antidoto al rischio costante che la nostalgia del "sacro" inneschi derive totalitarie, siano esse di matrice ideologica, religioso fondamentalistica, o ancora riconducibili al "naturalismo" riduzionistico delle tecnoscienze.

temporanei ritorni, impossibili tentativi sincretici, l'irresistibile nostalgia per il connubio protomoderno tra trono ed altare ed il tentativo di riproporne la figura in forme "dolci" quali la "religione civile" sul modello statunitense. L'elaborazione del lutto per la frantumazione del sacro è la sfida più ardua del passato remoto e recente, del presente e del prossimo futuro; la mancanza di esso è l'alimento inesauribile del pensiero reazionario.

Prendere coscienza della radicalità della svolta impressa dall'"evento Cristo" alla storia dell'Occidente implicherebbe invece, per il cristiano, un sì entusiastico alla secolarizzazione, alla libertà che è donata da Cristo ed una presa d'atto della natura kenotica della fede cristiana, nell'assunzione stessa dello statuto di religione tra le religioni, di risorsa di valore tra risorse di valore.

Se la religione ed il sacro non sono in alcun modo sovrapponibili, l'espressione stessa "post-secolare" appare segnata da un profondo equivoco perché viviamo ancora, a dispetto del rinnovato protagonismo delle religioni nella sfera pubblica "glocale" in un'età affatto "secolare". Anche se ammettiamo che la potenza primordiale del sacro, "tremendum et fascinans" secondo la celebre definizione di Rudolf Otto, si segmenti e si dislochi eterotopicamente e trasversalmente nelle diverse sfere di valore, senza disdegnare gli anfratti e le fessure della nostra esistenza quotidiana, il ritorno al monismo originale appare assai meno probabile della reversibilità della fissione dell'atomo.

Se quindi per post-secolarismo si intendesse alludere ad un possibile sovvertimento del processo di secolarizzazione, con la risacralizzazione del mondo, appare evidente che ci troveremmo di fronte ad una forma di *wishful thinking* che non corrisponderebbe affatto alla fenomenologia della visione del mondo del nostro presente. Inoltre si tratta evidentemente di una nostalgia che si rivolge necessariamente non tanto nei confronti del sacro, ma di visioni del mondo nelle quali la dimensione religiosa avrebbe svolto una funzione sintetica del sé sociale dall'alto di una superiorità gerarchica su altre sfere di valore¹¹. L'affermarsi contingente di una "nostalgia del sacro" che si pone spesso in ricerca di esperienze religiose, in tutto o in parte estranee alle tradizioni delle grandi religioni universali, in

¹¹ Inevitabilmente dobbiamo qui richiamare la tesi di fondo di Marcel Gauchet, che coglie la differenza tra "religione" (quel che noi abbiamo chiamato il sacro) ed il religioso (la religione come sfera di valore): «Assistiamo a due processi simultaneamente, a un'uscita dalla religione intesa come fuoriuscita dalla capacità della religione di strutturare la politica e la società, e ad una permanenza del religioso nell'ambito della convinzione ultima degli individui». Questo processo ha diverse declinazioni nazionali: l'America impregnata di spirito religioso presenta situazioni ben diverse dall'Europa occidentale in cui la presa di distanza dalle chiese e dai dogmi tradizionali prosegue senza interruzione, ma l'esito ultimo del processo di congedo dalla religione, al di là delle molteplici forme della nuova religiosità, va in direzione di una eclissi della dimensione "eteronoma" originaria del religioso. Cfr. Luc Ferry-Marc Gauchet, *Le religieux après la religion*, Grasset, Paris, 2004, pp. 60-61. Gauchet spiega più innanzi il suo rifiuto a far ricorso alla nozione di sacro, che gli appare indistinta alla luce di una articolata storia "filosofica" della religione che conduce, in forma non programmata, dal culto degli antenati, al politeismo, all'enteismo e infine al monoteismo.

chiave mistica di integrazione del sé, o in chiave “pubblica” di integrazione comunitaria può certo offrire quale effetto accessorio risorse morali preziose alle nostre società liberaldemocratiche, ma rischia per altro verso di condurre ad una segmentazione comunitaria e tribalistica del corpo sociale. Occorre vigilare con cura sul limitare della soglia tra queste due dimensioni del religioso, così come occorre essere attenti più in generale di fronte al rischio della consumazione dell'estetico, dell'antropologico e del politico sotto la pressione del mercato e della tecnica. Il rischio di lasciarsi avvincere dalla nostalgia delle liturgie del passato, dalla “naturalizzazione”¹² dell'ordine politico, morale e sociale del passato è assai forte, in un contesto epocale nel quale siamo facilmente catturati nel gorgo dell'eterno presente della simultaneità mediatica, che ci preclude un rapporto vivo e dinamico con la complessità e ricchezza pluridimensionale e diacronica della tradizione.

Può apparire paradossale riscontrare un tale rapporto di rottura con la “cultura” anche in ambito religioso, come ha fatto Olivier Roy in un suo recente volume, nel quale si analizzano i fondamentalismi evangelici, islamici ed ebraici come espressione di una “religione senza cultura”. I fondamentalismi si caratterizzano precisamente per la rivendicazione di uno spazio in *statu nascenti* [*in statu nascenti*] per la “religione senza cultura”, sviluppando un rapporto selettivo, letteralistico e revivalistico con la tradizione teologica, liturgica, simbolica e pastorale della tradizione di provenienza. L'esperienza religiosa del presente, fatta da chi crede, è ciò che davvero conta, così come l'ispirazione di un Dio che chiama alla lotta contro gli infedeli, i miscredenti ed il mondo secolarizzato della “dittatura del relativismo”.

Anche se al momento della frattura con la tradizione di provenienza e con chi “credente culturale” resta legato al modello tradizionale di appartenenza religiosa, seguiranno nuove forme di inculturazione del messaggio in un diverso *milieu*, prevale inizialmente una rivendicazione di purezza in confronto con la corruzione progressiva cui sarebbe approdata la chiesa o il gruppo religioso istituito

¹² In questo saggio i termini “naturalismo” e “naturalizzazione” sono utilizzati in due diversi significati, il cui nesso andrebbe ulteriormente indagato in direzione di una comune avversione nei confronti della costitutiva storicità dei processi di soggettivizzazione dell'individuo moderno. Il “naturalismo” – nel senso utilizzato in anni recenti da J. Habermas – allude ad una visione del mondo di matrice scientifica tesa a ridurre l'umano, e la cultura, nel senso più ampio ed articolato del termine, ad epifenomeno del biologico. Questa visione comporta in termini filosofici la caduta in una forma di determinismo assoluto, che sottrae spazio alla libertà umana, ed implica la negazione di ogni trascendenza. Aggiungerei che il naturalismo rischia di negare ogni ruolo alla dimensione storico-diacronica nei processi di soggettivizzazione umana a livello individuale e collettivo, svuotando di valore le scienze dello spirito di tradizione umanistica e la filosofia, nella loro indubbia valenza di umanizzazione dell'uomo. In un secondo ben distinto significato la “naturalizzazione” (della legge morale, dei valori, delle istituzioni) ha luogo allorché si afferma la naturalità, e quindi l'intangibilità sul piano filosofico, giuridico e politico di diverse istituzioni sociali o precetti morali del passato. Il concetto di natura assume qui, oltre ad una pretesa oggettività descrittiva, una valenza teleologica e normativa di matrice aristotelica. Non è difficile collocare su questo piano molti tra gli insegnamenti della dottrina morale cattolico-romana.

dal profeta o fondatore. La società e il mondo vengono pertanto identificati con l'imperfezione ed il male, anche quando restano superficialmente "cristiani", "islamici" o "ebraici"¹³.

Nel contesto di un'equazione tra secolarizzazione e secolarismo, diventa facilmente comprensibile la condanna della prima, che occorrerebbe invece comprendere in profondità e cogliere come "segno dei tempi". Emerge qui un'affrettata equazione tra l'irreligione del secolarismo, inteso quale visione del mondo che propende per l'emarginazione del religioso dalla sfera pubblica, e più in generale per la sua definitiva scomparsa quale residuo di irrazionalismo e di superstizione. In tal senso l'enfatizzazione del secolarismo quale caratteristica del nostro tempo registra la paradossale convergenza tra "laici furiosi" e "religiosi fondamentalisti", tra i fautori di una "cultura senza religione" e quelli di una "religione senza cultura". Se la nozione di "post-secolarismo" allude ad un rovesciamento dialettico degli esiti estremi del processo di secolarizzazione, auspicato normativamente nella forma di una "riconquista" della sfera pubblica da parte delle religioni e delle chiese, ci troviamo certo di fronte ad una utopia regressiva per un verso, e di una illusione prospettica dall'altro.

Il religioso assume piuttosto i tratti di una costante antropologica, pur nell'estrema varietà delle sue forme ed espressioni, che assume ed assumerà nell'età

¹³ Cfr. Olivier Roy, *Religioni senza cultura*, Feltrinelli, Milano, 2009. Confesso di provare una certa perplessità di fronte all'assimilazione di Roy tra le "riforme" religiose del passato, almeno in ambito cristiano, e le attuali forme di fondamentalismo ed integralismo religioso all'interno e all'esterno delle chiese storiche. Comprensibili sono peraltro la perplessità iniziale e il senso di smarrimento di un riformato di fronte al clamoroso successo degli "evangelicali" e del pentecostalismo. La storia bimillenaria del cristianesimo è stata certo costantemente attraversata dalla tensione tra una dimensione "spirituale" e "profetica" di rivendicazione della purezza della predicazione evangelica, e la responsabilità dell'istituzione ecclesiale nella sua funzione di discernimento degli spiriti. La Riforma delle origini, e Lutero in particolare, hanno richiamato con forza il primato dell'azione efficace della parola di Dio nell'esistenza del credente e della chiesa, anche al cospetto delle tradizioni umane, dei riti e delle pratiche di fede consolidate nel seno della chiesa cattolica. La parola della Scrittura è "sui ipsius interpres" e il rapporto con la mediazione salvifica del "solus Christus" è affidata alla fede generata "in nobis" dall'azione della Parola di Dio. La rottura con la tradizione ecclesiale non è stata tuttavia completa, e l'ancoramento alla Parola "esteriore" della Scrittura prevale contro il rischio di ogni forma di ispirazione interiore e di fanatismo. La scoperta riformatrice di Lutero fece i conti sin da subito con l'eredità dell'umanesimo biblico di matrice erasmiana e con la necessità di una comprensione genuina e filologicamente accurata del messaggio cristiano. Il caso attuale del pentecostalismo e del movimento evangelicale ci pare ben diverso, perché caratterizzato da uno strutturale *deficit* di cautela critica e di consapevolezza ermeneutica che le "grandi chiese" hanno progressivamente acquisito nel corso dell'età moderna. Il *keerygma* evangelico ha dovuto sin dall'inizio fare i conti con il contesto culturale circostante, dall'apocalittica tardo giudaica [trattino: tardo-giudaica], alla civiltà ellenistico-romana. Il letteralismo biblicistico e l'entusiasmo spiritualistico rischiano perché "senza cultura" di produrre un cristianesimo da "ricettario" e di alimentare pericolose illusioni. Nondimeno è legittimo constatare, come fa Roy, il successo dei fondamentalismi e chiedersene la ragione, che mi pare individuabile in una spasmodica ricerca di integrazione individuale e comunitaria.

globale del dispiegamento della secolarizzazione forme diverse e nuove che appaiono in via di definizione. Alcune tra esse appaiono nei loro tratti nichilistici, fideistici e deresponsabilizzanti in rapporto ai delicati equilibri delle democrazie liberali e costituzionali, francamente inquietanti, qualora non si trovino vie e percorsi per ridefinire un rapporto costruttivo tra istituzioni politiche e confessioni religiose.

2. *Naturalismo e fondamentalismi*

Desidero concludere questo contributo con una breve analisi del concetto habermasiano di post-secolare per smascherare il ricorrente equivoco che consiste nel collocare il filosofo tedesco sul versante di quanti intendono affermare il superamento della secolarizzazione in un movimento di “risacralizzazione” della sfera pubblica, o comunque l’effettività di un movimento di “deprivatizzazione” del fatto religioso in riferimento al primo (Europa) e secondo Occidente (Usa e Americhe). Il filosofo francofortese afferma con chiarezza, in riferimento al dibattito sociologico “revisionistico”, sul concetto di secolarizzazione che “i dati raccolti su scala globale forniscono un sostegno sorprendentemente solido ai difensori della tesi della secolarizzazione”. Il progresso della secolarizzazione ha forse rallentato ma non è affatto venuto meno. Se il mondo ci appare più religioso, ad eccezione dell’Europa, ciò è dovuto a fattori demografici e ad un nesso fra “insicurezza esistenziale e bisogno religioso”¹⁴.

Tale effetto illusionistico della rinascita della religione, questa è la tesi implicita, è dovuto al tramonto del grande racconto della modernità di cui la secolarizzazione costituiva un elemento essenziale. In realtà il rapporto tra “modernizzazione” e “secolarizzazione” va approfondito e precisato. La tesi classica della secolarizzazione avrebbe affondato le sue radici in tre elementi di cesura tra modernità e società tradizionali: l’affermarsi, ad opera della tecnoscienza di una visione antropocentrica del mondo, con il connubio tra causalismo ed umanesimo;

¹⁴ J. Habermas, *La rinascita della religione: una sfida per l’autocomprensione laica della modernità?*, in Alessandro Ferrara (a cura di), *Religione e politica nella società post-secolare*, Meltemi, Roma 2009. Una conferma indiretta della tesi del filosofo tedesco proviene da una fonte insospettabile, quale il sociologo cattolico italiano, Luca Diotallevi, nel suo recente volume, *Una alternativa alla laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010. Diotallevi che discute la tesi del sociologo José Casanova della deprivatizzazione della religione afferma con chiarezza l’esistenza di “una sopravvalutazione quantitativa del ritorno della religione” che trascurerebbe “la multidimensionalità del fenomeno religioso”. La crisi dell’umanesimo laico, la penuria delle risorse morali dello Stato nazione attraversato dalla crisi delle ideologie politiche, spiegherebbero il riemergere in maggiore evidenza delle risorse morali di derivazione religiosa. Queste considerazioni avvalorano il sospetto che le chiese cristiane di antica tradizione, soprattutto il cattolicesimo, al dire di Habermas, comunque più attrezzato delle chiese territoriali riformate, per il suo carattere “globale” e planetario, a resistere all’erosione di fedeli, non debbano sentirsi rassicurate in vista del proprio futuro dalla visibilità esteriore di forme di appartenenza “culturale” e/o selettiva.

la differenziazione funzionale dei sottosistemi sociali (diritto, politica, previdenza sociale, cultura, istruzione e scienza), a cui si è già fatto riferimento a proposito del “politeismo” dei valori weberiano; l’aumento della ricchezza, del benessere e della sicurezza sociale indotta dall’industrializzazione e dall’avvento del *Welfare State*.

Qui emerge con chiarezza un punto implicito nella visione habermasiana che dal nostro punto di vista offre una diversa chiave di accesso alla comprensione del nostro presente: la dissociazione in nome del “naturalismo”, che definiamo come precisato in precedenza quale ideologia della tecnoscienza, da quell’umanesimo antropocentrico che costituisce uno dei tratti caratterizzanti della modernità classica secondo la nota tesi blumenberghiana (antropocentrismo *versus* teocentrismo e cosmocentrismo). Anche se Habermas non lo ammetterebbe, siamo nel tempo della morte dell’uomo e del dispiegarsi estremo della potenza storica ed ontologica del nichilismo, come radicale antitesi di ogni forma superstite di umanesimo e di interrogazione sul senso. La crisi di legittimazione di quello Stato moderno – che fu a sua volta il prodotto di un processo di secolarizzazione come ha evidenziato Ernst-Wolfgang Böckenförde, anche nella sua forma estrema di democrazia liberale e costituzionale – apre lo spazio ad una ridislocazione della *dynamis* originaria del sacro dalla sfera di valore (e dal sottosistema funzionale) del politico in direzione del mercato, della scienza, e in forma “compensativa” del religioso. Il rischio fatale del tempo a venire assume in tal modo la forma di un conflitto irriducibile di visioni del mondo, tra “fondamentalisti” e “naturalisti”, in un contesto nel quale l’eclissi del politico, e delle democrazie, renda impraticabile un qualsiasi sforzo di mediazione e di regolazione pacifica, anche puramente compromissoria, tra visioni etiche contrapposte. Gli esiti di questo scontro epocale, di cui avvertiamo quotidianamente i segni premonitori, potrebbero presto condurre, senza adeguati antidoti, a devastanti guerre civili e su scala globale.