

## SULL'AMBIGUA EREDITÀ CRISTIANA DELLA SECOLARIZZAZIONE

**Andrea Aguti\***

### *Abstract*

The essay reflects on the relationship between Christianity and modern secularization and on the frequent subordination of Christian theology to the latter's demands. After emphasizing the ambiguity of the genealogical relationship between Christianity and modern secularization, according to the plurality of its meanings, the essay shows how the theological assumption of the issue of secularization in the second half of the twentieth century has produced, in some cases, a secularization of the same Christian theology. Finally, it proposes to overcome the theological relevance of the secularization.

*Keywords:* Secularization, Christianity, Theology of secularization, Friedrich Gogarten, Religion and society.

### *Osservazioni introduttive*

In questo saggio propongo una sintetica riflessione, indotta da una circostanza occasionale e quindi tutt'altro che sistematica<sup>1</sup>, sul tema del rapporto tra

---

\* Università di Urbino.

<sup>1</sup> L'occasione è stata il Convegno *Ripensare la Riforma nel tempo della secolarizzazione*, Firenze, Certosa del Galluzzo, 27 ottobre 2018, organizzato collateralmente alla presentazione del volume di Andrea Aguti-Luigi Alfieri-Guido Dall'Olio-Luca Renzi (a cura

secolarizzazione moderna e cristianesimo. Si tratta, ovviamente, di un tema molto ampio al quale però mi avvicino con un intento più circoscritto, che è quello di mettere in luce alcuni elementi di ambiguità che sono emersi nel declinare questo rapporto da parte della teologia cristiana e alcuni rischi teorici che, a mio modo di vedere, andrebbero evitati.

In questione non è il fatto che esista un rapporto tra secolarizzazione moderna e cristianesimo, bensì come debba essere inteso. Dal punto di vista storico, è indiscutibile che il processo di secolarizzazione in Europa si sia avviato a seguito della Riforma protestante e delle guerre di religione che l'hanno seguita. Altrettanto indubitabile è che debba esistere un qualche legame tra cristianesimo e secolarizzazione, visto che la seconda si è sviluppata proprio in un *milieu* cristiano e non in altri contesti culturali e religiosi, per quanto, una volta prodottasi, risulti esportabile anche in questi ultimi. Quello che è in discussione è, invece, se la secolarizzazione sia stata un effetto inevitabile del ruolo esercitato dal cristianesimo nella cultura occidentale oppure se sia stata un effetto evitabile, ma coscientemente desiderato e voluto, o infine se sia stata un effetto indesiderato e non voluto<sup>2</sup>. Tutte e tre le interpretazioni sono possibili e sono state proposte e ampiamente discusse<sup>3</sup>; tuttavia, c'è un aspetto fra gli altri che colpisce nel dibattito sulla secolarizzazione, almeno a livello teologico, cioè il fatto che intorno alla metà del secolo scorso si è passati da un paradigma interpretativo del tutto negativo, per il quale, come ricorda Hermann Lübbe, la secolarizzazione era sinonimo di scristianizzazione, ovvero fungeva da «denominatore comune della catastrofe universale d'Europa», a uno positivo che ha enfatizzato l'inevitabilità e perfino la desiderabilità da un punto di vista cristiano della secolarizzazione<sup>4</sup>.

La responsabilità di questo repentino cambio di paradigma è da attribuire prevalentemente alla teologia protestante del Novecento o almeno

---

di), *Lutero e i 500 anni della Riforma*, ETS, Pisa 2018. Il testo che qui presento è la rielaborazione della relazione presentata al convegno.

<sup>2</sup> In questa sede non prendo in considerazione il dibattito sulla legittimità dell'epoca moderna che ha visto contrapporsi, com'è noto, le tesi di Hans Blumenberg e di Karl Löwith. Mi limito a osservare che la tesi di quest'ultimo, che concepisce i valori del moderno come il prodotto di una secolarizzazione di quelli cristiani, può essere intesa in senso descrittivo e non valutativo. Essa non delegittima necessariamente questi valori, ma suggerisce che essi non sono pienamente comprensibili se non li si colloca nell'orizzonte su cui si stagliano.

<sup>3</sup> Una panoramica della discussione attuale sulla secolarizzazione in ambito filosofico-teologico la si può trovare, tra l'altro, in Graziano Lingua (a cura di), *Secolarizzazione e presenza pubblica della religione*, Pensa Multimedia, Lecce 2015.

<sup>4</sup> Cfr. Hermann Lübbe, *Secolarizzazione*, trad. di Paolo Pioppi, Il Mulino, Bologna 1970.

a una parte di essa. Le riflessioni svolte da Dietrich Bonhoeffer sul rapporto tra cristianesimo e cosiddetto mondo adulto e sulla interpretazione non religiosa del cristianesimo nelle sue lettere dal carcere, dei primi anni Quaranta, hanno avuto una notevolissima ricezione, che resta per molti versi sorprendente considerato il loro carattere frammentario e allusivo. La riflessione di Friedrich Gogarten, a cui mi riferirò tra breve, nei primi anni Cinquanta, ha offerto le coordinate teologiche per interpretare la secolarizzazione come un fenomeno connaturale alla fede cristiana, fino ad arrivare all'assunzione teologica della secolarizzazione con la cosiddetta teologia della secolarizzazione verso la metà degli Sessanta.

Una volta compiuto questo percorso, e in concomitanza con l'affermazione della teoria della secolarizzazione sul piano sociologico, il discorso sulla secolarizzazione ha iniziato ad esercitare una vera e propria funzione normativa sul piano teologico, sicché il problema preponderante è divenuto quello di come parlare del Dio cristiano nel contesto della secolarizzazione, considerata come una vera e propria cesura epocale. Nel frattempo, cavalcata l'onda, i sociologi hanno per lo più abbandonato la teoria della secolarizzazione e oggi parlano volentieri di società post-secolare<sup>5</sup>, per quanto non sia ben chiaro che cosa si debba intendere con questo aggettivo. I teologi cristiani, per contro, indugiano volentieri sul tema della secolarizzazione proprio a motivo della presunta eredità cristiana di essa<sup>6</sup>.

C'è indubbiamente qualcosa di paradossale in questo atteggiamento, che tuttavia è coerente con il cambio di paradigma al quale ho accennato prima: se la secolarizzazione è un prodotto del cristianesimo, la fine della secolarizzazione rappresenta un ennesimo aspetto della perdita di rilevanza del cristianesimo nella società attuale, e la difesa della secolarizzazione, declinata magari contro la rinascita dei fondamentalismi religiosi, l'ultimo appiglio per la rivendicazione *sub contraria specie* di una radice cristiana dell'Occidente moderno. Questo esito, però, segnala il vicolo cieco nel quale si è infilata l'interpretazione teologica della secolarizzazione: se per rivendicare il ruolo che il cristianesimo ha avuto nella società occidentale moderna ci si deve appellare ad un fenomeno che ha largamente contribuito

---

<sup>5</sup> Il ripensamento in ambito sociologico della centralità del concetto di secolarizzazione è iniziato almeno nella metà degli anni Ottanta del secolo scorso. Ne offre, tra gli altri, un buon esempio, David Lyon, *Rethinking Secularization. Retrospect and Prospect*, in «Review of Religious Research», 26 (1985), 3, pp. 228-243.

<sup>6</sup> Uno degli ultimi esempi è il primo capitolo del libro di Ingolf U. Dalferth, *Trascendenza e mondo secolare. Orientamento della vita alla Presenza ultima*, trad. di Andrea Aguti, Queriniana, Brescia 2016, pp. 19-58.

a marginalizzare e privare di rilevanza il cristianesimo stesso, è evidente che ci troviamo di fronte ad un cortocircuito interpretativo.

Quello che vorrei fare in questo saggio è nient'altro che proporre qualche spunto di riflessione che serva a superare l'*impasse*. Lo farò dapprima tentando di dimostrare che la secolarizzazione moderna, nei diversi sensi in cui può essere intesa, nutre un rapporto ambiguo e tutt'altro che diretto con il cristianesimo. Poi cercherò di mostrare come una delle interpretazioni teologiche più consistenti della secolarizzazione, quella offerta da Gogarten, porti in modo esemplare alla secolarizzazione della teologia stessa e infine mi limiterò a suggerire una visione alternativa sul rapporto tra secolarizzazione e cristianesimo.

### *Cristianesimo e secolarizzazione*

Della secolarizzazione si può parlare in modi diversi e non del tutto coerenti fra loro. Tra i sociologi della religione vi è stato chi, proprio nel periodo in cui questo concetto andava affermandosi, ha sostenuto la necessità di eliminarlo a causa della sua ambiguità e del significato ideologico che spesso gli è attribuito<sup>7</sup>. Ad ogni modo, nella discussione recente si è affermato un triplice senso di secolarizzazione che è stato messo in luce da diversi studiosi, in particolare da José Casanova in ambito sociologico e Charles Taylor in quello filosofico<sup>8</sup>. La secolarizzazione può dunque essere intesa come declino progressivo della credenza e della pratica religiose fino al limite della loro scomparsa, come privatizzazione della religione, cioè come rinuncia della religione alla funzione di legittimazione della società del suo complesso, riduzione ad un sotto-sistema sociale e perdita di rilevanza pubblica e infine come irriducibile processo di pluralizzazione delle credenze religiose.

Tutti e tre questi significati di secolarizzazione hanno una loro motivazione, anche se tutti sono discutibili. In particolare, il primo significato appare oggi assai meno plausibile di un tempo, considerato che la prognosi della fine della religione si è rivelata infondata. Sociologi della religione come Peter Berger che l'hanno sostenuta alla fine degli anni Sessanta, hanno

---

<sup>7</sup> Cfr. David Martin, *Toward Eliminating the Concept of Secularization*, in Julius Gould (ed.), *Penguin Surveys of the Social Sciences*, Penguin, Harmondsworth 1965, pp. 169-182.

<sup>8</sup> Il riferimento è ai loro studi oramai divenuti classici: José Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, trad. di Maurizio Pisati, Il Mulino, Bologna 2000, Charles Taylor, *L'età secolare*, trad. di Paolo Costa, Feltrinelli, Milano 2009.

ammesso l'errore nella previsione<sup>9</sup>. Infatti, pur scontando un calo della pratica religiosa e un aumento dell'indifferenza religiosa, le società occidentali non sono affatto divenute a-religiose e le religioni tradizionali non sono scomparse. Al contrario, le percentuali di affiliazione religiosa alle religioni tradizionali, soprattutto in certi paesi europei, sono ancora elevate e non mancano di affermarsi nuovi movimenti religiosi o religioni provenienti da altri contesti culturali.

Anche il secondo significato di secolarizzazione appare discutibile nella misura in cui la religione, nella sua forma istituzionale o meno, ha continuato e continua a giocare un ruolo nella sfera pubblica delle società occidentali, soprattutto quando sono in gioco delicate questioni etiche o politiche. Il terzo significato di secolarizzazione è probabilmente quello più sostenibile oggi, anche se sembra restituire soltanto una parte di quello che la secolarizzazione moderna ha prodotto in Occidente.

Comunque stiano le cose a questo riguardo, si fa fatica a istituire un univoco nesso causale tra il cristianesimo e la secolarizzazione in tutti e tre questi sensi. Se prendiamo il primo senso è abbastanza ovvio che il cristianesimo non può aver intenzionalmente promosso un processo di declino della religione in generale e quindi anche di sé stesso o comunque, se lo ha fatto, lo ha fatto al prezzo di una grave auto-contraddizione. La Riforma protestante non intendeva distruggere il cristianesimo, ma, appunto riformarlo dal punto di vista teologico ed ecclesiale. La squalificazione delle credenze religiose diverse da quella cristiana e quella delle credenze cristiane diverse dalla propria era fatta in funzione dell'affermazione di quest'ultima.

L'Europa che i Riformatori avevano in mente era pur sempre un'Europa cristiana o come minimo religiosa. Altrimenti non si capirebbe, per fare degli esempi, l'esaltazione romantica del cristianesimo di un Novalis o l'impegno apologetico di un pensatore come Schleiermacher nei confronti della religione. Anche la netta distinzione tra fede cristiana e religione proposta dalla teologia dialettica nella prima parte del Novecento era funzionale a riaffermare la pretesa di verità del cristianesimo rispetto ad altre religioni o pseudo-religioni, anche se è vero che essa ha finito per offrire una giustificazione del processo di secolarizzazione: se il fenomeno religioso è suscettibile di una critica teologica, la secolarizzazione può legittimamente

---

<sup>9</sup> Berger ha fatto ammenda in molti testi, confessando da ultimo, in *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, trad. di Mario Mansuelli, EMI, Bologna 2017, p. 53, che «mi ci sono voluti molti anni per giungere alla conclusione che la teoria della secolarizzazione era empiricamente insostenibile».

proporsi come esecuzione pratica di questa critica e naturalmente essa deve toccare anche il cristianesimo, perché se il cristianesimo si tirasse fuori arbitrariamente dall'ambito della religioni commetterebbe la fallacia dell'auto-eccezione: la secolarizzazione vale per tutti, tranne che per me.

Come ho detto prima, chi ha percorso con coerenza fino in fondo questa strada è stata la cosiddetta teologia della secolarizzazione, che ha tentato di operare una piena legittimazione teologica della secolarizzazione, mostrando che quest'ultima è un esito del tutto coerente e auspicabile a partire dai presupposti religiosi del cristianesimo. Alla metà degli Sessanta, la teologia della secolarizzazione si è sovrapposta ad un altro movimento teologico, la teologia della morte di Dio o teologia radicale che, sebbene distinto dalla prima, ne ha svolto in modo conseguente l'intuizione. Seguendo una linea di pensiero che da Lutero passa attraverso Hegel e arriva fino a Nietzsche, i teologi della morte di Dio hanno inteso la secolarizzazione come l'inveramento sul piano socio-culturale della morte di Dio annunciata dal cristianesimo, sicché una società secolarizzata sarebbe anche quella autenticamente cristiana. Come scriveva Thomas Altizer, il più rappresentativo tra i teologi della morte di Dio, «il cristiano radicale riconosce nel vuoto spirituale del nostro tempo l'attuarsi storico dell'auto-annientamento di Dio»<sup>10</sup>.

Così concepita, la teologia della secolarizzazione ha rappresentato un ennesimo episodio della strategia di adattamento del messaggio cristiano al contesto socio-culturale in cui risuona, e certamente anche un modo indiretto per riaffermare un primato del cristianesimo nella società occidentale, ma il carattere auto-contraddittorio di questo tentativo è risultato palese. Ad un orecchio divenuto religiosamente sordo, non si può più nemmeno annunciare il messaggio del cristianesimo, che in fondo rimane una religione fra le altre. Per questo, con felice senso dell'ironia, Peter Berger ha scritto che i teologi della secolarizzazione si sono messi «nella scomoda posizione di qualcuno che esalti i piaceri del sesso in una comunità di impotenti, oppure i piaceri della musica in una comunità di sordi»<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Thomas J. J. Altizer, *Il vangelo dell'ateismo cristiano*, trad. di A. M. Micks, Ubaldini, Roma 1969, p. 110. Echi di questa impostazione risuonano oggi nelle interpretazioni del cristianesimo da parte del postmodernismo filosofico di Gianni Vattimo e John Caputo, anche se la metafora prevalente non è tanto quella della morte di Dio quanto piuttosto della sua "debolezza". Naturalmente una condizione di estrema debolezza può assomigliare molto alla morte.

<sup>11</sup> Peter Berger, *Una gloria remota. Aver fede nell'epoca del pluralismo*, trad. it. di Giovanna Bettini, Il Mulino, Bologna 1992, p. 31.

Anche se consideriamo il secondo senso di secolarizzazione, il nesso tra secolarizzazione e cristianesimo è tutt'altro che evidente. Indubbiamente la cristianità occidentale nel corso dell'epoca moderna ha preso maggiore consapevolezza, rispetto a quella antica e medioevale, del rapporto soltanto indiretto che lega l'autorità religiosa a quella politica, e ha preso atto della non necessaria rilevanza che le credenze religiose hanno per l'intera società, ma è certo che le chiese cristiane non hanno mai rinunciato ad esercitare un ruolo pubblico e non si sono mai considerate totalmente impolitiche. Questo vale anche per le chiese riformate. La dottrina luterana dei due regni non intendeva affatto promuovere una concezione secolare dello Stato e Lutero ha invocato con decisione il braccio armato dell'autorità civile contro quelli che egli considerava eretici. La Ginevra di Calvino non è stata esattamente un esempio di distinzione tra stato e chiesa, e anche il principio della libertà religiosa che è nata in seno alle chiese protestanti è stato rivendicato per evitare l'oppressione della dissidenza religiosa da parte di queste ultime, non per separare il cristianesimo dalla società. Ne è conferma la rilevanza sociale del fenomeno religioso negli Stati Uniti, dove molti dissidenti religiosi europei hanno trovato la loro patria. Questa rilevanza, che fa parlare ancora oggi della presenza in quel paese di una "religione civile", è dovuta proprio al fatto che la religione è stata concepita dai padri fondatori di quella nazione come un fattore determinante per la creazione e il mantenimento di un'identità nazionale<sup>12</sup>.

Anche nell'Europa secolarizzata, peraltro, sopravvivono casi emblematici di commistione tra religione e politica: la regina d'Inghilterra è tutt'oggi il governatore supremo della chiesa anglicana, mentre in uno dei paesi europei che vede il più basso livello di pratica religiosa, la Danimarca, la chiesa luterana è ancora oggi chiesa di stato, per non menzionare il caso del papa romano, che fra i suoi titoli ha ancora quello di sovrano dello stato vaticano. Tutti questi esempi indicano con chiarezza che la privatizzazione della religione non è un elemento intenzionalmente perseguito dalle chiese cristiane nella modernità. Naturalmente si può sostenere che il punto di vista delle chiese cristiane non sia totalmente rappresentativo della visione cristiana del mondo, e fare riferimento a sette o comunità cristiane che vivono separate dalla società e hanno un atteggiamento totalmente impolitico, ma si può discutere se e quanto queste ultime possano nutrire l'ambizione di rappresentare la visione cristiana del mondo.

---

<sup>12</sup> Sulla religione civile americana rimangono ancora di riferimento gli studi di Robert Bellah, come *Uncivil Religion: Interreligious Hostility in America*, Crossroads, New York 1987.

Infine, se prendiamo il terzo significato di secolarizzazione che ho richiamato, quello di pluralizzazione irriducibile delle credenze religiose, il risultato sembra lo stesso. La Riforma protestante ha indubbiamente avviato in Europa il processo di diversificazione delle credenze religiose, rompendo l'unità religiosa dell'Occidente e rendendo l'identità religiosa una questione di appropriazione individuale, ma un riconoscimento *de jure* e non soltanto *de facto* della pluralità religiosa è arrivato molto tardi anche nella teologia protestante. La teoria del pluralismo religioso, cioè quella teoria che riconosce una uguale pretesa di verità a religioni diverse dal cristianesimo, ha iniziato ad essere proposta soltanto negli anni Settanta del secolo scorso dal filosofo della religione John Hick, che proveniva dal presbiterianesimo. Ma questa teoria, che pure si è imposta nel dibattito filosofico e teologico contemporaneo come una teoria di riferimento, non rappresenta certamente la posizione ufficiale delle chiese protestanti ed è contestabile sul piano filosofico e teologico<sup>13</sup>. Oggi, proprio all'interno della teologia protestante è più facile trovare articolate difese dell'esclusivismo, cioè della teoria che considera soltanto una religione come vera, mentre la chiesa cattolica ha preso posizione in più occasioni contro il pluralismo religioso e i suoi rappresentanti, sostenendo una posizione inclusivistica.

Da questo si evince che il riconoscimento della condizione di pluralità religiosa non collima nella coscienza cristiana con il ritenere quest'ultima come un dato irreversibile, poiché se così fosse il mandato apostolico di annunciare il cristianesimo alle genti non sarebbe più valido. Un cristianesimo che rinunciasse alla predicazione del vangelo, perché riconosce la diversità religiosa come un dato definitivo, avrebbe perso la propria ragion d'essere. Questo naturalmente non significa che, dentro e fuori il cristianesimo, non sia auspicabile un dialogo interreligioso volto alla migliore comprensione reciproca e alla comune gestione dei molti problemi pratici che vengono dalla convivenza di molteplici fedi religiose in una medesima società, ma certamente significa che la secolarizzazione intesa come irriducibile pluralità delle credenze religiose non è affatto un esito desiderato dal cristianesimo.

---

<sup>13</sup> Per alcuni elementi di critica nei confronti di Hick e della teoria del pluralismo religioso mi permetto di rimandare a Andrea Aguti, *Pretesa di assolutezza e pluralità religiosa*, in Maurizio Migliori (a cura di), *Assoluto e relativo. Un gioco complesso di relazioni stabili e instabili*, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 123-135.



### *L'interpretazione di Gogarten*

Se si condividono le osservazioni precedenti, la domanda su quale sia il legame tra cristianesimo e secolarizzazione moderna rimane del tutto aperta. Un tentativo di risposta a questa domanda è presente nel libro *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* di Friedrich Gogarten<sup>14</sup>. Il libro, pubblicato nel 1953, non soltanto ha dato un contributo fondamentale per l'assunzione teologica del tema della secolarizzazione, ma ha offerto, a mio modo di vedere, un esempio privilegiato dell'ambiguità con cui tale tema può essere trattato in prospettiva cristiana. Non intendo qui tracciare compiutamente il senso della interpretazione gogarteniana della secolarizzazione, ma soltanto indicare i suoi punti qualificanti per mostrare l'esito a cui perviene.

L'analisi di Gogarten muove da due assunti preliminari: il primo è che la teologia cristiana deve trattare riflessivamente del tema della secolarizzazione, da lui definita come «la trasformazione di idee, conoscenze ed esperienze, originariamente cristiane – in idee, conoscenze ed esperienze della ragione umana universale»<sup>15</sup>, anziché respingerlo. La secolarizzazione, infatti, è un evento di fronte al quale non si può chiudere gli occhi, perché anche se avesse un significato ostile alla fede cristiana, esso segnalerebbe un fallimento di quest'ultima nel dare forma al mondo nell'epoca pre-moderna e quindi sfiderebbe comunque la fede cristiana. Ma soprattutto la teologia deve affrontare il tema della secolarizzazione perché essa è una conseguenza della stessa fede cristiana.

Il secondo assunto gogarteniano è che la secolarizzazione non deve significare la mondanizzazione della fede cristiana, cioè il venire meno della rivelazione, poiché la «fede cristiana senza rivelazione è un pesce senza acqua, un re senza corona»<sup>16</sup>, bensì la mondanizzazione del mondo. Che cosa si intende con questo?

Secondo Gogarten la specificità e la novità della fede cristiana nel contesto religioso dell'antichità consistono nella rottura della concezione mitica del mondo nel quale l'uomo è vincolato ad un ordine ritenuto sacrale.

La fede cristiana concepisce il mondo e l'uomo come creature di Dio e quindi interdice un'adorazione idolatrica di essi senza però svalutare il mondo come fa la gnosi, e quindi senza contrapporre dualisticamente Dio al mondo. La rottura del vincolo mitico trova il suo modello originale nella

---

<sup>14</sup> Cfr. Friedrich Gogarten, *Destino e speranza dell'epoca moderna*, trad. it. di Francesco Coppellotti, Morcelliana, Brescia 1972.

<sup>15</sup> Ivi, p. 7.

<sup>16</sup> Ivi, p. 13.

chiamata dell'uomo da parte di Dio a vivere nella condizione di figliolanza e nella risposta positiva dell'uomo, che riconosce la salvezza come un dono divino. Mediante la chiamata di Dio, l'uomo viene quindi liberato dal vincolo con il mondo e costituito signore su qualsiasi cosa, essendo al tempo stesso chiamato alla responsabilità per il mondo, cioè a conoscere e prendersi cura del mondo.

Il peccato costituisce la perdita della propria condizione di figliolanza, a seguito della quale l'uomo ricade nella schiavitù, cioè nell'idolatria di un qualche elemento del mondo oppure nell'assolutizzazione della propria responsabilità verso il mondo. Quest'ultimo caso si dà per mezzo della legge: la responsabilità verso il mondo implica il dare un ordine al mondo, ma l'ordine non esiste senza una legge e l'adempimento della legge assume il significato di un mezzo autonomo di salvezza. La legge, quindi, secondo il dettato paolino, si contrappone alla fede. Questa è la coscienza della propria nullità e del fatto che la salvezza proviene soltanto da Dio, quella esprime l'autocoscienza dell'uomo fondata in sé stessa. Come scrive Gogarten, «il conoscere e il prendersi cura divengono peccaminosi quando l'uomo, provvedendo a se stesso, si chiude in sé; quando cioè pensa di poter bastare a se medesimo e di poter essere salvo in se stesso»<sup>17</sup>.

Prende così forma la giustificazione cristiana della secolarizzazione: quest'ultima è un "destino", nel senso che la mondanizzazione del mondo è inscritta programmaticamente nel messaggio cristiano, ma è anche una speranza perché la secolarizzazione, nel suo significato autentico, non consiste in una rinnovata chiusura del mondo in sé stesso, ma nella libertà dell'uomo dal mondo per Dio. La secolarizzazione in senso autenticamente cristiano implica quindi l'autonomia dell'uomo nell'esercizio delle cose mondane e la responsabilità per esse, così come la storicizzazione dell'essere umano che si apre al futuro, ma proibisce l'elevazione di questo esercizio di responsabilità verso la totalità, ovvero la donazione totale di senso alla storia e al futuro da parte dell'uomo. L'atteggiamento secolare compatibile con la fede cristiana è quindi quello che considera il mondo semplicemente come mondo e riconosce che la ragione umana trova un limite invalicabile di fronte all'idea di intero che pure le si pone davanti. La formula che Gogarten usa per designare questo tipo di atteggiamento secolare è quello di «un non-sapere che ricerca»<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 50.

<sup>18</sup> Ivi, p. 143.

Questo atteggiamento secolare può tuttavia degradarsi, divenendo quello che Gogarten chiama “secolarismo”. Le due principali forme del secolarismo che egli individua nel nostro tempo sono rappresentate dalle ideologie di salvezza intramondane (Gogarten si riferisce in particolare al comunismo sovietico) che mantengono una visione comprensiva della storia e attribuiscono all’attività umana un significato salvifico e dal nihilismo «che in maniera aperta o latente dichiara inutile e priva di significato ogni domanda che vada al di là del semplice visibile e afferrabile»<sup>19</sup>.

La tesi di Gogarten è dunque chiara: la secolarizzazione moderna ha la sua radice nella fede cristiana, e non è affatto un fenomeno anticristiano. Ma questa tesi rappresenta un modo per conferire ancora una volta un primato al cristianesimo proprio dentro al mondo secolarizzato oppure per arrendersi di fronte alla secolarizzazione e riconoscerla come un inveramento della fede cristiana? Detto in altri termini: quale rapporto deve intrattenere la fede cristiana con il fenomeno della secolarizzazione?

Nel rispondere a questa domanda Gogarten osserva che «non vi è fede senza la secolarizzazione del rapporto del credente con il mondo, ma certamente vi è secolarizzazione anche senza la fede»<sup>20</sup>. Ciò significa che la secolarizzazione dipende genealogicamente dalla fede cristiana, ma una volta prodottasi non vi dipende più, perché essa vale per conto proprio. La fede cristiana deve quindi riconoscere realmente l’autonomia dell’uomo davanti a Dio, e rinunciare ad avere l’ultima parola di fronte al mondo che si è secolarizzato. Con questo ogni pretesa di superiorità del cristianesimo viene a cadere. Ma allora questo significa che la fede cristiana non ha niente da dire al mondo secolarizzato? In realtà, per Gogarten un legame tra il mondo reso secolare dalla fede cristiana e quest’ultima esiste ancora. La fede cristiana può contribuire a che il mondo secolarizzato non degeneri in un mondo secolaristico, e ciò è possibile soltanto se la fede cristiana resta sé stessa, cioè «se distingue incessantemente tra fede e opera, fra realtà divina della salvezza e il significato terreno-mondano di ogni umano operare»<sup>21</sup>.

Questo sforzo di rimanere sé stessa significa, secondo Gogarten, un costante esercizio di distinzione tra la fede cristiana e il cristianesimo stesso, inteso come «il complesso dei fenomeni storici secolarizzati, suscitati dalla fede cristiana» che «è altrettanto vicino e lontano dalla fede cristiana»<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ivi, p. 145.

<sup>21</sup> Ivi, p. 144.

<sup>22</sup> Ivi, p. 195.

quanto gli altri fenomeni secolarizzati. Sul piano teologico questo significa parecchie cose: la demitizzazione dei racconti biblici, soprattutto di quelli escatologici, la storicizzazione dei dogmi cristiani, la de-istuzionalizzazione delle chiese, la de-eticizzazione della fede. Più essenzialmente, però, significa che la fede cristiana non ha alcuna risposta preconstituita al senso della storia umana e del mondo. La fede aspetta questa risposta da Dio, sebbene, come scrive Gogarten, «dobbiamo dire che l'ascolta e crede, ma non che la dà»<sup>23</sup>. Per questo non ha alcun senso «cristianizzare il mondo e ottenere in tal modo la salvezza per esso. È la forma più fatale con cui si dissolve la fede in utopia, perché così la fede cristiana viene completamente nascosta e resa inaccessibile»<sup>24</sup>.

La conclusione è che il non credente che persiste nell'atteggiamento secolare, senza cadere nel secolarismo, e il credente si trovano paradossalmente accomunati dal loro non-sapere in ricerca. La fede, rispetto all'atteggiamento secolare, sa che la risposta viene da Dio, ma siccome anche per lei questa risposta rimane «imperscrutabile e incomprensibile»<sup>25</sup>, tra i due atteggiamenti non sembra esserci più alcuna differenza sostanziale.

Non stupisce, quindi, che il passo successivo e conseguente di questa interpretazione sia stato proprio quello operato dalla teologia della secolarizzazione, se accettiamo il quale, però, si può veramente dire che non soltanto storicamente, ma anche sotto il profilo teorico «il cristianesimo si è scavato la propria fossa»<sup>26</sup>.

### *Il carattere non destinale della secolarizzazione*

Assodato l'esito dell'interpretazione gogarteniana della secolarizzazione e l'autocontraddizione che porta con sé, non rimane che riprendere in mano il problema del rapporto tra cristianesimo e secolarizzazione con strumenti diversi per offrire un'interpretazione diversa. Propongo qui soltanto alcuni spunti che spero di riprendere più ampiamente in altri contesti.

Un primo spunto di riflessione riguarda il presunto rapporto di affinità elettiva tra cristianesimo e secolarizzazione. Questo rapporto potrebbe essere visto, seguendo l'argomentazione di Gogarten, nella rottura del vincolo

---

<sup>23</sup> Ivi, p. 199.

<sup>24</sup> Ivi, p. 209.

<sup>25</sup> Ivi, p. 207.

<sup>26</sup> Peter Berger, *La sacra volta*, trad. it. di Gian Attilio Trentini, Sugarco, Milano 1984, p. 142.

mitico che lega l'essere umano al mondo, e tuttavia questo elemento non è affatto unico del cristianesimo, bensì appartiene al monoteismo come tipo religioso. Il “disincanto del mondo”, come ha mostrato Max Weber è, in effetti, un fenomeno che ha le sue origini nel profetismo ebraico<sup>27</sup>. Questa eredità ebraica è stata completamente negletta da Gogarten, perché riconoscerla gli avrebbe impedito di istituire quella divaricazione di tipo paolino-luterano tra fede e opere della legge che è funzionale alla sua interpretazione della secolarizzazione. È vero che la legge quando si autonomizza dal Legislatore che l'ha promulgata diviene un feticcio da adorare, ma questo esito non è affatto scontato. La legge non viene data agli uomini perché ne facciano un feticcio o per manifestare meglio la loro debolezza, ma perché, nella consapevolezza della propria debolezza, la seguono per condurre una vita gradita a Dio.

Al “disincanto del mondo” non pertiene quindi, in modo essenziale, il superamento della legge, bensì l'affermazione della trascendenza di Dio rispetto al mondo, che è una caratteristica specifica del monoteismo esclusivo (per usare una terminologia oggi di moda) e quindi del cristianesimo come dell'ebraismo e dell'islam. La rottura del cosmoteismo tipico delle religioni politeistiche antiche apre certamente la possibilità della secolarizzazione, ma nel senso della percezione del mondo non più come divino in sé stesso, non nel senso per cui il mondo viene lasciato a sé stesso da Dio. Al contrario, quando il mondo si chiude in sé stesso, e quindi si autonomizza rispetto a Dio, esso, per usare la terminologia di Gogarten, decade dalla condizione della secolarità in quella del secolarismo.

Su questo punto occorre qualche considerazione teorica più specifica. La differenza qualitativa tra Dio e il mondo profila indubbiamente un diverso modo di intendere il rapporto con il divino rispetto al cosmoteismo, che per molti versi può essere giudicato superiore a quest'ultimo. Tuttavia, non implica affatto la necessità di espellere il divino o il sacro dal mondo. Se il mondo non è sacro in sé stesso, esso può nondimeno essere sacralizzato per mezzo delle manifestazione/rivelazione di Dio nel mondo. La manifestazione/rivelazione di Dio ha bisogno di un supporto o di un *medium* comunicativo che diviene esso stesso sacro, perché esso ha il fine di attestare la presenza reale di Dio. Rinunciare a questa presenza reale significa rendere Dio il “totalmente altro”, allontanarlo dal mondo e sancire in questo modo la sua insignificanza per quest'ultimo.

---

<sup>27</sup> Cfr. Max Weber, *Economia e società*, vol. II, trad. it. di Pietro Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1980, pp. 105-126.

La sacralizzazione, poi, non si confonde in tutti i casi con la magizzazione; al contrario, la nozione autentica di sacro, inteso come ciò che è intangibile, sfugge alla manipolazione tipica del magico. Se la secolarizzazione è concepita semplicisticamente come desacralizzazione del mondo, essa diviene un ostacolo oggettivo alla stessa manifestazione/rilevazione del sacro nel mondo e finisce per produrre l'apparenza della "morte di Dio". Assecondare il processo di secolarizzazione in questo senso significa nient'altro che offrire un sostegno all'ateismo. È per questo motivo che i teologi cristiani dovrebbero guardarsi dal farlo. Essi se ne dovrebbero guardare anche per il fatto che la desacralizzazione del mondo comporta il venir meno dello sfondo di giustificazione di fondamentali nozioni etiche, come quella di dignità della persona, a cui pure essi sono affezionati. Come è possibile affermare la dignità della persona senza vedere attorno ad essa quell'aura di sacralità che preserva dalla sua manipolazione? Su questo punto bisogna chiaramente invertire la tendenza rispetto ad interpretazioni del sacro, come quella di René Girard, che accentuano unilateralmente il nesso tra sacro e violenza e vedono dappertutto all'opera meccanismi sacrificali, quando invece il sacro può essere considerato come un argine contro la violenza gratuita di chi non è più capace di percepire il valore intrinseco delle persone e delle cose<sup>28</sup>.

Un secondo spunto di riflessione riguarda il nesso, più puntuale, tra cristianesimo riformato e secolarizzazione moderna. Come ho detto all'inizio del saggio, il nesso dal punto di vista storico è chiaro, ma ancora una volta non è chiaro come esso debba essere concepito. Le interpretazioni à la Gogarten vogliono rivendicare al cristianesimo riformato la primogenitura della secolarizzazione moderna, ma per farlo devono completamente tralasciare gli aspetti storici, sociologici e culturali che ho richiamato in precedenza e che mostrano come, nelle chiese e nelle sette protestanti, la secolarizzazione, nella diversità dei suoi sensi, sia stata piuttosto subita che attivamente promossa. L'inosservanza di questo aspetto è peraltro intenzionale, perché l'interpretazione della secolarizzazione assume, in Gogarten come in altri, un tono prescrittivo che mira a riformulare la figura

---

<sup>28</sup> Una prospettiva simile è sviluppata da Romano Guardini in molti suoi scritti. Fra essi, quello forse più esplicativo è *Religion und Offenbarung* (1958), trad. it. di Andrea Aguti, in Romano Guardini, *Opera omnia. II/2 Filosofia della religione. Religione e Rivelazione*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 143-301. Più recentemente da Roger Scruton, *Il volto di Dio*, trad. it. di Stefano Galli, Vita & Pensiero 2013, p. 113 ss.

della fede cristiana e delle sue concrezioni storico-culturali proprio a partire dalle esigenze della secolarizzazione stessa.

Chi invece ha tenuto conto della storia effettiva del rapporto tra cristianesimo e secolarizzazione in età moderna è stato un altro teologo evangelico, W. Pannenberg, in uno scritto della fine degli Ottanta tanto breve quanto prezioso. Come egli scrive, «sono state le conseguenze non volute della Riforma sul piano della storia mondiale che hanno creato la posizione di partenza per la nascita dell'universo culturale secolare della modernità»<sup>29</sup>. L'idea che «la svolta verso la società secolare» sia «nata dalla costrizione della necessità»<sup>30</sup>, spiega in effetti l'opposizione che il cristianesimo riformato, prima del mutamento di paradigma teologico che ho richiamato in precedenza, ha sollevato nei confronti della secolarizzazione, ma anche il disagio che persiste nella appropriazione teologica di questo fenomeno. La secolarizzazione non è affatto un destino della fede cristiana, bensì un effetto non voluto del cristianesimo riformato. Naturalmente occorrerebbe riflettere sul perché si sia prodotto questo effetto non voluto, ma non è questa la sede per affrontare una tematica così ampia e complessa.

Quello che qui è sufficiente richiamare è un altro elemento che Pannenberg ha messo in luce, cioè che è bene che i teologi cristiani si mettano alle spalle il problema della secolarizzazione per il semplice fatto che, come ancora scrive Pannenberg, «la cultura secolare produce da sé stessa un bisogno profondo di riempire di senso la vita e perciò anche un bisogno di religione. L'idea angosciata che la secolarizzazione progressiva farà della religione un fenomeno marginale sempre più in estinzione può oggi definirsi infondata e superata»<sup>31</sup>. Prendere consapevolezza di questo fatto non significa assecondare in tutte le sue componenti una rinascita del religioso, ammesso che una tale rinascita esista, ma liberarsi di quel complesso di inferiorità nei confronti del mondo secolare che è stato in gran parte autoindotto dalla teologia stessa. A questo proposito conviene concludere proprio con un'ulteriore osservazione di Pannenberg: nelle chiese e dai pulpiti

ci si aspetta qualcosa d'altro, che appunto il mondo secolare non offre, e cioè la religione. Ma non di rado succede che coloro i quali hanno ufficialmente il compito di patrocinare la causa della religione sono resi già loro stessi tanto insicuri dallo spirito della cultura secolare, che

---

<sup>29</sup> Wolfhart Pannenberg, *Cristianesimo in un mondo secolarizzato*, trad. it. di Giovanni Pontoglio, Morcelliana, Brescia 1991, p. 23.

<sup>30</sup> Ivi, p. 34.

<sup>31</sup> Ivi, p. 60.

credono di giovare alla fede avvolgendone completamente il contenuto nel manto della secolarità e rendendolo così quasi invisibile. La strategia dell'adeguamento sembra dunque esser in gran parte espressione d'un problema esistenziale degli stessi rappresentanti delle Chiese<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Ivi, p. 64.