

1. DA DOVE NASCE LA SECOLARIZZAZIONE

1.1 Origine del termine

Il termine è polisemantico perché la parola latina da cui deriva, *saeculum*, porta con sé diverse accezioni. Du Cange nel *Glossarium mediae ed infimae latinitas* afferma che "*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." Più tardi, nel latino ecclesiastico a *saeculum* viene anche attribuito il significato di "mondo" ed emerge il binomio "secolare – religioso", il primo riferibile al "mondano", il secondo al "divino".

Inoltre l'uso originario del termine presenta un'altra equivocità. Normalmente si affermava che la prima volta in cui si usò il termine "secolarizzazione" fu nel diritto canonico, precisamente nel corso delle trattative per la pace di Westfalia del 1648 per indicare l'incameramento di beni ecclesiastici da parte del principato di Brandeburgo. La pace di Vestfalia, infatti, al termine della guerra dei Trent'anni sancirà la divisione dei territori tra cattolici e protestanti in base alla religione del principe e la conseguente estromissione di minoranze e liquidazione di beni.

In realtà già un secolo prima si era usato il termine, sempre nel diritto canonico, per designare il passaggio di un religioso dallo stato regolare allo stato secolare, quello che oggi viene detto "dimissione dallo stato clericale".

Nel primo caso, dunque, il termine aveva una accezione negativa, mentre nel secondo caso veniva usato in modo neutro per fotografare una situazione. Inoltre nel primo caso veniva usato da un contesto tendenzialmente esterno al mondo ecclesiastico (il principato nei confronti della chiesa), benché sempre all'interno del diritto canonico; nel secondo caso era interno al contesto ecclesiastico, in una accezione che, per esempio, oggi distingue il clero secolare dal clero religioso o gli ordini religiosi dagli ordini secolari.

1.2 Evoluzione politico-giuridica

Se allarghiamo lo sguardo e prendiamo in considerazione l'evoluzione politico-giuridica dell'Europa, possiamo fare riferimento ad una sorta di narrazione comune che vede nel trattato di Westfalia la fine dell'alleanza tra potere politico e potere religioso e che dà il via alla modernità e all'autonomia tra le due sfere. A volte questa narrazione è accompagnata dal giudizio di valore della lotta del potere politico per affrancarsi da quello ecclesiastico. L'epoca sarebbe iniziata con l'editto di Costantino del 313, benché sarebbe più corretto fare riferimento a Teodosio che nel 380 dichiara il Cristianesimo religione di stato. Il rapporto tra i due poteri sarebbe poi stato teorizzato da papa Gelasio nel 494 con l'immagine delle due spade: quella dell'imperatore e quella del Papa, che dovevano collaborare per il bene di tutti. Papa Gelasio intendeva reclamare l'autonomia del potere religioso da quello civile, ma di fatto si affermò la dipendenza di quest'ultimo, resa evidente nel momento dell'incoronazione di Carlo Magno nell'800 da parte di Leone III.

Questa narrazione non è condivisa perché pare troppo semplificatrice. Già prima di Westfalia vi era stata tensione tra i due poteri. La lotta per le investiture tra Impero e Papato (1057-1122), che

aveva come causa scatenante il diritto di nomina dei vescovi, aveva messo in luce gli interessi divergenti dei due poteri. Dante Alighieri nel *De Monarchia* sostiene la necessaria superiorità del monarca nel governo terreno, riservando al Papa e al potere religioso il primato spirituale.

Giacomo Marramao in *Cielo e Terra. Genealogia della secolarizzazione* parla di due paradossi, che rendono problematica ogni lettura lineare della secolarizzazione. Il primo è che la secolarizzazione del potere temporale sarebbe un effetto non voluto del tentativo del potere religioso di avere il monopolio. Gregorio VII nega il valore sacramentale dell'unzione dei re e questo spinge il potere civile a cercare una propria strada di "sacralizzazione" di questa cerimonia.

Il secondo paradosso è che il conflitto tra i due poteri crea un gioco di specchi in cui ogni potere tende ad assumere le prerogative dell'altro. La Chiesa si statalizza, dandosi un'organizzazione simile a quella del potere civile e lo Stato si ecclesializza, assumendo dalla Chiesa caratteristiche sacrali e ritualizzando le procedure.¹

1.3 Sviluppi storici successivi

René Rémond in *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea* ricostruisce il percorso storico degli ultimi secoli per far capire come nel nostro continente si siano affermate diverse forme di secolarizzazione. Partendo dall'immagine di un continente tutto cristiano, sebbene già diviso tra un cristianesimo ortodosso su base nazionale e un cristianesimo cattolico romano, la Riforma protestante è stata uno spartiacque decisivo. Le guerre di religione del XVI e XVII secolo che hanno portato al trattato di Westfalia, hanno anche aperto due strade nei rapporti tra religione e autorità civile.

La prima strada è quella delle chiese protestanti che si sono di fatto statalizzate nella forma di "chiese di Stato". Chiese al plurale perché a fianco della luterana nei paesi scandinavi e in una parte della Germania bisogna ricordare la chiesa calvinista in Svizzera, Ungheria e Scozia e la chiesa anglicana in Inghilterra. Il momento emblematico di questa organizzazione si avrà nel sostegno della Chiesa ufficiale evangelica al nazismo nel XX sec. alla quale si contrappone la nascente "chiesa confessante" perseguitata dal regime. Ma anche in Inghilterra la regina che è capo della chiesa anglicana testimonia la stretta compenetrazione tra autorità civile e religiosa.

La seconda strada è quella della chiesa cattolica romana che fa capo al vescovo di Roma al quale viene attribuito dal Concilio Vaticano I il primato di giurisdizione su tutti i vescovi. Qui è chiaro che le tensioni tra i due poteri sono all'ordine del giorno. Inizialmente pare esserci un sostanziale accordo: nella Francia dell'assolutismo regio i primi ministri sono i cardinali Richelieu e Mazarino, l'ordine del clero è alla pari dell'ordine della nobiltà. Ma gradualmente emergono le frizioni tra le tendenze nazionali gallicane e le tendenze ultramontaniste che mettono la fedeltà a Roma al primo posto rispetto alla fedeltà alla nazione.

Oltre alla strutturazione distinta tra cattolicesimo e protestantesimo, emerge anche la questione della tolleranza. Anche su questo punto le strade divergono. I paesi protestanti non hanno difficoltà ad ammettere il principio di tolleranza per le minoranze religiose, dal momento che al centro resta sempre il rapporto del singolo credente con Dio. I paesi cattolici invece lo acquisiranno solo con il Concilio Vaticano II, dunque molto tardi, avendo la Chiesa un ruolo cardine nella

¹ P. 25

interpretazione della rivelazione e nell'indicare le posizioni eterodosse, incarnate anche dalle minoranze religiose.

Anche qui abbiamo un momento emblematico: l'editto di Nantes (1598) con il quale il re di Francia Enrico IV poneva fine alle guerre tra cattolici e ugonotti viene revocato da Luigi XIV nel 1685. La riflessione sulla tolleranza viene sviluppata inizialmente in Inghilterra: John Locke scrive proprio nel 1685 una *Lettera sulla tolleranza*, che fa sintesi delle principali riflessioni sull'argomento. Anche gli illuministi francesi faranno della tolleranza uno dei cavalli di battaglia. Intanto le Province Unite, liberate dal dominio spagnolo e cattolico, diventeranno il primo ordinamento nazionale che fa della tolleranza la base costituzionale. Ancora oggi esistono tracce di questo ordinamento "pillarizzato": inizialmente i *pillars* erano due, cattolico e protestante, poi si sono aggiunti quelli legati a ideologie politiche (socialdemocratico e liberale), senza contare quelli minori (comunista e umanista). Ogni *pillar* aveva le sue strutture educative, della comunicazione, sanitarie, sportive, lavorative, perché nessuna doveva prevalere sulle altre.

Nei paesi cattolici la tolleranza si afferma sul campo. Per esempio si fa strada negli Statuti concessi dai re nel XIX secolo, ma non all'interno della chiesa cattolica che con il Sillabo di Pio IX chiude la porta ad ogni possibile riconoscimento della libertà di religione. Questo avrà grandi ripercussioni sulla vicenda della secolarizzazione, soprattutto in Francia.

Rémond parla di una "breccia" che si sarebbe aperta nel sistema pensato a Westfalia. Una breccia aperta dalla Rivoluzione Francese che in poco tempo sancirà la libertà religiosa, secolarizzerà i beni ecclesiastici e avvierà la prima forma di laicizzazione della vita sociale e politica, che in seguito resterà il regime tipico francese. Nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789 per la prima volta la cittadinanza sarà dissociata dalla confessione religiosa. Per la prima volta essere cittadini francesi non solo non sarà legato all'appartenenza cattolica, ma non sarà proprio legato ad alcuna forma religiosa. Parallelamente la Costituzione Civile del Clero, equiparando il clero alla burocrazia statale, sarà lo strumento con cui la Francia tenterà di liberarsi dall'influsso del papa romano in nome del principio nazionalista. Molti chierici aderiranno a questa Costituzione, ma non tutti. Inoltre la rivolta in Vandea, domata col sangue, renderà evidente che il percorso era ben lungi dall'essere facile.

Dopo dieci anni di aspri dissidi con Roma il primo console Napoleone Bonaparte firmerà un concordato. Apparentemente la chiesa cattolica occupava nuovamente uno spazio pubblico, concessogli dallo Stato. In realtà alcune acquisizioni della Rivoluzione Francese venivano date per scontate: la statalizzazione dell'educazione, il riconoscimento delle minoranze religiose, la designazione dei vescovi da parte del governo. Tale forma di rapporti tra Stato e Chiesa verrà esportato anche altrove e l'onda secolarizzatrice lascerà il segno. Solo in Spagna essa porterà ad un rafforzamento del cattolicesimo tradizionale, la cui alleanza con il potere civile verrà meno solo nella seconda fase del regime franchista.

La Restaurazione operata dal Congresso Vienna non riporterà all'*ancien régime*: in poco tempo i nuovi rapporti tra trono e altare saranno spezzati dai moti rivoluzionari e della rivendicazione di una tolleranza religiosa ormai irreversibile.

1.4 Il retroterra filosofico

Parlare del retroterra filosofico della secolarizzazione può voler dire due cose: analizzare come sia stato possibile giungere all'incredulità oppure dare un giudizio dello sviluppo storico della secolarizzazione stessa. La prima operazione viene svolta da Charles Taylor nella sua monumentale opera "L'età secolare" di cui parleremo fra qualche capitolo. La seconda, invece, la fa Paolo Costa, quando mette a confronto l'interpretazione che Karl Löwith e Hans Blumenberg fanno della secolarizzazione.

Iniziamo dalla prima considerazione, pur senza anticipare la ricostruzione di Taylor. Possiamo far risalire la nascita della filosofia della religione a Spinoza, il quale per la prima volta nel *Tractatus teologico-politicus* del 1670 distinse nettamente gli ambiti della filosofia e della religione. La prima si occupa della verità e si basa sulla ricerca libera e sul confronto razionale, la seconda deve sviluppare la pietà e l'obbedienza, insegnando per Rivelazione l'immagine del vero Dio. Dunque non vi sono punti in comune tra i due mondi: di qui si può far partire il percorso della filosofia della religione, che si pone il problema del rapporto tra le due.

Si potrebbe dire che in questo Spinoza anticipa l'Illuminismo, il quale, nella sua versione francese, subordinerà la religione alla filosofia, in quanto assegnerà alla ragione il compito di vagliare i contenuti religiosi veri e propri. L'intento era chiaro: dopo le guerre di religione, solamente la ragione era universale e poteva permettersi di creare la pace e la convivenza tra i popoli. La religione aveva mostrato la sua valenza divisiva e violenta. Gli illuministi francesi completano quell'affrancamento della filosofia dalla religione, che in realtà era già iniziata a fine Medioevo, con filosofi quali Duns Scoto e Guglielmo d'Ockham. Il Rinascimento poi era stata l'epoca in cui il richiamarsi all'antichità greco-romana era stato il segno dell'insofferenza verso il regime medievale dominato dalla teologia. Subito dopo, Cartesio aveva segnato la svolta verso la modernità proponendo una riflessione filosofica che partisse dall'uomo e non da Dio. Nello stesso periodo la scienza aveva iniziato a liberarsi dai presupposti religiosi: la vicenda di Galileo con tutte le luci e le ombre, era stato l'episodio più emblematico. Gli illuministi, in realtà, non mirano a distruggere l'idea di Dio, se non alcune frange più radicali e materialiste, come D'Holbach e La Mettrie. Essi non condannano in sé i dogmi teologici, quanto l'autorità che li proclama e che impone la sua interpretazione delle Scritture, nonché la sua mediazione tra gli esseri umani e Dio. Infatti Voltaire, Rousseau ed altri oltre a parlare di una religione naturale, che mette a contatto diretto la coscienza individuale con Dio, elaborano dei "dogmi naturali", cioè quelli che Kant chiamerà in termini geometrici "postulati": l'esistenza di Dio, la ricompensa dei buoni e la punizione dei malvagi, l'immortalità dell'anima.

Kant conclude l'epoca illuminista elaborando un raffinato sistema di pensiero che concedeva alla religione uno spazio nella ragion pratica ma non quello della ragione conoscitiva e, attraverso il sistema dei postulati e dell'imperativo categorico, costruiva un delicato equilibrio tra filosofia e religione.

Dopo di lui l'epoca romantica sembrò riaprire le porte alla religione e alla sua pretesa di superiorità sulle altre discipline. In realtà, a parte le posizioni più tradizionaliste come quella di Jacobi e di Herder, il romanticismo offrì nuove vie alla religione. Schleiermacher riservò alla religione il monopolio del sentimento dell'infinito, garantendo però che la ricerca della verità restava di competenza filosofica. Hegel si soffermò molto sia sul contesto entro cui si esprimeva lo Spirito di un popolo (il cosiddetto momento dello Spirito oggettivo) tra cui anche quello religioso, sia

ponendo la religione come momento alto dello Spirito assoluto, superato però in convenienza dalla filosofia. Non era necessariamente un giudizio sulla religione, ma la constatazione che gli strumenti a disposizione della filosofia la rendevano la disciplina più adeguata per cogliere lo Spirito assoluto. Infatti dopo di lui gli allievi si spaccarono in una destra e sinistra hegeliana proprio sul ruolo della religione e sui suoi rapporti con la filosofia.

Dalla metà dell'ottocento in poi la secolarizzazione filosofica va in porto nella forma della nascita dell'ateismo sistematico. Ateismo che aveva al centro i cosiddetti "maestri del sospetto", i quali, pur arrivando a posizioni atee, colpivano anche al cuore la pretesa della ragione di essere "pura", pienamente consapevole di se stessa e motore di progresso. Marx subordinava la purezza della ragione alla condizione sociale: solamente una ragione che diventava anche pratica e spingeva alla rivoluzione poteva dirsi "consapevole di se stessa", altrimenti restava la ragione della classe dominante. Nietzsche poneva al centro la volontà di potenza dell'uomo, con un recupero delle dimensioni più irrazionali e istintuali. Freud cercava la matrice della ragione nella lotta nell'inconscio delle forze dell'Es istintuale e del Super-Io imposto dall'esterno. Insomma: la religione diventava oppio dei popoli, umiliazione, nevrosi. Charles Taylor dirà che a questo punto si crea l'"effetto nova": come una stella ad un certo punto esplode, così la ragione filosofica definitivamente affrancata dalla religione, esplode in molteplici direzioni, prospettive e analisi che caratterizzano la filosofia del novecento.

In *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione* Paolo Costa riporta all'inizio il confronto tra Karl Löwith e Hans Blumenberg sulla secolarizzazione stessa. Il primo interpreta la secolarizzazione non come fine della religione o come sua irrilevanza di fatto, ma come il passaggio da una spiritualità trascendente ad una spiritualità immanente, votata all'idea del progresso. In *Significato e fine della storia* egli scrive che *"anche l'irreligione del progresso rimane una sorta di religione, derivante dalla fede cristiana in un fine futuro, anche se sostituisce un eschaton indeterminato e immanente al posto di quello determinato e trascendente"*²

In fondo l'essere umano non è cambiato e continua la sua ricerca della felicità, facendo prevalere le passioni e l'illusione sulla ragione. Il suo tentativo non era di riabilitare la religione mostrandone il travestimento post-illuministico, ma di far prendere coscienza che occorreva giungere ad una secolarizzazione più compiuta, che mettesse da parte realmente ogni forma pseudoreligiosa. Hans Blumenberg controeplifica più tardi che la secolarizzazione è realmente avvenuta e che uno dei modi più importanti per descrivere l'età moderna è proprio la presa di distanza dalla religione. Tuttavia questo non avviene a spese della religione, né si può pensare ad una sua scomparsa: il processo si presenta come un riaccomodamento delle sfere di influenza del pensiero religioso e secolare, uno spostamento di confini, che la religione aveva già sperimentato in passato con il rinvio della parusia nei primi secoli del cristianesimo. Anche allora si era proceduto ad una riconsiderazione della prospettiva religiosa in chiave mondana. Il riaccomodamento secondo Blumenberg ha anche trame diverse a seconda delle diverse realtà locali, dei diversi ambiti presi in considerazione e delle diverse tradizioni storiche.

Paradossalmente è Blumenberg quello che ha di fatto trasformato il paradigma della secolarizzazione da assunto epistemico ad ipotesi di studio. Löwith condivide di fatto l'idea di una secolarizzazione come tendenza, che però è ancora da sviluppare fino in fondo.

² Cit. in Paolo Costa, *La città post-secolare*, p. 31