

aspetti della situazione sotto una nuova luce e forse sottoponendo a indagine sociologica alcuni aspetti precedentemente trascurati.

Il termine « secolarizzazione » ha conosciuto una storia alquanto avventurosa.¹ Fu originariamente impiegato in seguito alle guerre di religione per denotare il trasferimento di territori o proprietà dal controllo delle autorità ecclesiastiche. Nel diritto canonico romano il termine è giunto a indicare il ritorno al « mondo » di una persona cui erano stati conferiti gli ordini religiosi. In entrambe le accezioni, indipendentemente dalle dispute sui casi singoli, il termine poteva venire usato in modo puramente descrittivo e valutativo. In tempi più recenti, le cose sono naturalmente cambiate. Il vocabolo « secolarizzazione », e ancor più il suo derivato « secolarità », è stato usato come concetto ideologico pregno di attributi valutativi, a volte positivi e a volte negativi.² Nei circoli anticlericali e « progressisti » è giunto a denotare l'affrancamento dell'uomo moderno dalla tutela religiosa, mentre nei circoli connessi alle chiese tradizionali è stato attaccato come indice di « decristianizzazione », di « paganizzazione » e simili. Entrambe queste prospettive ideologicamente saturate, nel cui ambito i medesimi fenomeni empirici appaiono come indici di opposti valori, possono essere curiosamente osservate nell'opera di sociologi della religione ispirati, rispettivamente, alle concezioni marxiana e cristiana.³ La situazione non è stata chiarita dal fatto che a datare dalla seconda guerra mondiale un certo numero di teologi, soprattutto protestanti impegnati a portare avanti certi spunti presenti nel tardo pensiero di Dietrich Bonhoeffer, abbia ribaltato la precedente valutazione cristiana del termine « secolarizzazione » e l'abbia salutata come una percezione dei temi cruciali del cristianesimo stesso.⁴ In considerazione di questo furore ideo-

¹ Cfr. Hermann Luebbe, *Säkularisierung-Geschichte eines ideen-politischen Begriffs*, Freiburg, Alber, 1965.

² Cfr. *ibidem*, *passim*.

³ Per esempio, cfr. Olof Klohr (a cura di), *Religion und Atheismus heute*, Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1966, con Sabino Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milano, Edizioni Comunità, 1961.

⁴ Cfr. B. Bethge (a cura di), *Die mündige Welt*, voll. 1-2, Munich, Kaiser, 1955-66. Per una recente formulazione di un analogo punto di vista, sebbene espresso in un contesto più barthiano, cfr. Arnold Loen, *Säkularisation*, Munich, Kaiser, 1965. La valutazione cristiana positiva della « secolarità » è stata recentemente divulgata in America da Harvey Cox, *The Secular City*, New York, Macmillan, 1965. Per una formulazione più sociologicamente orientata di questa posizione, cfr. Dietrich von Oppen, *Das personale Zeitalter*, Stuttgart, Kreuz, 1960.

logico, è stata avanzata la proposta, e la cosa non deve sorprendere, di abbandonare il termine in quanto fonte di confusione, se non proprio privo di senso.⁵

Simile posizione, nonostante la giustificazione d'ordine analitico su cui si basa, non ci vede d'accordo. Il termine « secolarizzazione » si riferisce a processi empiricamente verificabili che rivestono una grande importanza nella moderna storia occidentale. Non è naturalmente pertinente al discorso dello storico o del sociologo lo stabilire se sia il caso di deplorare o di auspicare simili processi. È possibile, e senza eccessiva difficoltà, descrivere il fenomeno empirico senza assumere una posizione valutativa. È altresì possibile analizzarne le origini storiche, compresa la sua connessione storica con la cristianità, senza asserire che ciò rappresenti una realizzazione o una degenerazione del cristianesimo stesso. Questo punto dovrebbe essere sottolineato energicamente, specie in considerazione della disputa tuttora aperta fra i teologi. Un conto è sostenere che esiste un rapporto di causalità storica fra cristianesimo e certi tratti del mondo moderno e un conto è dire che, « quindi », il mondo moderno, incluso il suo carattere secolare, deve essere visto come una specie di realizzazione logica della cristianità. È bene a questo proposito ricordare che i rapporti storici hanno in linea di massima un che di ironico o, in parole diverse, che il corso della storia ha poco a che fare con l'intrinseca logica delle idee che furono da fattori causali.⁶

Non è difficile proporre una semplice definizione di secolarizzazione che risponda in modo adeguato ai nostri scopi. Per secolarizzazione noi intendiamo il processo tramite cui alcuni settori della società e della cultura vengono sottratti al dominio delle istituzioni e dei simboli religiosi. Quando parliamo della società e delle istituzioni della storia occidentale moderna, la secolarizzazione si manifesta nell'evacuazione da parte delle chiese cristiane di aree precedentemente poste sotto il loro controllo e sotto la loro influenza (come nella separazione stato-chiesa, nell'espropriazione dei beni ecclesia-

⁵ Cfr. Joachim Matthes, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburg, Furcher, 1964; cfr. pure i contributi di Trutz Rendtorff e di David Martin in *International Yearbook for the Sociology of Religion*, 2, 1966.

⁶ Questo punto acquista in mordacità quando si rifletta sul ruolo preminente giocato dall'opera di Weber a questo riguardo. Chiunque citi Weber in questo contesto certamente dovrebbe ricordare la sua posizione circa il rapporto ironico che corre fra le intenzioni umane e le loro conseguenze storiche.

stici o nell'emancipazione dell'istruzione dall'autorità ecclesiastica). Quando parliamo di cultura o di simboli, comunque, intendiamo dire che la secolarizzazione è qualcosa di più di un semplice processo socio-strutturale in quanto influenza la totalità della vita culturale e creativa, come si può osservare nel declino dei contenuti religiosi nelle arti, in filosofia, in letteratura e, importantissimo, nella promozione della scienza come prospettiva autonoma, interamente secolare sul mondo. Inoltre è qui implicito che il processo di secolarizzazione ha pure un lato soggettivo. Come c'è una secolarizzazione della società e della cultura, così vi è pure una secolarizzazione della coscienza. In parole semplici, ciò significa che l'Occidente moderno ha prodotto un numero sempre crescente di individui che guardano il mondo e la propria vita senza beneficiare delle interpretazioni religiose.⁷

Anche se può essere considerata come un fenomeno globale delle società moderne, la secolarizzazione non trova in esse una distribuzione uniforme: gruppi differenti ne sono stati diversamente influenzati.⁸ Si è così riscontrato che l'impatto della secolarizzazione è stato tendenzialmente più forte sugli uomini che non sulle donne, sulle persone di mezza età che non sui giovani e sugli anziani, sulle città che non sulle campagne, sulle classi direttamente connesse alla moderna produzione industriale (in particolare la classe operaia) che non sulle classi con occupazioni più tradizionali (vedi artigiani o piccoli esercenti), sui protestanti e sugli ebrei più che sui cattolici, e via discorrendo. Sulla scorta di questi dati, almeno per quanto concerne l'Europa, è possibile affermare con una certa qual sicurezza che la religiosità connessa alla chiesa è più forte (e perciò meno forte la secolarizzazione

⁷ La maggior quantità di dati sulla differenziazione sociale dell'identificazione religiosa è stata forse raccolta da Gabriel LeBras e da quanti (soprattutto sociologi cattolici) hanno seguito i suoi metodi. Cfr. i suoi *Études de sociologie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955 (trad. it.: *Studi di sociologia religiosa*, Feltrinelli, 1969). Cfr. pure Emile Pin, *Pratique religieuse et classe ouvrière*, Tournai, Casterman, 1961. Le opere di Joseph Fichter, a cominciare da *Southern Parish* (Chicago, Chicago University Press, 1951), riflettono un orientamento molto simile nell'ambito della sociologia cattolica americana. L'opera classica che affronta, nella sociologia della religione americana, simile problematica generale è quella di Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, New York, Holt, 1929, che ha stimolato un certo numero di specifici studi empirici. Per un esempio recente, cfr. N.J. Demerath, *Social Class in American Protestantism*, Chicago, Rand McNally, 1965. Lo studio più completo apparso in America è forse quello di Gerhard Lenski intitolato *The Religious Factor*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1961.

socio-strutturale) ai margini della moderna società industriale, sia in termini di classi marginali (quali le classi superstiti della piccola borghesia di un tempo) che di individui marginali (quali gli esclusi dal processo lavorativo).⁹ La situazione si presenta diversamente in America, dove le chiese occupano ancora una posizione simbolica più centrale, ma si potrebbe sostenere che sono riuscite a mantenere tale posizione solo diventando esse stesse altamente secolarizzate; cosicché i casi europeo e americano costituiscono due variazioni dello stesso tema della secolarizzazione globale.¹⁰ Ancor più, sembra che in seguito all'occidentalizzazione e alla modernizzazione anche le forze secolarizzanti siano giunte a diffondersi nel mondo intero.¹¹ Buona parte dei dati disponibili è riconducibile alle manifestazioni socio-strutturali della secolarizzazione più che alla secolarizzazione della coscienza, ma un numero sufficiente di dati sta a indicare la massiccia presenza nell'Occidente contemporaneo di quest'ultima forma di secolarizzazione.¹² Non possiamo qui dilungarci sull'interessante problema relativo al grado di simmetria che può intercorrere tra queste due dimensioni della secolarizzazione, cosicché vi può essere non solo un processo di secolarizzazione della coscienza nell'ambito delle tradizionali istituzioni religiose ma pure una continuità di temi più o meno tradizionali di coscienza religiosa fuori dei loro precedenti contesti istituzionali.¹³

⁸ Ciò è stato compendiato da Thomas Luckmann: «Dagegen ist... schon ausgeschaltet», *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Freiburg, Rombach, 1963, p. 29. Cfr. pure Reinhard Koester, *Die Kirchen-irenen*, Stuttgart, Enke, 1959.

⁹ Pure questo punto è stato chiarito molto bene da Luckmann, *op. cit.* Per la secolarizzazione nell'ambito della religione istituzionale americana, cfr. Will Herberg, *Protestant-Catholic-Jew*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1955 e il mio *The Noise of Solemn Assemblies*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1961 (trad. it.: *Il brusio degli angeli*, Il Mulino, 1970).

¹⁰ Cfr. Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society*, Glencoe, Ill., Free Press, 1958; Robert Bellah (a cura di), *Religion and Progress in Modern Asia*, New York, Free Press, 1965; Donald Smith (a cura di), *South Asian Politics and Religion*, Princeton, University Press, 1966.

¹¹ Anche se il materiale raccolto dai sociologi cattolici riguarda principalmente gli aspetti istituzionali della secolarizzazione (in modo particolare come espressi nell'esteriorità della pratica religiosa), in detto materiale si possono pure trovare parecchi dati sui correlati soggettivi della secolarizzazione. Per un compendio, cfr. Acquaviva, *op. cit.*, come pure Hervé Carrier, *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Roma, Presses de l'Université Grégorienne, 1960. Cfr. pure Gordon Allport, *The Individual and His Religion*, New York, Macmillan, 1950; Hans-Otto Woelber, *Religion ohne Entscheidung*, Goettingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959; Rose Goldsen e vari, *What College Students Think*, Princeton, Van Nostrand, 1960.

¹² Su quest'ultima possibilità, cfr. Eberhard Stammeler, *Protestanten ohne Kirche*, Stuttgart, Kreuz, 1960.

Se, a scopi euristici, dovessimo assumere una posizione epistemologica a riguardo della secolarizzazione, tornerebbe naturale chiederci quali sono i suoi « portatori ».¹³ In altre parole, quali processi e gruppi socio-culturali servono come veicoli o mediatori di secolarizzazione? Da un punto di vista esterno alla civiltà occidentale (diciamo da quello di un indù tradizionalista), la risposta è ovvia: è quella civiltà vista globalmente nella sua diffusione nel mondo (e non c'è forse bisogno di rimarcare che, da quel punto di vista, il comunismo e il moderno nazionalismo sono manifestazioni dell'occidentalizzazione esattamente come i loro predecessori « imperialisti »). Da un punto di vista interno alla civiltà occidentale (diciamo da quello di un preoccupato prete di campagna spagnolo), il « portatore » originale della secolarizzazione è il moderno processo economico, vale a dire la dinamica del capitalismo industriale. Certo, il problema immediato può essere costituito dagli effetti « secondari » di tale dinamica (per esempio, i contenuti secolarizzanti dei moderni mass media o le influenze di una eterogenea massa di turisti portati dai moderni mezzi di trasporto). Ma non occorre molto a risalire da questi effetti « secondari » alla loro fonte originale: l'economia capitalistico-industriale in espansione. In quelle aree del mondo occidentale in cui l'industrializzazione ha assunto forme socialiste di organizzazione, la vicinanza ai processi di produzione industriale e ai suoi concomitanti stili di vita continua a essere la causa determinante della secolarizzazione.¹⁴ Oggi, sembrerebbe, è la società industriale in se stessa a essere secolarizzante, con le sue divergenti legittimazioni ideologiche che fungono semplicemente da manifestazioni del processo di secolarizzazione nella sua globalità. Pertanto la propaganda antireligiosa e le misure repressive dei regimi marxisti influenzano naturalmente il processo di secolarizzazione (anche se forse non sempre come nelle intenzioni dei loro propulsori), come lo influenzano le politiche religiose dei vari governi fuori dell'orbita marxista. Sembra comunque probabile che entrambi questi atteggiamenti politico-ideologici debbano essere ricondotti a basilari forze sociali antecedenti le par-

¹³ Il termine « portatore » (*Traeger*) è qui usato in un senso weberiano.

¹⁴ Cfr. Klotz, *op. cit.* Per un raffronto con dati recenti ricavati da un contesto decisamente non socialista, cfr. Ramón Bagés, *Los Ingenieros, la sociedad y la religión*, Barcelona, Fontanella, 1965. Il raffronto avrebbe divertito Veblen!

ticolari direttive in questione e su cui i governi hanno un controllo soltanto limitato. Questo stato di cose diventa ironicamente evidente quando vediamo dati sociologici molto simili riguardanti paesi socialisti e non socialisti (diciamo in riferimento alla secolarità della classe operaia e alla religiosità dei contadini) utilizzati dagli osservatori socialisti come un'occasione per lamentarsi della limitata efficacia del dibattito « scientifico-atteista » e dagli osservatori cristiani per dolersi del fallimento dell'evangelizzazione, al punto che qualcuno è tentato di suggerire l'unione dei due gruppi in vista di una vicendevole considerazione.

Considereremmo come assiomatico il fatto che un fenomeno storico di tale portata non sia riconducibile a spiegazioni monocausali. Così non siamo interessati a sottovalutare nessuno dei vari fattori proposti quali cause di secolarizzazione (come, per esempio, l'ampia influenza della scienza moderna). Né ci preme stabilire, nel presente contesto, una gerarchia di cause. Ci interessa comunque sapere in quale misura la tradizione religiosa occidentale possa avere portato in sé i semi della secolarizzazione. Se ciò è sostenibile, come noi riteniamo, dovrebbe emergere chiaramente dalle nostre considerazioni sistematiche che il fattore religioso *non* deve venire considerato isolatamente dagli altri fattori, ma piuttosto come in continua dialettica con l'infrastruttura « pratica » della vita sociale. In altre parole, nulla potrebbe essere più lontano dalle nostre intenzioni che il proporre una spiegazione « idealistica » della secolarizzazione. Dovrebbe risultare altresì chiaro che qualsiasi dimostrazione delle conseguenze secolarizzanti della tradizione religiosa occidentale non ci dice nulla circa le intenzioni di coloro che hanno forgiato e portato avanti tale tradizione.¹⁵

Il sospetto che vi possa essere un'intrinseca connessione fra il cristianesimo e il carattere del mondo occidentale moderno non è affatto nuovo. La connessione, almeno da Hegel in poi, è stata ripeteramente asserita da storici, filosofi, teologi anche se, naturalmente, la loro valutazione del fenomeno presenta notevoli differenze. Pertanto il mondo moderno potrebbe venire interpretato come una realizzazione superiore dello spirito cristiano (vedi interpretazione di Hegel) o la

¹⁵ Entrambi questi punti risultano naturalmente cruciali per una comprensione dell'opera di Weber in questo settore specifico e nella sociologia della religione in generale.

cristianità potrebbe venire considerata come il principale fattore patogeno responsabile del presunto stato miserabile del mondo moderno (vedi, per esempio, Schopenhauer e Nietzsche). L'opinione secondo cui il protestantesimo ha giocato un ruolo peculiare nella formazione del mondo moderno è stata oggetto di ampia discussione fra sociologi e storici nel corso degli ultimi cinquant'anni. Riteniamo che torni utile riassumere qui a grandi linee tale opinione.¹⁶

Se paragonato alla « pienezza » dell'universo cattolico, il protestantesimo appare come un troncamento radicale, una riduzione agli « elementi essenziali » a spese di una svariata ricchezza di contenuti religiosi. Ciò è particolarmente vero per la versione calvinista del protestantesimo, ma lo stesso può dirsi — entro un certo grado, peraltro considerevole — per le riforme luterane e perfino anglicane. La nostra affermazione, naturalmente, è di tipo meramente descrittivo: non c'interessano né le giustificazioni teologiche relative al *pleroma* cattolico né quelle relative alla stringatezza evangelica del protestantesimo. Tuttavia, se consideriamo con maggiore attenzione queste due costellazioni religiose, il protestantesimo può venire descritto come un'enorme contrazione, rispetto al cattolicesimo, della sfera del sacro nella realtà. L'apparato sacramentale è ridotto al minimo e, inoltre, spogliato dei suoi tratti più reverenziali. Il miracolo della messa sparisce totalmente. I miracoli meno abitudinari, se non negati completamente, perdono ogni reale importanza per la vita religiosa. Sparisce parimenti l'immensa rete d'intercessione che unisce i cattolici di questo mondo ai santi e alle anime dei defunti. Il protestantesimo ha smesso di pregare per i morti. A rischio di una certa semplificazione, si può dire che il protestantesimo si è spogliato per quanto possibile delle più antiche e potenti concause del sacro: il mistero, il miracolo e il magico. Tale processo è stato felicemente sintetizzato nell'espressione « smitizzazione del mondo ».¹⁷ Il creden-

¹⁶ Il seguente compendio segue da vicino Weber, particolarmente *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Vedi anche Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus fuer die Entstehung der modernen Welt*, 1911 (trad. it.: *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, La Nuova Italia, 1974); Karl Holl, *Die Kulturbedeutung der Reformation in Gesamte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, vol. I, 1932. Per un collegamento con la problematica della secolarizzazione, cfr. Howard Becker, *Sozialisationsprozesse in Koelner Vierteljahreshefte fuer Soziologie*, 1932, pp. 283 ss. e pp. 450 ss.

¹⁷ Weber, *Entzauberung der Welt*.

te protestante non vive più in un mondo incessantemente pervaso da forze ed esseri sacri. La realtà si polarizza tra una divinità radicalmente trascendente e un'umanità radicalmente « caduta » che è *ipso facto* priva di qualità sacre. Tra questi due poli sta un universo completamente « naturale », creazione di Dio, senza dubbio, ma tale da non ispirare alcun timore reverenziale. In altre parole, la radicale trascendenza di Dio è posta a fronte di un universo di radicale immanenza, di « chiusura » al sacro. Religiosamente parlando, il mondo diventa davvero molto solo.

Il cattolico vive in un mondo in cui il sacro gli viene mediato tramite una varietà di canali — i sacramenti della chiesa, l'intercessione dei santi, la ricorrente eruzione del « soprannaturale » nei miracoli — e una continuità dell'essere tra il visibile e l'invisibile. Il protestantesimo ha abolito la maggior parte di queste mediazioni. Ha rotto la continuità, reciso il cordone ombelicale tra il cielo e la terra e perciò ha ributtato l'uomo su se stesso in una maniera che non conosce precedenti nella storia. Non è forse neppure il caso di dire che ciò non era nelle intenzioni. Il protestantesimo spogliò il mondo di ogni divinità al fine di accentuare la terribile maestà del Dio trascendente e ributtò l'uomo nella più totale « caducità » allo scopo di aprirlo all'intervento della grazia sovrana di Dio, l'unico vero miracolo dell'universo protestante. Nel far questo, comunque, ridusse il rapporto dell'uomo con il sacro all'unico canale estremamente stretto che definì come parola di Dio (da non identificarsi con una concezione della Bibbia da stretti osservanti, ma piuttosto con l'azione redentrice della grazia di Dio, la *sola gratia* delle confessioni luterane). Fintantoché questa concezione conservò la sua plausibilità, la secolarizzazione fu naturalmente arrestata in modo efficace, anche se tutti i suoi ingredienti erano già presenti nell'universo protestante. Bastava semplicemente interrompere quest'unico stretto canale di mediazione perché dilagasse la secolarizzazione. In altre parole, se « tra » un Dio radicalmente trascendente e un mondo umano radicalmente immanente non c'è *nient'altro* che quest'unico canale, basta il suo riversamento nell'implausibilità per avere una realtà empirica in cui, di fatto, « Dio è morto ». Tale realtà si prestò poi a quella sistematica e razionale penetrazione, sia nel pensiero che nell'attività, che noi associamo alla scienza e alla tecnologia moderne. Un cielo vuoto d'angeli si apre all'intervento dell'astronomo e, infine, dell'astronauta. Si può

quindi sostenere che il protestantesimo funse da preludio storicamente decisivo alla secolarizzazione, indipendentemente da quale possa essere stata l'importanza di altri fattori.

Se questa interpretazione del nesso storico fra protestantesimo e secolarizzazione viene accettata (e probabilmente oggi lo è da parte di una maggioranza di studiosi), diventa allora inevitabile chiederci se l'efficacia secolarizzante del protestantesimo fu un *novum* o se invece è possibile trovarne le radici in elementi precedenti della tradizione biblica. Siamo dell'opinione che la risposta esatta sia la seconda, cioè che le radici della secolarizzazione siano riscontrabili nelle più antiche fonti che riguardano la religione dell'antico Israele. In altre parole, sosteneremmo che la « smitizzazione del mondo » comincia nell'Antico Testamento.¹⁸

Al fine di comprendere tale posizione bisogna vedere l'antico Israele nel contesto delle culture fra cui si affermò e contro cui definì se stesso.¹⁹ Premesso che sarebbe erroneo sottovalutare le considerevoli differenze esistenti fra queste culture (specie fra i due centri culturali rappresentati dall'Egitto e dalla Mesopotamia), tuttavia esse presentano come caratteristica comune quella che è stata felicemente definita come « cosmologica ». ²⁰ Ciò significa che il mondo umano (cioè tutto quanto noi oggi definiremmo come cultura e società) è inteso come immerso in un ordine cosmico che abbraccia l'intero universo. Quest'ordine non solo non riesce a cogliere la netta differenziazione moderna tra le sfere umana e non umana (o « naturale ») della realtà empirica, ma,

¹⁸ Questo punto è espresso esplicitamente da Weber in *Ancient Judaism*, sebbene il termine « secolarizzato » appaia soltanto una volta (anche se in un contesto interessante, precisamente dove Weber discute l'effetto della centralizzazione del culto in Gerusalemme sul significato religioso del clan). L'interesse fondamentale di Weber nei confronti dell'Antico Testamento era però rivolto a un argomento diverso anche se pertinente, precisamente allo sviluppo dell'etica economica ebraica e del suo rapporto (minimo, egli pensava) con le origini del capitalismo moderno. Nondimeno, l'opera di Weber sull'Antico Testamento riveste una grande importanza pure per l'argomento che qui ci interessa. Gli studiosi biblici hanno ripetutamente indicato le tendenze « desecralizzanti » e « smitizzanti » dell'Antico Testamento, almeno da Wellhausen in poi (questi parlò di « denaturalizzazione » confrontando la religione d'Israele con le religioni dei popoli circostanti). Per un'esposizione molto chiara di questo punto di vista (anche se orientato a fini teologici più che storici), cfr. Friedrich Gogarten, *Verbaengnis und Hoffnung der Neuzeit*, cit., 1953.

¹⁹ Cfr. Henri Frankfort e altri, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago, University of Chicago Press, 1946, e *Kingship and the Gods*, Chicago, University of Chicago Press, 1948; Eric Voegelin, *Israel and Revelation*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1956.

²⁰ Questo termine è preso da Voegelin.

più importante, afferma una continuità tra l'empirico e il sovraempirico, tra il mondo degli uomini e il mondo degli dèi. Tale continuità, che presume un legame permanente tra gli eventi umani e le forze sacre che permeano l'universo, viene realizzata (non soltanto riaffermata ma, letteralmente, ristabilita) ripetutamente nel rituale religioso. Per esempio, nella solenne festività del nuovo anno celebrata dai popoli dell'antica Mesopotamia la creazione del mondo non soltanto viene rappresentata (in qualche forma simbolica, secondo la nostra concezione moderna) ma ancora una volta realizzata, resa reale, la vita umana che rifluisce nella sua fonte divina. Perciò tutto quanto succede « quaggiù », sul piano umano, trova il suo corrispondente « lassù », sul piano degli dèi, e tutto quanto capita « ora » è collegato agli eventi cosmici occorsi « all'inizio ». ²¹ Questa continuità tra il microcosmo umano e il macrocosmo divino può senza dubbio venire rotta, particolarmente in seguito a misfatti da parte degli uomini. Tali misfatti possono essere del tipo che noi oggi definiremmo « aetici » o « peccaminosi », ma potrebbero pure essere di un genere totalmente diverso, come in caso di rottura di un tabù o di celebrazione impropria dei riti sacri. In simili casi viene « offeso » l'ordine cosmico e si rende necessaria la « riparazione » mediante appositi rituali e atti morali. Per esempio, la disobbedienza al dio-re dell'Egitto non è solo un reato politico o etico, ma è pure un turbamento dell'ordine cosmico delle cose (definito come *ma'at* dagli egizi) che può ripercuotersi sull'inondazione annuale del Nilo come pure sul giusto funzionamento dei rapporti sociali o sulla sicurezza delle frontiere (la sua « correzione » quindi non mira soltanto a punire il reato ma anche a ristabilire la giusta relazione tra la terra d'Egitto e l'ordine cosmico su cui posa). Per usare due termini discussi in precedenza, le vicende umane vengono continuamente nomizzate per mezzo della cosmizzazione, vale a dire riportandole nell'ordine cosmico fuori del quale non v'è altro che caos.²²

Si dovrebbe sottolineare energicamente che simile universo offre una grande sicurezza all'individuo. Per dirla in termini negativi, è un universo capace di erigere barriere altamente efficaci contro l'anomia. Ciò non equivale ad affermare che nulla di terribile potrebbe capitare all'individuo o che gli

²¹ Cfr. Mircea Eliade, *Cosmos and History*, New York, Harper, 1959.

²² Il termine « cosmizzazione » è preso da Eliade.

po del cristianesimo visto nel suo insieme. Ancora, venne modificata, addolcita la rigidità delle concezioni religiose israelitiche, eccetto che per i pochi eletti che scelsero la vita ascetica. A livello teoretico, si può dire che la visione cattolica della legge naturale rappresenti una « re-naturalizzazione » dell'etica, in un certo senso il ritorno alla continuità divino-umano del *ma'at* egizio da cui Israele s'allontanò affrontando il deserto di Geova. A livello pratico, la pietà e la moralità cattoliche permisero un modello di vita che non rese necessaria nessuna radicale razionalizzazione del mondo.³⁰ Ma mentre si può sostenere plausibilmente che il cristianesimo, specie nella sua vittoriosa forma cattolica, ha ribaltato o almeno arrestato i temi secolarizzanti della trascendentalizzazione e della razionalizzazione etica, non altrettanto si può affermare per il tema storicistico. Il cristianesimo latino occidentale rimase totalmente storico nella sua visione del mondo. Mantenne la teodicea peculiarmente biblica della storia e, con l'esclusione di quei movimenti mistici che (come ovunque nell'orbita del monoteismo di derivazione biblica) si situarono sempre ai limiti dell'eresia, respinse quelle costruzioni religiose che non vedevano questo mondo come l'arena della redenzione. La cristianità cattolica portava perciò in sé i germi dell'impulso rivoluzionario, anche se rimase spesso assorbito per lunghi periodi sotto gli effetti « cosmicizzanti » dell'universo cattolico. Tale carica rivoluzionaria esplose ripetutamente in una varietà di movimenti chiliastici, anche se la sua deflagrazione come forza di dimensioni storico-mondiali dovette attendere la disintegrazione della cristianità come vitale struttura di plausibilità per l'uomo occidentale.

V'è un'altra caratteristica centrale del cristianesimo che, ancora in maniera non intenzionale, si rivelò infine utile al processo di secolarizzazione: la formazione sociale della chiesa cristiana. In termini di sociologia comparata della religione, la chiesa cristiana rappresenta un caso molto insolito di specializzazione istituzionale della religione, vale a dire un'istituzione specificatamente interessata alla religione in contrapposizione a tutte le altre istituzioni della società.³¹ Simile sviluppo è relativamente raro nella storia della religione (solita-

³⁰ Di nuovo, la nostra dipendenza da Weber è qui evidente. Cfr. pure Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen*, 1911 (trad. it.: *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, voll. 2, La Nuova Italia, 1949-60).

³¹ Questo punto è stato stupendamente affermato da Luckmann, *op. cit.*

mente si ha una diffusione di attività e di simboli religiosi in tutta la struttura istituzionale), anche se il caso cristiano non è unico (per esempio, in un modo totalmente diverso, il *sangha* buddista rappresenta un altro caso di simile specializzazione istituzionale). La concentrazione delle attività e dei simboli religiosi in un'unica sfera istituzionale, comunque, definisce *ipso facto* il resto della società come « il mondo », come un regno profano almeno relativamente sottratto alla giurisdizione del sacro. Il potenziale secolarizzante di tale concezione poté venire « contenuto » fintantoché il cristianesimo, con il suo delicato equilibrio tra sacro e profano, esistette come realtà sociale. Con la disintegrazione di tale realtà, ad ogni modo, « il mondo » poté venire secolarizzato tanto più rapidamente in quanto era già stato definito come un regno fuori della giurisdizione del sacro. Lo sviluppo logico di quanto detto può essere visto nella dottrina luterana dei due regni, in cui all'autonomia del « mondo » secolare viene effettivamente data una legittimazione teologica.³²

Quindi, se guardiamo le grandi costellazioni religiose derivate dall'Antico Testamento, troviamo relazioni alquanto diverse con le forze secolarizzanti dell'Antico Testamento stesso. Il giudaismo appare come un incapsulamento di queste forze in una formazione altamente razionalizzata ma storicamente inefficace, l'inefficacia da ascrivere sia al fattore estrinseco del destino degli ebrei quale popolo estraneo entro la cristianità e sia al fattore intrinseco dell'impatto conservatore del legalismo ebraico. Sotto quest'ultimo aspetto, l'islam rassomiglia strettamente al giudaismo, con l'ovvia differenza che esso riuscì a imporre le sue strutture conservatrici non solo entro una subcultura segregata ma a un vasto impero di ampia estensione geografica.³³ Il cristianesimo cattolico, sia latino che greco, può essere visto come un passo d'arresto e regressivo nello svolgimento del dramma della secolarizzazione, anche se conservò in sé (almeno nell'Occidente latino) il potenziale secolarizzante, se non altro in virtù della sua conservazione del canone dell'Antico Testamento (decisa una

³² Cfr. Troeltsch, *Die Soziallehren*, cit., come pure la discussione del luteranesimo in *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* di Weber.

³³ Cfr. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, Evanston Northwestern University Press, 1961, e Reuben Levy, *The Social Structure of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962. Non possiamo qui, naturalmente, sviluppare l'interessante discorso relativo al rapporto dell'islam con la secolarizzazione.

volta per tutte con il rifiuto dell'eresia marcionita). La riforma protestante può essere comunque intesa come una poderosa liberazione proprio di quelle forze secolarizzanti che erano state « contenute » dal cattolicesimo, non solo riproponendo in questo l'Antico Testamento, ma spingendosi decisamente oltre.

Non possiamo qui fermarci ad analizzare se e in quale misura la coincidenza storica dell'impatto del protestantesimo con quello del Rinascimento, con il suo ridare vita alle forze secolarizzanti totalmente diverse dell'antichità, fu semplicemente un accidente o invece un fenomeno reciprocamente indipendente. Né possiamo tentare di soppesare l'effetto relativo del protestantesimo rispetto ad altri fattori, sia « ideali » che « materiali », nel processo di secolarizzazione che ha interessato gli ultimi quattro secoli di storia. Volevamo semplicemente segnalare che alla domanda: « Perché nell'Occidente moderno? », posta relativamente al fenomeno della secolarizzazione, si deve rispondere cercando almeno in parte le radici della domanda stessa nella tradizione religiosa dell'Occidente moderno.

In termini di processi socio-religiosi generali, discussi nella prima parte di questo libro, la secolarizzazione ha posto una situazione completamente nuova per l'uomo. Forse per la prima volta nella storia le legittimazioni religiose del mondo hanno perso la loro plausibilità non solo per alcuni intellettuali e per pochi altri individui marginali ma per consistenti masse di intere società. Ciò ha aperto un'acuta crisi non solo per la nomizzazione di ampie istituzioni sociali ma anche per la nomizzazione di biografie individuali. In altre parole, si è aperto un problema di « significatività » non solo per istituzioni quali lo stato e l'economia ma anche per la routine quotidiana. Il problema è stato naturalmente percepito in maniera estremamente consapevole da vari teorici (filosofi, teologi, psicologi e così via), ma vi sono buoni motivi per credere che occupi un posto preminente pure nella mente di persone comuni normalmente non portate a speculazioni teoretiche e interessate semplicemente alla soluzione delle crisi della propria esistenza.

Fatto assai importante, la peculiare teodicea cristiana della sofferenza ha perso la sua plausibilità e si è perciò aperta la strada a una varietà di soteriologie secolarizzate la maggior parte delle quali, comunque, si è rivelata incapace di legittimare le sofferenze della vita individuale anche quando ac-

quisirono una certa plausibilità nella legittimazione della storia. E infine il crollo delle strutture alienate della visione cristiana del mondo ha sprigionato movimenti di pensiero critico che delinearono e « umanizzarono » radicalmente la realtà sociale (uno di questi movimenti è la prospettiva sociologica), risultato che è stato frequentemente pagato con l'anomia e l'ansietà esistenziale. Il significato che tutto questo ha per la società contemporanea costituisce il principale argomento di una sociologia empirica della conoscenza.

Dato l'ambito delle nostre presenti considerazioni, non possiamo trattare tutto questo se non di sfuggita. Tuttavia, l'argomento che affronteremo qui di seguito sarà il significato avuto dal processo di secolarizzazione relativamente ai contenuti religiosi tradizionali e alle istituzioni che li inglobano.