

Chiesa nell'oggi

Tra fine della cristianità e secolarizzazione

Roberto Repole

Professore di teologia sistematica nella Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale - sezione di Torino

Nella relazione dal titolo decisamente inattuale, *Zur Theologie der Revolution*, tenuta nel lontano 1970, in occasione di una seduta della Commissione teologica internazionale, Karl Rahner ricordava come la Chiesa non possa essere una potenza conservatrice, abbarbicata al presente della società, qualunque esso sia. «Infatti – diceva il noto teologo gesuita – la Chiesa non può mai rimanere o voler rimanere nel medesimo stato, se essa è il popolo pellegrinante di Dio e se non è solo l'istituzione che, sempre uguale, fissa e pietrificata, fornisce semplicemente al paradiso il prodotto delle anime salvate»¹. Un tale “strutturale mutamento” è dato dal fatto che essa cammina verso il “futuro” che è Dio: è questo, infatti, a renderla intrinsecamente aperta rispetto ad ogni stagione storica e culturale, al punto che «proprio in forza dell'esperienza che la Chiesa compie per mezzo della storia profana, ella percepisce in modo attuale e nuovo quello che di per sé già da sempre conosce in forza della rivelazione divina e che deve nello stesso tempo imparare sempre in modo nuovo»².

Si tratta di un dinamismo che l'ultimo concilio ha particolarmente contribuito a mettere in evidenza: per il fatto di aver consegnato l'immagine di una Chiesa che è soggetto storico, che cammina nel tempo e che, mentre offre il suo contributo alla storia del mondo e dell'umanità,

¹ K. RAHNER, *Sulla teologia della rivoluzione*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi*. V, Paoline, Roma 1975, 727-750, 737.

² *Ivi*. 738.

riceve simultaneamente molto da essa; e perché ha richiamato la possibilità, per la Chiesa, di poter rimanere viva, operante e fiduciosa in Dio, anche nel contesto di quell'epoca storica e culturale particolare che è la modernità, nella quale, in un modo o nell'altro, si è ancora profondamente immersi³.

Nel farlo, il Vaticano II ha semplicemente richiamato la freschezza che gorgoglia dalla Scrittura e da una lettura sapiente della bimillenaria vicenda ecclesiale. Gli stessi scritti del Nuovo Testamento, infatti, dicono che cosa è la Chiesa nell'atto stesso in cui ci presentano il suo "scoprirsi" a contatto con le problematiche nuove che le primitive comunità cristiane si trovano ad affrontare: paradigmatica, in tal senso, è la "scoperta" che la Chiesa fa di se stessa in rapporto con la necessità di rispondere al problema della ammissione o del rifiuto di quanti provengono dal paganesimo, di cui l'opera lucana testimonia abbondantemente⁴. Ed una lettura non ideologica della lunga vicenda ecclesiale mostra come la Chiesa abbia saputo "ripensarsi" e "ridirsi" a contatto con epoche e culture nuove, in un dinamismo che lungi dal rappresentare la negazione di una sua identità chiara e solida, richiama la singolarità e la profondità della identità ecclesiale, data dal suo "rispondere" a Dio e agli uomini che Dio vuole salvare. Per questo, «la chiesa non può richiamarsi troppo presto al fatto che essa deve obbedire più a Dio che agli uomini (At 4, 19). Ciò è ovvio, ma non è una giustificazione che vale per tutte le occasioni. Di solito il servizio e la responsabilità verso Dio – afferma Kasper – consistono nel servizio e nella responsabilità verso l'uomo»⁵.

È collocandosi in un tale orizzonte che si è come invitati e, addirittura, obbligati a domandarsi: che cosa ha da essere la Chiesa oggi? Che cosa si

³ Come ha opportunamente richiamato nella sua preziosa opera sul Vaticano II O'Malley, il perseguimento dell'"aggiornamento" «(...) dimostrò chiaramente che il cattolicesimo si poteva adattare perfino al "mondo moderno" e non solo usando invenzioni come la radio, ma anche appropriandosi di alcuni dei suoi assunti culturali e valori. Questo equivaleva a prendere le distanze dall'integralismo tipico della maggior parte del pensiero cattolico dal primo Ottocento fino a Novecento inoltrato» (J.W. O'MALLEY, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 2010, 40).

⁴ In apertura del loro voluminoso studio sulla missione, Bevans e Schroeder asseriscono quanto poi mostreranno in un ampio studio sugli *Atti*: «(...) la nostra tesi – affermano – è che in realtà i discepoli non si "riconoscono" pienamente come chiesa – come realtà separata dal giudaismo – finché non riconoscono di essere chiamati a una missione la cui portata giunge ai "confini della terra" (At 1, 8)». Ma ciò richiederà, appunto, un lungo e tormentato sviluppo di cui l'opera lucana dà testimonianza. (S.B. BEVANS-R.P. SCHROEDER, *Teologia per la missione oggi. Costanti nel contesto*, Queriniana, Brescia 2010, 34. Cf 34-71).

⁵ W. KASPER, *La Chiesa di Gesù Cristo. Scritti di ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2011, 108.

trova a riscoprire di se stessa a contatto con il tempo inedito in cui è immersa? Quale tratto della sua identità appare nel confronto con questo oggi storico-culturale, quale aspetto chiede di essere particolarmente custodito e, se possibile, potenziato? Quali opzioni dovrebbe fare?

La risposta a tali interrogativi potrà ovviamente risultare tanto più evidente, quanto più si chiarifica quali siano le caratteristiche di questo “oggi” nel quale la Chiesa vive e in cui domanda di essere “ridetta” e “ripensata”. È quanto si intende fare nel presente saggio: nella consapevolezza che lo sguardo sarà rivolto in particolare al mondo occidentale; che mentre si evidenzieranno alcuni aspetti se ne tralasceranno evidentemente molti altri; e che, soprattutto, lo sguardo posato sull’“oggi” sarà stigmatizzato dall’intenzione, appunto, di “ripensare” e “ridire” la Chiesa. Per questo ci si concentrerà sull’esaurimento del modello della cristianità, vedendone uno dei motivi più radicali nell’avanzare della secolarizzazione.

La fine di un modello

È evidente che se per cristianità si intendesse un qualsiasi modo di incarnarsi del cristianesimo all’interno della storia e della cultura, da essa non solo non si è usciti ma non è neppure lecito farlo. Uscirne significherebbe rassegnarsi ad un cristianesimo disincarnato e, dunque, in buona sostanza ad una smentita di quel che esso è.

Se con cristianità si intende, invece, uno specifico modo di esistere del cristianesimo nella storia, segnato da quel che ha rappresentato la “svolta costantiniana”, da una posizione di preminenza all’interno della società civile fino al punto di creare una sorta di sovrapposizione tra appartenenza alla Chiesa e alla società stessa e da un’interpretazione del cristianesimo in termini di “religione civile”, allora è abbastanza evidente che tale modello sembra sulla via dell’esaurimento⁶. Con ciò non si intende dire,

⁶ Cf i diversi sensi del termine offerti dalla analisi di G. FERRETTI, *Tentativi di fuoriuscita dalla cristianità nella filosofia e nella cultura*, in G. BOTTONI (a cura di), *Fine della cristianità? Il cristianesimo tra religione civile e testimonianza evangelica*, il Mulino, Bologna 2002, 141-159, 141-147. Il primo di essi è quello di inculturazione, a proposito del quale il filosofo torinese dice giustamente che «di fatto, storicamente non si è data – e forse non si può dare – vita cristiana senza questa prima forma di “cristianità”, ovvero di espressione – ma si potrebbe anche dire d’incarnazione o d’interpretazione creativa – della fede in forme culturali di vita associata», 142. (Cf anche la ripresa che lo stesso autore ne fa nel primo capitolo di G. FERRETTI, *Essere cristiani oggi. Il «nostro» cristianesimo nel moderno mondo secolare*, Elledici, Leumann 2011, 11-34).

ovviamente, che si sarebbe alla fine del cristianesimo, il quale può cessare di incarnarsi in un dato modo ma può, cionondimeno, trovare modalità nuove secondo cui esistere; né una tale affermazione significa che sia poi così semplice delineare quali siano i reali contorni della fine di questo modello. Solo alcuni anni fa, lo studioso Rémond metteva giustamente in guardia dall'affermazione troppo frettolosa secondo cui il cristianesimo si troverebbe oggi in una situazione minoritaria, invitando a riflettere su quali criteri si adottano quando si fa una tale asserzione: poiché il fenomeno appare chiaramente in modi diversi se lo si guarda, ad esempio, secondo il parametro della frequenza settimanale alla celebrazione eucaristica o della richiesta dei sacramenti nei momenti di "passaggio" dell'esistenza⁷.

Qualunque sia il giudizio che si dà circa la portata del fenomeno, non c'è alcun dubbio tuttavia che qualcosa di estremamente significativo è cambiato e sta mutando nel modo di esistere della Chiesa nel mondo occidentale. Anche solo la considerazione di alcuni semplici fattori indica che, per usare una metafora, si ha come la sensazione che quello che era un paesaggio conosciuto ed abitato per secoli abbia subito dei sensibili mutamenti, al punto che a taluni potrebbe apparire addirittura irriconoscibile. Non è più così normale ritenere, ad esempio, che il cristianesimo e nella fattispecie il cattolicesimo sia la sola appartenenza religiosa possibile. La frequenza e la partecipazione alla vita liturgica è sensibilmente calata, anche solo rispetto al recente passato. C'è una sempre più diffusa ignoranza del cristianesimo e dei suoi "temi" di fondo; rispetto ad esso e alla Chiesa sembra più grande l'indifferenza che non l'opposizione aperta, specie tra i più giovani⁸. Anche tra chi professa di appartenere alla

⁷ Cf R. RÉMOND, *Le christianisme en accusation*, Desclée de Brouwer, Paris 2000, 31-37. A p. 35 egli afferma, ad esempio: «Il me semble que les sociologues ont probablement eu tort d'adopter les critères mêmes de l'Église pour apprécier l'étendue de son influence et de privilégier de façon presque exclusive les taux de pratique. Pourquoi appliquer aux faits religieux des critères somme toute plus stricts que ceux adoptés pour les autres faits d'appartenance sociale?».

⁸ Cf O. AIME, *Fine della cristianità? Fine del cristianesimo?*, in O. AIME-G. GHIBERTI-G. TUNINETTI (a cura di), *In sequela Christi. Miscellanea in onore del Cardinale Severino Poletto Arcivescovo di Torino in occasione del suo LXX compleanno*, Effatà, Cantalupa 2003, 421-446. Si veda anche la ricerca condotta da «Il Regno» secondo la quale nel volgere di una generazione i cattolici in Italia cesseranno di essere maggioranza: P. SEGATTI-G. BRUNELLI, *Da cattolica a genericamente cristiana*, in «Il Regno/At.», 55, 2010, 10, 337-351. In tale indagine si nota senza mezzi termini che «la tendenza comune a ogni aspetto dell'identità religiosa è che i giovani, in particolare quelli nati dopo il 1981, sono tra gli italiani quelli più estranei a un'esperienza religiosa. (...) Lo scarto tra la generazione del 1981 (...) e la precedente nella propria adesione alla religione, segnatamente alla confessione cattolica e al modello che essa ha realizzato nel tempo nel nostro paese, è così

Chiesa è diffusa l'idea che su alcuni ambiti riguardanti la vita morale o i criteri di appartenenza ecclesiale si decida in proprio, mostrando così una certa scollatura tra le posizioni assunte dalla gerarchia e le decisioni di quanti si dicono cristiani⁹. La stessa appartenenza ecclesiale non è più vissuta dalla maggioranza come il criterio in base al quale giudicare di altre dimensioni della esistenza, dei costumi da assumere o di altre appartenenze¹⁰. E tutto il complesso rapporto della Chiesa rispetto alla società civile e ai governi si è indubbiamente complicato, anche (e forse soprattutto) laddove si ha la sensazione che sia richiesta dalla "politica" l'alleanza con la Chiesa¹¹.

La percezione che si abbia a che fare con la fine di un modello si acuisce ancor di più quando si guardi a tali fenomeni dal punto di vista, per così dire, strettamente "interno" alla Chiesa stessa. Tutto ciò rende più evidente che mai, infatti, che un certo modo di pensarsi presente nel mondo da parte della Chiesa, che l'ha contrassegnata per secoli e che ha permesso, tra l'altro, la trasmissione della fede da una generazione all'altra può risultare talvolta più un peso che una risorsa. Si pensi, ad esempio, al modo di esistere sul territorio attraverso la parrocchia, con una presenza capillare e ben articolata ovunque vi sia una comunità civile e con una struttura che ha nel prete il suo perno. Ciò ha costituito una ricchezza grandiosa; ma è qualcosa che talvolta pare richiedere delle energie non così semplici da rintracciare e sembra dare frutti più modesti rispetto al passato. O si pensi alla consapevolezza di un decisivo mutamento implicitamente espressa dallo stesso Magistero ecclesiale con il richiamo alla necessità di una nuova evangelizzazione. Più radicalmente, si pensi alla consapevolezza veicolata dalla teologia, quando studia la crisi di quella che Lafont ha definito la "figura gregoriana" di Chiesa, in concomitanza con tutto un modello globale di pensiero teologico, molto segnato da una certa concezione dell'Uno e da una prospettiva fortemente gerarchica¹².

forte da non consentire di rubricarlo in una sorta di dimensione piana, in un processo dolce e lineare di secolarizzazione», 351. Cf ancora G. FERRETTI, *Essere cristiani oggi*, cit., 38.

⁹ Cf la tesi sostenuta alcuni anni fa da P. PRINI, *Lo scisma sommerso*, Garzanti, Milano 1999.

¹⁰ Cf S. DIANICH, *Chiesa, che fare?*, in «Il Regno/At.», 55, 2010, 20, 714-722, 715.

¹¹ Cf tutta l'indagine offerta sempre da S. DIANICH, *Chiesa, che fare?*, cit.

¹² A conclusione della sua disamina di tale figura di Chiesa, Lafont asserisce che «con tutte le varianti che ha conosciuto, la figura gregoriana della Chiesa ha svolto un ruolo benefico finché il mondo è stato dominato dal tema della gerarchia e maggiormente considerato nel suo movimento di processione da Dio e del suo ritorno a lui», mentre ha co-

Proprio questo ultimo riferimento invita a vedere come la crisi del modello della cristianità sia da leggere, però, in concomitanza con l'avvento e il consolidarsi della modernità; e, specificamente, con quel fenomeno che contraddistingue la modernità avanzata e che va sotto il nome di secolarizzazione. Non c'è dubbio, infatti, che l'esaurimento del modello della cristianità sia strettamente connesso all'avanzare della secolarizzazione. E non si può pertanto pretendere di esprimere cosa ha da essere la Chiesa nell'oggi senza una adeguata presa di coscienza di ciò che la secolarizzazione rappresenta e significa¹³.

La Chiesa nell'"età secolare"

Sebbene la secolarizzazione sia generalmente interpretata, specie all'interno della Chiesa, secondo i codici della scristianizzazione, dell'ateismo o di una accresciuta indifferenza religiosa, tali fenomeni non paiono coglierne la problematica centrale, pur avendovi ovviamente a che fare. Né sembra sufficiente a comprendere la secolarizzazione e ciò che essa implica in ordine ad un ripensamento della Chiesa, il fatto di ricondurla al cristianesimo stesso o di affermarne la completa autonomia¹⁴. Possono invece risultare quanto mai utili alcune letture ultimamente offerte che, pur diverse tra loro, sono capaci di illuminare in profondità quel che caratterizza il cambiamento culturale in atto. Si tratta del pensiero di Niklas Luhmann, di Charles Taylor e di Marcel Gauchet. Senza alcuna pretesa di esaustività, si tenterà qui di seguito di metterne in evidenza alcune delle tesi centrali in ordine allo sforzo di "ridire" e "ripensare" la Chiesa.

minciato a mostrare il suo carattere anacronistico a contatto con le questioni sollevate dalla modernità. G. LAFONT, *Immaginare la Chiesa cattolica. Linee e approfondimenti per un nuovo dire e un nuovo fare della comunità cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 64. Cf la ricostruzione offerta di tale immagine nelle p. 39-65. Può essere utile vedere anche l'analisi che, sul piano del pensiero teologico, viene offerta in G. LAFONT, *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997.

¹³ È quanto, sin dalla fine degli anni '60, fece il già citato Rahner, il quale vide con grande lucidità come uno degli aspetti più centrali della secolarizzazione fosse da rintracciare nella formazione di una società ormai pluralista, con tutto quanto ciò implica e comporta (cf K. RAHNER, *Considerazioni teologiche sulla secolarizzazione*, Paoline, Roma 1969).

¹⁴ Cf le note tesi esposte da Löwith e Blumenberg: K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, Comunità, Milano 1979; H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992. Per un confronto su tali posizioni cf P.L. DI GIORGI, *Modernità e secolarizzazione*, in «Testimonianze», 36 1993, 1, 47-54.

Avvertendo tutta l'ambiguità del concetto di secolarizzazione, Luhmann sostiene che non si può comprendere in che cosa essa consista né servendosi della dicotomia tra sacro e profano né ricorrendo all'idea di "religione secolare" (o di *civil religion*)¹⁵. Allo stesso modo, il noto sociologo e filosofo tedesco invita a non concentrarsi sulla lettura dell'apparente vitalità del fenomeno religioso nelle nostre società, per «(...) andare in cerca di concetti e pratiche teoriche più astratti, più ampi, usati non soltanto nell'ambito della religione»¹⁶. Nel farlo, egli sostiene inoltre come tutta una certa disamina del fenomeno sia stata fatta dall'interno della religione stessa, come di un fenomeno, cioè, che investe la religione soltanto. Ma per Luhmann «(...) non si può considerare la secolarizzazione soltanto come un'ombra che si accompagna alla religione; occorre risalire piuttosto a motivi di struttura sociale più generali, che consentano di analizzare il fenomeno dall'angolo visuale di diverse referenze sistemiche (...)»¹⁷.

È su questa base che lo studioso tedesco è capace di offrire una interpretazione alquanto originale del fenomeno della secolarizzazione e quanto mai utile per "ripensare" e "ridire" la Chiesa oggi. Infatti, da questo punto di vista, la secolarizzazione è da leggersi anzitutto come effetto del fatto che la religione non può più rappresentare, come nel passato, l'unico fattore di integrazione sociale. Il sistema religioso si trova, infatti, a vivere in una società funzionalmente differenziata. Si avrebbe in altri termini secolarizzazione perché la religione non sarebbe più il fattore di integrazione della società, ma una realtà che si trova ad abitare una società differenziata in diversi sottosistemi, venendo a costituire uno di essi. Come sintetizza Ferretti, «(...) secondo Luhmann i fondamentali sottosistemi in cui l'odierna società complessa è funzionalmente differenziata sarebbero il sistema economico, che si organizza in base al codice simbolico (o medium di comunicazione) del "denaro", il sistema politico, il cui codice è il "potere", il sistema giuridico, il cui codice è il "diritto", il sistema scientifico, il cui codice è la "verità", il sistema famiglia, il cui codice è l'"amore", il sistema educativo, il cui codice è la "valutazione selettiva", il sistema arte, il cui codice è il "bello", il sistema morale, il cui codice è il "bene" ed infine il sistema religioso, il cui codice è la "fe-

¹⁵ Cf N. LUHMANN, *Funzione della religione*, Morcelliana, Brescia 1991, 217-218.

¹⁶ *Ivi*, 218.

¹⁷ *Ivi*, 219.

de/salvezza”»¹⁸. In una società segnata da una tale differenziazione, l'integrazione sociale non può più avvenire, dunque, sulla base dei valori, delle prospettive o dei codici tipici di un solo sistema, fosse pure quello religioso. «Il sistema religioso – afferma pertanto Luhmann –, al pari di ogni altro sistema funzionale, deve invece prendere le mosse dal fatto che la società viene integrata in modo tale da essere di volta in volta un possibile ambiente per i suoi diversi sistemi parziali. Proprio per il sistema religioso, l'integrazione sociale si basa pertanto non più sulla religione, bensì su di un complesso di relazioni-sistema-ambiente, nell'ambiente del sistema religioso, le quali rendono possibile la religione. Per questo, rispetto al sistema religioso, la società è secolarizzata (...)»¹⁹.

In altri termini, la secolarizzazione comporta che la religione non si trovi più nelle condizioni di costituire lo “sfondo” in ragione del quale è possibile la società, ma uno dei diversi sistemi in cui la società si differenzia, ciascuno dei quali acquisisce per ciò maggiore autonomia, ma è anche più direttamente dipendente dagli altri sistemi funzionali²⁰. Ciò non significa, ovviamente, che la secolarizzazione equivalga alla fine di ogni funzione della religione. Come nota Belardinelli, *Funktion der Religion*, l'opera di Luhmann in cui egli si interroga appunto sulla funzione della religione «(...) è un libro privo di qualsiasi intento liquidatorio nei riguardi della religione; è scritto anzi nella consapevolezza che “la religione... assolve per la società una funzione centrale e insieme molto specifica”, e soprattutto, come vien detto nella dedica, nella consapevolezza che la religione significa in genere molto di più di quanto possa dire la teoria»²¹. Infatti, per Luhmann, la religione conserva la funzione di «rappresentare l'appresentato»²². Si tratta di un'espressione che il pensatore tedesco adotta dalle *Meditazioni cartesiane* di Husserl. Nel contesto della sua speculazione, essa assume tuttavia un senso particolare, servendo ad indicare il ruolo specifico della religione nella società funzionalmente differenziata. In tale società, infatti, ogni sistema cerca un senso, rappresentando e codificando quanto dell'ambiente si appresenta. Ma questo è possibile, solo in quanto rimane per così dire uno “scarto” tra l'appresentazione

¹⁸ G. FERRETTI, *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica. II. Figure*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002, 198.

¹⁹ N. LUHMANN, *Funzione della religione*, cit., 235.

²⁰ Cf S. BELARDINELLI, *Una sociologia senza qualità. Saggi su Luhmann*, Angeli, Milano 1993, 82.

²¹ S. BELARDINELLI, *Una sociologia senza qualità*, cit., 86-87. Per una sintetica ricostruzione del ruolo della religione cf anche K. DOBBELAERE, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Peter Lang, Brussels 2002, 51.

²² N. LUHMANN, *Funzione della religione*, cit., 36.

dell'ambiente e la rappresentazione che, di esso, offre il sistema. C'è come un processo di riduzione in ogni rapporto che il sistema ha con l'ambiente: una riduzione che, sola, però, permette la conoscenza e la produzione di senso dello stesso ambiente. Ora, è proprio su questa base che si può cogliere il compito specifico della religione in un tale mondo complesso. «La religione di conseguenza (...) – afferma infatti Luhmann – svolge per il sistema sociale la funzione di trasformare il mondo indeterminabile, in quanto non circoscrivibile verso l'esterno (ambiente) e verso l'interno (sistema), in un mondo determinabile, in cui sistema ed ambiente possano stare in rapporti tali da escludere da entrambe le parti l'arbitrarietà del mutamento. In altre parole, essa deve giustificare e rendere tollerabile che tutte le tipizzazioni, le autoidentificazioni, le categorizzazioni, ogni formazione d'aspettativa, debbano procedere riduttivamente e rimanere confutabili»²³. In altri termini ancora, rimane nella società funzionalmente differenziata un posto specifico per la religione che consiste nel sacralizzare la “rappresentazione dell'appresentato”; e, così facendo, la religione offre un contributo a questa stessa società, “giustificando” appunto e “rendendo tollerabile” quel processo di selezione rispetto all'ambiente che ogni sistema realizza, «(...) ovvero bloccando il sorgere della domanda circa gli ulteriori orizzonti di indeterminatezza che, accompagnando ogni costruzione di senso, la caratterizzano come sempre aperta alla confutazione»²⁴.

Come è facilmente intuibile, una tale lettura della secolarizzazione è assai utile per la sua capacità di offrire il quadro della società attuale in cui si inserisce la Chiesa, con la sua proposta e la sua presenza. È infatti difficile confutare la ricostruzione di un mondo in cui la religione e, nella fattispecie il cristianesimo, non sono più l'elemento unificante la società, con tutto quanto ciò comporta. Nella misura in cui ciò è vero, questa interpretazione della secolarizzazione induce a porsi la domanda circa il modo o i modi più propri di esistenza della Chiesa in tale società secolarizzata. Rimane ovviamente da chiedersi, al contempo, se all'interno di un tale orizzonte l'unico compito che la Chiesa debba avere sia quello di essere funzionale ad una tale società o se essa non possa e debba esprimere anche altro, conformemente a quanto è ed intende essere.

²³ *Ivi*, 36.

²⁴ G. FERRETTI, *Filosofia e teologia cristiana*, cit., 203.

Se la ricostruzione di Luhmann mostra in che cosa consista primariamente la secolarizzazione quando sia vista nell'ottica della società, la proposta teoretica di Taylor sembra particolarmente utile a mostrarne, per così dire, il risvolto personale²⁵. La sua densa e lunga disamina offre diversi guadagni e si presta ad essere accolta e pensata a molteplici livelli, da quello della ricostruzione storica di quanto ha portato all'"età secolare" a quello delle implicazioni teoretiche che tale storia comporta²⁶. Nel contesto della lettura che si sta qui compiendo, la ricca ricerca ed interpretazione di Taylor appare tuttavia particolarmente utile per meglio comprendere quali siano, oggi, le caratteristiche che contrassegnano l'esperienza e la ricerca religiosa, quando si danno. È dunque principalmente in quest'ottica che si prende in esame il suo pensiero, specie quello espresso nel suo ultimo lavoro, *L'età secolare*.

Si tratta di un'opera ponderosa, in cui l'autore ricostruisce una storia che gli permette di ridefinire in modo originale i contorni della secolarizzazione. Lo studioso canadese non accetta, infatti, le tesi sulla secolarizzazione che la interpretano secondo una logica sottrattiva, in base alla quale all'avanzare della modernità debba necessariamente corrispondere una regressione della religione. Per farlo, Taylor riapre la questione circa quel che si intenda per secolarizzazione. Sin dalle prime battute del suo volume, egli pertanto afferma: «Che cosa significa che viviamo in un'età secolare? Più o meno tutti concordano che questo è in qualche senso vero, e con "tutti" intendo noi occidentali (...). Non è chiaro, però, in che cosa consista questa secolarizzazione»²⁷. Egli risponde offrendo tre interpretazioni, scartando le prime due e facendo propria la terza, che vede in qualche modo intersecarsi con le due precedenti. La prima è rintracciata proprio nella prospettiva della "differenziazione sociale". La seconda corrisponde, invece, alla più generica idea di una diminuzione della credenza e della pratica religiosa. La terza, quella che Taylor propugna, consiste nell'affermazione di un mutamento delle condizioni della credenza. «Ora – afferma infatti il filosofo canadese –, sono personalmente convinto che

²⁵ Il riferimento è particolarmente a C. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

²⁶ Per una ricognizione della ricostruzione storico-sociale compiuta da Taylor nell'imponente opera succitata e per una lucida disamina delle questioni teoretiche implicite cf. O. AIME, *Modernità, moralità, religione. Le possibilità della credenza in un'era secolare*, in «Archivio Teologico Torinese», 16, 2010, 2, 310-317.

²⁷ C. TAYLOR, *L'età secolare*, cit., 11.

esista un terzo senso, strettamente connesso al secondo e non slegato dal primo, in cui è opportuno parlare della nostra come di un'epoca secolarizzata e su cui vale la pena di soffermarsi. In questo caso bisogna soffermarsi sulle condizioni della credenza. Qui il passaggio alla secolarizzazione consiste, tra le altre cose, nella transizione da una società in cui la fede in Dio era incontestata e, anzi, non problematica, a una in cui viene considerata come un'opzione tra le altre e spesso non come la più facile da abbracciare»²⁸. Si sarebbe, dunque, in un'epoca secolarizzata non tanto o non soltanto perché si assisterebbe ad un decrescere della credenza o della pratica religiosa, quanto piuttosto perché sarebbero mutate le condizioni della credenza. Oggi, infatti, la credenza si dà soltanto davanti alla possibilità del suo contrario, la non credenza, in quanto sarebbe diventato plausibile quello che Taylor chiama un "umanesimo esclusivo": ciò porta, ovviamente, al fatto che la credenza ha i tratti di una opzione, fragile come quella – ugualmente plausibile e contraria – della non credenza. E ciò implica la necessità di descrivere e spiegare, come fa il filosofo canadese nella sua opera, «come siamo passati da una condizione in cui, nella cristianità, le persone vivevano ingenuamente all'interno di una prospettiva teistica, a una in cui tutti noi oscilliamo tra due punti di vista, in cui qualsiasi prospettiva si presenta come tale e in cui, inoltre, l'incredulità è divenuta per molti la principale opzione automatica (...)»²⁹.

Questa interpretazione della secolarizzazione, secondo cui è ancora possibile la credenza nel mondo disincantato, diviene poi particolarmente utile nell'ottica di un ripensamento della Chiesa, laddove Taylor fa una disamina degli sviluppi di tale disincantamento del mondo; e, dunque, del modo in cui si realizzano concretamente la ricerca e l'appartenenza religiosa oggi. Per lui quella attuale è, infatti, l'epoca dell'autenticità e dell'espressivismo individualista, «(...) secondo cui ciascuno ha un modo specifico di realizzare la propria umanità (...) anziché conformarsi arrendevolmente a un modello imposto dall'esterno, dalla società, dalle generazioni precedenti o dall'autorità religiosa o politica»³⁰. Ciò ha degli influssi, appunto, nel modo di vivere la ricerca e l'appartenenza religiosa. Tale mutamento, infatti, avrebbe condotto a quella che il filosofo canadese definisce una situazione postdurkheimiana. Mentre c'è stata una situazione paleodurkheimiana, per la quale il legame con il sacro comportava l'appartenenza ad una Chiesa che coincideva con la società, cui fece se-

²⁸ *Ivi*, 13.

²⁹ *Ivi*, 28.

³⁰ *Ivi*, 598.

guito una situazione neodurkheimiana, per la quale l'individuo sceglieva liberamente la sua denominazione confessionale (cosa dalla quale non si può tornare indietro!), oggi si sarebbe passati ad una situazione postdurkheimiana, perché «(...) la prospettiva espressivista fa un passo ulteriore. La vita o la pratica religiosa di cui entro a far parte dev'essere non solo frutto della mia scelta, ma deve anche parlare la mia lingua; deve avere senso nei termini del mio sviluppo spirituale, così come io lo interpreto»³¹.

La secolarizzazione non comporta dunque, per Taylor, la fine della religione, ma un mutamento nelle condizioni della credenza. E questo, nell'orizzonte postdurkheimiano, significa che si ha a che fare con una ricerca più immediata e spontanea del sacro, connessa ad una ricerca di integrità del sé, implicante spesso anche un interesse per la salute³²; significa che si ha a che fare con uno strutturale pluralismo dell'esperienza religiosa, oltre che con forme di ricerca religiosa e spirituale dai contorni meno netti di un tempo; così come significa che si ha a che fare con una ricerca spirituale che si dà solo nel contesto dell'autenticità, implicando perciò accessi anche diversificati all'esperienza religiosa e spirituale³³.

Tutto ciò non può non interrogare ovviamente circa i modi in cui la Chiesa può, in tale orizzonte, presentarsi e presentare la proposta cristiana, specie laddove essa mostrasse ancora dei tratti tendenzialmente "monolitici". L'interpretazione tayloriana mostra, in particolare, come l'arretramento della religione non sia un destino. Egli arriva anzi a dire che «(...) siamo solo all'inizio di una nuova era della ricerca religiosa di cui nessuno può prevedere le conseguenze»³⁴. Ma è evidente che, se sono mutate le condizioni di credenza nei termini suddetti, la capacità della Chiesa di "fare tesoro" del presente interesse religioso è anche legata alla sua capacità di abitare, nella fedeltà al Vangelo di sempre, un tale mutamento.

Il religioso dopo la fine della religione: il risvolto "politico" della secolarizzazione

Se la tesi di Luhmann è di aiuto a cogliere maggiormente il significato che la secolarizzazione ha a livello del funzionamento della società e la

³¹ *Ivi*, 612. Cf anche C. TAYLOR, *La modernità della religione*, Meltemi, Roma 2004, 67-74.

³² Cf C. TAYLOR, *L'età secolare*, cit., 637-638.

³³ Cf *Ivi*, 648.

³⁴ *Ivi*, 673.

ricostruzione di Taylor sul piano della credenza personale, la speculazione di Marcel Gauchet permette di evidenziarne, per così dire, il risvolto “politico”.

Per il pensatore francese, la religione ha profondamente segnato le società tradizionali. Tali società erano infatti contrassegnate dall'eteronomia. Con ciò egli intende affermare che quanto permetteva a queste società una organizzazione sociale e politica aveva fondamento in principi, valori e leggi che non provenivano dagli uomini, ma dal di fuori e dal di sopra di essi³⁵. «Contrariamente a quanto lascia pensare il nostro etnocentrismo di moderni – afferma infatti Gauchet –, la religione non è innanzi tutto una questione di fede ma una particolare organizzazione del mondo umano-sociale che istituisce l'ordine che tiene insieme gli uomini come ordine esterno, anteriore e superiore alla loro volontà. È un'economia dell'assoggettamento degli uomini a qualcosa che sta più in alto di loro e che si traduce nella specifica forma di potere a cui devono obbedire. Un potere che scende dall'alto, si incarna in un'individualità sottratta alla condizione comune e s'impone nel segno dell'inquestionabile. Nello stesso modo, questa economia si esprime nel sistema gerarchico che tiene gli uomini legati gli uni agli altri e nella forma stessa del corpo politico che li unisce. In definitiva possiamo dire che, in origine, la religione non è nient'altro che l'organizzazione dell'eteronomia»³⁶.

Da questo punto di vista non c'è alcun dubbio che si sia verificato un processo di uscita dalla religione, che significa il passaggio dall'eteronomia all'autonomia, ovvero all'autodeterminazione degli uomini, al loro riconoscere in se stessi il principio dell'organizzazione del loro coesistere e, pertanto, la sorgente di ogni potere; tanto che ormai «tra noi, nessuno, neanche il credente più convinto, dubita che il legame sociale che ci tiene insieme sia opera degli uomini e di essi soltanto (...)»³⁷. A partire da questo nucleo di pensiero si può comprendere bene come, da un lato, la democrazia sia l'espressione più piena di tale uscita dalla religione; e come, dall'altro lato, il cristianesimo possa essere ritenuto “la religione dell'uscita dalla religione”.

Quanto al primo aspetto è infatti evidente che le democrazie dei moderni non sono pensabili se non come effetto maturo dell'uscita dalla re-

³⁵ Cf A. CAVICCHIA SCALAMONTI, *Dall'eteronomia all'autonomia: la religione oggi*, in L. FERRY-M. GAUCHET, *Il religioso dopo la religione*, Ipermedium, S. Maria C.V. 2005, 7-21, 8-9.

³⁶ M. GAUCHET, *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, Dedalo, Bari 2008, 119-120.

³⁷ M. GAUCHET, *Un mondo disincantato?*, cit., 22.

ligione e del passaggio dall'eteronomia all'autonomia. «Per i moderni – dice infatti Gauchet – prima ancora di essere un fenomeno sociale e politico, la democrazia è un fatto metafisico: (...) essa è l'espressione per eccellenza dell'uscita dalla religione; rappresenta, nel suo significato più profondo, la rottura con la modalità di strutturazione religiosa propria dell'insieme di società umane precedenti la nostra. La democrazia è il potere degli uomini al posto dell'ordine definito dal potere degli dèi o voluto da Dio»³⁸. E da questo punto di vista non c'è alcun dubbio, per Gauchet, che la democrazia abbia metafisicamente vinto³⁹. Ciò non toglie che le democrazie siano in continua trasformazione, in quanto «(...) questa autonomia non è un'idea astratta che possiamo considerare acquisita una volta per tutte (...); e in quanto «(...) le incarnazioni dell'autonomia minacciano costantemente di sfuggirci di mano»⁴⁰.

Quanto al secondo aspetto, il cristianesimo è percepito come quella religione che, per il suo modo originale di articolare cielo e terra, ha avuto un ruolo fondamentale per il passaggio all'autonomia tipica della società occidentale e, dunque, per il passaggio alla modernità. Tanto che, sebbene poi la Chiesa, in una guerra di retroguardia, abbia visto la modernità con sospetto, per Gauchet «(...) si potrebbe addirittura dire che il cristianesimo è la sola religione compatibile fino in fondo con la modernità»⁴¹.

C'è da domandarsi, alla luce di una tale interpretazione, come si possa spiegare allora il ritorno religioso a cui pare di assistere proprio in quell'Occidente così contrassegnato dalla modernità e dalla democrazia. È una smentita della tesi della uscita dalla religione? Gauchet sembra affrontare la questione in un doppio orizzonte: il primo rappresenta una prospettiva su cui il suo pensiero sporge soltanto; il secondo è invece decisamente confacente alla sua tesi centrale, legata alla fine della religione intesa come passaggio dall'eteronomia all'autonomia. Il primo versante della questione, che si potrebbe dire più espressamente antropologico, lo porta a riconoscere che c'è come una "struttura antropologica" che fa sì che l'uomo sia un essere di religione. Esso è dato dal fatto che – dice il pensatore francese – «l'uomo è un essere che, in ogni caso, è volto verso l'invisibile o reclamato dall'alterità»⁴². Questo spiega perché ci sia una presenza del religioso anche dopo che si è consumata l'uscita dalla reli-

³⁸ *Ivi*, 119.

³⁹ *Ivi*, 121.

⁴⁰ M. GAUCHET, *La democrazia da una crisi all'altra*, Ipermedium, S. Maria C.V. 2009, 23; 24.

⁴¹ M. GAUCHET, *Un mondo disincantato?*, cit., 72.

⁴² L. FERRY - M. GAUCHET, *Il religioso dopo la religione*, cit., 48.

gione: cosa che attesta quell'aspetto di continuità che, pur in una grande discontinuità, rimane tra la nostra umanità e quella dell'era delle religioni.

Il ruolo che le religioni hanno oggi è però, ciò nonostante, decisamente diverso rispetto all'epoca della religione⁴³. E in questo si manifesta il secondo aspetto della sua riflessione, più in linea con la sua tesi centrale. Infatti, questo ritorno delle religioni o questa permanenza del religioso non inficia per nulla la tesi dell'uscita dalla religione: poiché al religioso attuale manca la capacità di strutturare la politica e la società. C'è invece una permanenza del religioso sul piano delle convinzioni ultime degli individui⁴⁴. Ed è proprio questo aspetto delle religioni, ovvero questo loro presentarsi come portatrici di convinzioni ultime e la loro ridefinizione in chiave di attestazione identitaria, specie all'interno di democrazie che oggi stentano a offrire tali orizzonti, a spiegare perché c'è un loro riemergere nella scena pubblica, senza che questo intacchi in nulla la tesi della uscita dalla religione. Per questo Gauchet può affermare che «(...) per quanto strano possa sembrare, ciò che riporta le religioni in primo piano è proprio il loro ritrarsi. L'esaurirsi delle loro pretese in campo politico ha l'effetto di riconsegnare alle religioni un nuovo diritto di cittadinanza (...)»⁴⁵. Tanto di più, appunto, quanto più le democrazie vivono una crisi che si manifesta nello stentare a proporre orizzonti di senso e identità stabili. Ciò non toglie, in ogni caso, che la fuoriuscita dalla religione sia un fatto irreversibile e consolidato.

L'originale lettura del pensatore francese aiuta a mettere in luce, dunque, un altro tratto della secolarizzazione, determinante per un ripensamento della Chiesa. Essa non può infatti pensarsi se non nell'orizzonte di una cultura segnata dalla "uscita dalla religione", nel senso dato a tale espressione da Gauchet, ovvero di transizione dall'eteronomia all'autonomia della vita sociale e politica. Più ancora, essa non si può pensare se non nell'orizzonte di quel frutto ultimo di tale autonomia rappresentato dalla democrazia. D'altro canto, l'accento stesso che Gauchet fa all'aspetto antropologico del religioso, al fatto cioè che l'uomo permanga un essere "reclamato dall'alterità", nonché la sua diffusa analisi sulla crisi della democrazia stessa inducono a domandarsi quale possa e debba essere il contributo che la Chiesa può offrire, con il suo stesso essere, in un

⁴³ Cf *Ivi*, 49.

⁴⁴ Cf *Ivi*, 44-46.

⁴⁵ GAUCHET, *La religione nella democrazia*, Dedalo, Bari 2009, 40. Su tutto l'aspetto della dimensione identitaria delle religioni e del loro essere "richieste" oggi nello spazio pubblico delle democrazie per i loro contributi di proposta etica e di senso (cf 103-141).

mondo segnato dal passaggio irreversibile all'autonomia e in contesti di vita democratici.

Le sfide per la Chiesa

Non è semplice, alla luce di una tale presa d'atto della fine del modello della cristianità e, in concomitanza con ciò, alla luce della secolarizzazione, esprimere in modo esaustivo in che senso, in tale orizzonte culturale, la Chiesa debba essere "ridetta" e "ripensata". Si possono tuttavia evidenziare alcuni aspetti in continuità con quanto si è già accennato in modo incipiente.

Occorre anzitutto ammettere che nella misura in cui la secolarizzazione ha a che fare con quel processo di differenziazione sociale delineato dagli studi di Luhmann, la prima cosa importante potrebbe essere respingere come una tentazione, per la Chiesa, pensare di ristrutturare in un modo o nell'altro l'orizzonte della cristianità e, dunque, ritenere di poter realizzare di nuovo una unità sociale e politica attorno alla proposta cristiana e alla presenza ecclesiale. Se la secolarizzazione è, tra il resto, quanto ci viene descritto da Luhmann e se è un processo irreversibile, ogni tentativo di ricostruzione di comunità cristiane chiuse in se stesse e pensantesi, sul piano sociale, come autosufficienti o egemoniche è probabilmente destinato al fallimento. Allo stesso modo, dovrebbe essere respinta come tentazione uguale e contraria quella di ridurre il cristianesimo ad un aspetto tra altri della vita, strutturalmente impossibilitato ad innervare tutte le dimensioni dell'esistenza, dagli affetti alla politica, dall'economia al diritto.

Ciò non significa, ovviamente, che non sia possibile trovare spazi di "riposizionamento" per la Chiesa. La stessa analisi del filosofo tedesco, soprattutto con gli aspetti problematici dati dal ridurre il cristianesimo al suo apporto alla società, induce anzi a farlo. In particolare, tale situazione può essere uno stimolo a ripensare quel che più profondamente dovrebbe caratterizzare la Chiesa, ovvero la dimensione comunionale in Cristo. Una riscoperta della comunione come ciò che sta alla radice della Chiesa può essere utile, infatti, per un ripensamento della stessa in tempo di secolarizzazione e per ricercare quegli aspetti del suo essere che potrebbero risultare maggiormente significativi oggi. In particolare, la rilettura del nesso tra Chiesa e comunione può risultare utile a mostrare come ciò che di più proprio la Chiesa può offrire, anche oggi e in una società funzionalmente differenziata, è la comunione al Dio di Gesù Cristo e, in forza di

ciò, un tipo di relazione interumana che nessuna società intramondana può esaurire; può essere utile a mostrare che tale comunione può darsi come fermento delle diverse realtà della vita sociale; così come può essere utile, con l'aspetto di tensione escatologica che tale nesso implica, a dire che la società, per quanto buona, non è il tutto dell'attesa dell'uomo.

Ugualmente stimolante è la lettura offerta da Taylor, specie per la sottolineatura del fatto che la secolarizzazione non significa fine della religione, bensì un mutamento delle condizioni di credenza; e per il fatto di mostrare che la ricerca religiosa e spirituale è fortemente contrassegnata, oggi, dalla "cultura dell'espressivismo" e "dell'autenticità". In chiave ecclesiologicala ciò può essere uno stimolo a ripensare un aspetto essenziale della vita ecclesiale, il suo dinamismo di sinodalità, come quella realtà che è capace di evitare, anche in questo caso, due tentazioni uguali e contrarie: la tentazione di "riduzione all'uno" dei diversi approcci alla fede e dei diversi percorsi; e la tentazione di un pluralismo dei percorsi e delle esperienze spirituali e di fede, tale per cui risulta impossibile sperimentare che si cammina sulla stessa "via" del cristianesimo⁴⁶.

La medesima lettura di Taylor, unita a quella di Gauchet, è inoltre di stimolo ad un ripensamento dell'autorità e, dunque, del ministero all'interno della Chiesa. L'uno e l'altro pensatore, in modi diversi, ci mostrano come la secolarizzazione ha a che fare anche con un modo diverso di rapportarsi all'autorità. Non può essere proprio questa stagione culturale l'occasione di ripensare il ministero nella Chiesa e il suo servizio dell'autorità, in modo tale che possa essere sempre più evangelico e, perciò, sempre più a servizio di una Chiesa che intende vivere e annunciare il Vangelo nell'oggi?

Infine, gli studi di Gauchet indicano la necessità di ripensare la Chiesa e la sua presenza nel mondo in contesti politici stigmatizzati ormai dalla democrazia. Essi sono un invito a chiedersi, in particolare, in che termini la democrazia induca la Chiesa a ripensare la sua vita interna come qualcosa che non è né può essere una democrazia, perché ha la pretesa, in forza della signoria di Cristo, di essere qualcosa di più della democrazia stessa. Proprio per questo, essi rappresentano l'opportunità di ripensare

⁴⁶ Si tratta di un aspetto centrale se si considera come fa Giordan, in linea soprattutto con quanto messo in evidenza da Taylor, che individualizzazione e pluralismo sono i due tratti tipici del fatto religioso contemporaneo (cf G. GIORDAN, *Dentro e oltre la secolarizzazione. La religione nell'epoca postsecolare*, in «CredereOggi» 30, 2010, 2, 7-18, 16-17). Si tratta di qualcosa che non può non essere assunto e al tempo stesso sottoposto a critica nella Chiesa; e un ripensamento del senso della sinodalità al suo interno può, in quest'ottica, risultare fecondo.

anche in che cosa la Chiesa, con la sua esistenza all'interno di stati democratici, può offrire un contributo alla realizzazione dei migliori valori democratici in contesti, come quelli occidentali, che sono attraversati troppo spesso da fenomeni di forte crisi della democrazia che sfociano, talora, in forme di parodia della stessa.