



Pedagogia e Vita

Rivista di problemi pedagogici, educativi e didattici

Quadrimestrale 2018/3





Direzione

Antonio Bellingreri, *Università di Palermo*
Giuseppe Mari, *Università Cattolica, sede di Milano*
Raniero Regni, *Università Lumsa di Roma*

Comitato di redazione

Cosimo Costa, *Lumsa, Roma*; Giuseppina D'Addelfio, *Università di Palermo*;
Onorina Del Vecchio, *Lumsa, Roma*; Marisa Musaio, *Università Cattolica del Sa-
cro Cuore, sede di Milano*; Livia Romano, *Università di Palermo*; Nicoletta Rosati,
Lumsa, Roma; Maria Vinciguerra, *Università di Palermo*.

Comitato scientifico

María G. Amilburu, *Universidad Nacional de Educación a Distancia de Madrid*; Win-
fried Böhm, *Università di Würzburg*; Wolfgang Brezinka, *Università di Konstanz*;
Luciano Caimi, *Università Cattolica, sede di Milano*; Antonio Calvani, *Università di
Firenze*; Hervé A. Cavallera, *Università di Lecce*; Giorgio Chiosso, *Università di Tori-
no*; Michele Corsi, *Università di Macerata*; Giuseppe Dalla Torre, *Università Lumsa
di Roma*; Fulvio De Giorgi, *Università di Modena-Reggio Emilia*; Jean-Marie De Ke-
tele, *Université Catholique de Louvain*; Monica Fantin, *Universidade Federal de Santa
Catarina*; Natale Filippi, *Università di Verona*; Thomas Fuhr, *Pädagogische Hochschule
Freiburg i.Br.*; Emmanuel Gabellieri, *Université Catholique de Lyon*; Arturo Galán
González, *Universidad Nacional de Educación a Distancia de Madrid*; Mario Gennari,
Università di Genova; Rafał Godoń, *Università di Varsavia*; Michel Imberty, *Université
Paris Nanterre*; Vanna Iori, *Università Cattolica, sede di Piacenza*; Alessandra La Mar-
ca, *Università di Palermo*; Cosimo Laneve, *Università di Bari*; Rachele Lanfranchi,
Pontificia Facoltà «Auxilium» di Roma; Javier Laspalas, *Universidad de Navarra*; Gio-
vanni Massaro, *Università di Bari*; Gaetano Mollo, *Università di Perugia*; Maria Teresa
Moscato, *Università di Bologna*; Carlo Nanni, *Pontificia Università Salesiana di Roma*;
Concepción Naval, *Universidad de Navarra*; Marian Nowak, *Katolicki Uniwersytet
Lubelski*; Flavio Pajer, *Pontificia Università Salesiana di Roma*; Luigi Pati, *Università
Cattolica, sede di Brescia*; Marisa Pavone, *Università di Torino*; Luciano Pazzaglia, *Uni-
versità Cattolica, sede di Milano*; Agostino Portera, *Università di Verona*; Lino Prenna,
Università di Perugia; Nelson Pretto, *Universidade Federal de Bahia*; Andrej Rajský,
Università di Trnava; Bruno Rossi, *Università di Siena*; Pier Giuseppe Rossi, *Univer-
sità di Macerata*; Alina Rynio, *Katolicki Uniwersytet Lubelski*; Roberto Sani, *Università
di Macerata*; Luisa Santelli, *Università di Bari*; Milena Santerini, *Università Cattolica,
sede di Milano*; Maurizio Sibilio, *Università di Salerno*; Domenico Simeone, *Università
Cattolica, sede di Milano*; Concetta Sirna, *Università di Messina*; Michel Soëtard, *Uni-
versité de l'Ouest (Angers)*; Marian Surdacki, *Katolicki Uniwersytet Lubelski*; Giuseppe
Tognon, *Università Lumsa di Roma*; Giuseppe Vico, *Università Cattolica, sede di Mi-
lano*; Carla Xodo, *Università di Padova*; Giuseppe Zanniello, *Università di Palermo*.

Gli scritti proposti per la pubblicazione sono *peer reviewed*





Pedagogia e Vita

Anno 76 (2018/3)

*Il ruolo formativo delle religioni storiche
nelle società postsecolari*



Studium
edizioni

EDITRICE
LA SCUOLA





Rivista di problemi pedagogici, educativi e scolastici fondata da Mario Casotti - Serie 76 - 3 numeri all'anno (Autorizzazione del Tribunale di Brescia n. 22 dell'1-4-92)

Direttore responsabile: Giuseppe Bertagna

Direzione, Redazione e Amministrazione: Edizioni Studium Srl, Via Crescenzo, 25 - 00193 Roma (e-mail pedagogiaevita@edizionistudium.it)

Abbonamento Annuale 2018 (3 fascicoli): Abbonamento cartaceo Italia 49,00€ - Europa 64,00€ - Extra Europa 79,00€ - Abbonamento digitale 35,00€

Abbonamento Biennale 2018+2019 (6 fascicoli): Abbonamento cartaceo Italia 80,00€ - Europa 110,00€ - Extra Europa 140,00€ - Abbonamento digitale 55,00€

Singolo numero: cartaceo 18,00€ - digitale 10,80€

Per informazioni e sottoscrizioni: Ufficio abbonamenti tel. 030.2993305 - fax 030.2993317 - e-mail abbonamenti@edizionistudium.it (operativo dal lunedì al venerdì, ore 8.30-12.30 e 13.30-17.30). È possibile anche versare direttamente la quota di abbonamento sul C.C. postale n. 834010 intestato a Edizioni Studium Srl, Via Crescenzo, 25 - 00193 Roma oppure bonifico bancario a Banco di Brescia, Fil. 6 di Roma, IBAN: IT30N0311103234000000001041 o a Banco Posta IT07P076010320000000834010 intestati entrambi a Edizioni Studium Srl, Via Crescenzo, 25 - 00193 Roma (indicare nella causale il riferimento cliente).

Gli articoli non richiesti, anche se non pubblicati, non vengono restituiti, né compensati.

Poste Italiane S.p.A. - Sped. in A.P. - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/04 n. 46) art. 1, comma 1 - DCB Brescia.

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm), sono riservati per tutti i Paesi. Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633. Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana n. 108, Milano 20122 (e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito [web www.clearedi.org](http://web.www.clearedi.org)).

riviste.gruppostudium.it

© Copyright by Edizioni Studium, 2018

Stampa: MEDIAGRAF - Noventa Pad. (PD)

ISSN 0031-3777 – ISBN 978-88-382-4719-4





Fulvio De Giorgi

*Secolarizzazione, secolarismo e cristianesimo.
Appunti e ipotesi di interpretazione storica*

1. La riflessione che intendo proporre – di prima approssimazione e dunque con margini di provvisorietà – parte da una considerazione della configurazione storica del cristianesimo (in particolare cattolico) nell'età moderna¹. Paolo Prodi, con una prospettiva interpretativa alla quale mi ricollego, osserva: «Quando il mondo della *christianitas* medievale entra in crisi si aprono diverse strade verso la modernità, [...] strettamente intrecciate tra loro durante i secoli dell'età moderna [...]: la strada della religione civica-repubblicana; la via del recupero della sacralità monarchica; la strada delle Chiese territoriali; la strada cattolico-romana»². Dobbiamo, cioè, pensare a sviluppi storici multiformi e plurali e a intrecci complessi.

I processi di modernizzazione in area anglosassone, cioè in Inghilterra prima e negli Stati Uniti poi, hanno avuto come uno degli elementi significativi lo 'scisma anglicano' e la nascita della chiesa d'Inghilterra: una relazione di forte unione – pur nella distinzione 'sistemica' – tra religione e istituzioni dello stato moderno, che ha costretto coloro che non volevano conformarsi a emigrare nel Nuovo Mondo. Da queste basi, nel contesto di pluriconfessionalismo cristiano e di democrazia, si è sviluppata negli USA quella che si può chiamare una 'religione civile' in senso proprio, perché avente i caratteri di effettiva credenza in un Dio trascendente: si

¹ Userò il termine 'Modernità' come sinonimo di 'Età moderna' o 'Storia moderna': dunque con una univoca caratterizzazione storico-cronologica (e senza implicite filosofici). Considererò una Prima Modernità (*Early modern history*), dal Quattrocento al Settecento, e una Seconda Modernità (*Modern history*), che comprende il 'lungo Ottocento' (1789-1918) e il Novecento 'secolo breve' (1917-1989).

² P. Prodi, *Dalle secolarizzazioni alle religioni politiche*, in Id., *Storia moderna o genesi della modernità?*, Bologna, Il Mulino, 2012, p. 120. Ma cfr. anche Id., *Cristianesimo e modernità politica*, in G. Filoramo (a cura di), *Le religioni e il mondo moderno*, vol. I: *Il Cristianesimo*, a cura di D. Menozzi, Einaudi, Torino 2008, pp. 38-67.





trattava di un cristianesimo civile che lentamente evolveva in un cosmo religioso ‘deista’ aconfessionale, inter-religioso, liberale. La religione civile americana esprimeva la rilevanza temporale (sociale, istituzionale, culturale) della fede in un Dio trascendente e soprannaturale e assumeva forme derivate dalla tradizione ebraico-cristiana³.

Profondamente diverso mi pare il caso delle dinamiche di modernizzazione nell’Europa continentale (in particolare nei paesi cattolici), sui quali si appunterà la mia attenzione, anche per l’orizzonte ‘destinale’ decisivo che quest’area ha assunto per il cattolicesimo, detto appunto, nell’età moderna, «romano». Nel rapportarsi con il ‘campo religioso cristiano’, dunque, tali dinamiche mostrano una caratteristica generale comune, che – con uno sguardo analitico weberiano – possiamo chiamare processo di *secolarizzazione*⁴ e che si specifica come differenziazione funzionale dei sottosistemi sociali e cioè come l’autonomizzarsi progressivo dal riferimento religioso cristiano delle sfere culturali e dell’agire umano (istituzioni, economia, scienze, costumi), che cercano – in modi diversi – in se stesse le ragioni dell’autoaffermazione, le proprie radici identitarie: da qui lo storicizzarsi del tempo⁵, cioè la nascita della storiografia moderna (e anche delle storiografie settoriali, come la storiografia filosofica e la storiografia religioso-ecclesiastica⁶), la necessità ‘genealogica’⁷, l’«invenzione delle tradizioni»⁸.

³ Il riferimento classico è N. Bellah, *Civil Religion in America*, in Id., *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New-York-London, Harper & Row, 1970, pp. 168-189. Ma per gli sviluppi cfr. E. Gentile, *La democrazia di Dio. La religione americana nell’era dell’impero e del terrore*, Roma-Bari, Laterza, 2006²; S. Fath, *Dio benedica l’America. Le religioni della Casa Bianca*, Roma, Carocci, 2005.

⁴ Per l’ampio dibattito e per le diverse definizioni cfr. almeno O. Tschannen, *Les théories de la sécularisation*, Droz, Genève 1992; J. Casanova, *Genealogías de la secularización*, Universidad Nacional Autónoma de México, Anthropos, México (DF)-Barcelona 2012. Ma sempre utile: P. Prodi, *Sul concetto di secolarizzazione*, in *Le secolarizzazioni nel Sacro Romano Impero e negli antichi Stati italiani. Premesse, confronti, conseguenze*, a cura di C. Donati e H. Flachenecker, Il Mulino-Duncker & Humblot, Bologna-Berlin, 2005, pp. 321-337.

⁵ Cfr. R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, tr. it. Marietti, Genova 1986.

⁶ Ho svolto qualche osservazione nel contributo: *All’incrocio di storiografia filosofica e storiografia cristianistica: biografia e approccio prosopografico* (di prossima pubblicazione).

⁷ Assumo, in un’accezione esemplare più vasta, l’ottima ricerca di R. Bizzocchi, *Genealogie incredibili: scritti di storia nell’Europa moderna*, Il Mulino, Bologna 2009².

⁸ Penso ovviamente a E.J. Hobsbawm-T. Ranger (a cura di), *L’invenzione della tradizione*, tr. it. Einaudi, Torino 1983.





Fulvio De Giorgi

Tuttavia le modalità storiche, in cui tale secolarizzazione si è realizzata, mostrano una strutturale duplicità. Dobbiamo perciò distinguere due categorie (nel senso ideal-tipico) o forme, ma avendo presente che, nella concretezza dei processi storici (cioè dell'unico e più generale processo di secolarizzazione), gli sviluppi reali non sono mai 'puri', ma sempre 'ibridati'. Tali forme sono: la *laicizzazione* e la *sacralizzazione profana*⁹.

Per laicizzazione intendo quell'insieme di processi storici che, talvolta anche considerando il cristianesimo come pre-moderno o anti-moderno, hanno mirato alla separazione dello spirituale dal temporale (sul crinale privato/pubblico), alla progressiva desacralizzazione delle realtà temporali, alla sdivinizzazione e al disincantamento del mondo. Ovviamente in una continua opposizione dialettica con la 'sfera religiosa': tensione necessaria per giustificare e sorreggere l'autoporsi delle singole sfere dell'agire umano, autonomizzatesi dal campo religioso. Molto importante la laicizzazione è stata anche sul piano del pensiero, culminando nel criticismo kantiano, non tanto per la negazione di «ogni futura metafisica che si presenterà come scienza», quanto soprattutto per la fondazione della «trascendentalità» come meta-piano di critica razionale alla stessa ragione.

Per sacralizzazione profana intendo invece quell'insieme di processi storici moderni che hanno tentato di superare-inverare la religione cristiana trascendente, sacralizzando la natura (nelle forme del panteismo, delle 'religioni dell'avvenire', dell'irrazionalismo neopagano), trasferendo a realtà profane secolari caratteristiche sacrali, fino a giungere, nelle forme più estreme, alla divinizzazione del potere politico (sia nella forma statale o nazionale sia nella forma personale-carismatica).

⁹ Su questo tema ho lavorato per molto tempo, cercando sia una formulazione sintetica unitaria e complessiva sia alcuni approfondimenti 'mirati' e 'cruciali'. Ne è derivata una trilogia di testi che andrebbe considerata unitariamente, pur toccando ciascuna monografia aspetti e temi diversi: F. De Giorgi, *Laicità europea. Processi storici, categorie, ambiti*, Morcelliana, Brescia 2007; Id., *Il Medioevo dei modernisti. Modelli di comportamento e pedagogia della libertà*, La Scuola, Brescia 2009; Id., *Millenarismo educatore. Mito gioachimita e pedagogia civile in Italia dal Risorgimento al fascismo*, Viella, Roma 2010. Nel presente contributo sviluppo ulteriormente l'analisi, adottando una terminologia lievemente diversa, per adattarla all'uso più comune ormai consolidatosi negli studi. Avevo infatti chiamato 'secolarizzazione' ciò che qui chiamo 'sacralizzazione profana'. In Italiano non abbiamo la possibilità di distinguere, come accade per il Tedesco, tra *Säkularisation* e *Säkularisierung*.





Nella prima età moderna i due processi sono stati fortemente intrecciati (per quanto riguarda il potere politico si pensi alle forme del regalismo e del giurisdizionalismo, fino all'assolutismo monarchico sei-settecentesco). La prima Modernità cioè, sia con la pace di Augusta sia poi con quella di Vestfalia, ha rafforzato, con i paralleli processi di confessionalizzazione, questo forte intreccio: *Cuius regio, eius et religio*. In altri termini nella prima età moderna il processo di secolarizzazione (nelle due forme della laicizzazione e della sacralizzazione profana) si mantiene interno alla Cristianità. E ovviamente ciò ha una particolare importanza sul piano dell'educazione e delle forme di alfabetizzazione e scolarizzazione: rivoluzione scientifica, da una parte, e progresso dell'alfabetizzazione, dall'altra, segnano una forte e nuova dialettica tra cultura scritta-moderna e cultura orale-tradizionale¹⁰, ma in un cosmo complessivo (che comunica in latino¹¹) ancora cristiano e con le principali agenzie educative gestite soprattutto dalle chiese, a cominciare, ovviamente, dall'educazione religiosa e catechistica¹². Le tensioni (sul crinale sacro/profano), comunque, sono la norma e la fisiologia, non l'eccezione e la patologia. Meglio: sono la condizione dell'equilibrio complessivo, in una Modernità che si configura, in generale (e non solo sul piano delle relazioni internazionali), come sistema dell'equilibrio.

Quindi occorre evitare anacronismi nel considerare il processo di secolarizzazione della prima età moderna. Come ha osservato, ancora, Paolo Prodi:

Con il termine *secolarizzazione* si rischia di proiettare nei secoli dell'età moderna una visione che è propria dell'epoca attuale e quindi di avallare un'interpretazione storica che vede il moderno nascere come elemento estraneo, in contrapposizione e in lotta con il cristianesimo come religione dominante nell'Occidente medievale [...].

¹⁰ Cfr. E.L. Eisenstein, *Le rivoluzioni del libro. L'invenzione della stampa e la nascita dell'età moderna*, Il Mulino, Bologna 1995; P. Burke, *Storia sociale della conoscenza*, tr. it. Il Mulino, Bologna 2002, pp. 153-230.

¹¹ Cfr. F. Waquet, *Latino. L'impero di un segno (XVI-XX secolo)*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2004.

¹² Tra i migliori studi cfr. A. Turchini, *Sotto l'occhio del padre. Società confessionale e istruzione primaria nello Stato di Milano*, Il Mulino, Bologna 1996; G.P. Brizzi (a cura di), *Il catechismo e la grammatica*, 2 voll., Il Mulino, Bologna 1985-1986.





Fulvio De Giorgi

In realtà, al contrario, [...] il moderno nasce con un forte richiamo religioso in tutti i movimenti di riforma che hanno caratterizzato il tardo medioevo e la prima età moderna [...] se si accetta l'ipotesi di Max Weber, si potrà vedere che la prima tappa di questo processo avviene nel corso del medioevo stesso, con lo sviluppo del pensiero teologico e la graduale affermazione di una religione, il cristianesimo occidentale, che pone in primo piano il tema della trascendenza di Dio rispetto al mondo e che – con la fusione tra la dottrina cristiana e la filosofia classica – restituisce quindi al mondo una sua autonomia dalla sfera del sacro.¹³

Ancora nella Rivoluzione francese (che pure rappresenta una svolta periodizzante) abbiamo la presenza di entrambi i processi: laicizzazione e sacralizzazione profana. Come aveva giustamente notato già Salvatorelli: «Non ci si avvierà mai a una piena intelligenza della rivoluzione francese finché non si sarà imparato a distinguere in essa due correnti, tanto diverse da riuscire opposte: quella dell'individualismo liberale, e quella del nazionalismo filostatale. [...] Ambedue questi elementi si ritrovano nella politica religiosa della Costituente. L'individualismo liberale porta a proclamare la libertà di coscienza, la parità delle confessioni dinanzi alla legge, l'abolizione dei voti religiosi con effetti civili. Il nazionalismo filostatale si esplica e trionfa nella "Costituzione civile del clero"». Così, da una parte, «la rivoluzione francese condusse, per la prima volta nella storia dell'Europa cristiana, alla laicizzazione completa dello Stato e della vita pubblica; essa realizzò, per la prima volta dal tempo di Costantino, la separazione completa, integrale, della Chiesa e dello Stato». Dall'altra parte però, l'Assemblea nazionale «supponeva che credenti e cittadini, Chiesa e nazione costituissero una sola società, fossero la stessa cosa. Una simile supposizione rappresentava una novità. Nell'Europa occidentale la distinzione fra società laica e società ecclesiastica era tradizionale». La teocrazia papale medioevale si era, in qualche modo, opposta a tale distinzione, ma sia allora sia soprattutto nei secoli successivi la distinzione era stata sempre mantenuta: ora essa veniva cancellata «non più a profitto della Chiesa, ma dello Stato, o della nazione»¹⁴.

¹³ Prodi, *Storia moderna o genesi della modernità?*, cit., pp. 41-42.

¹⁴ L. Salvatorelli, *Chiesa e Stato dalla Rivoluzione Francese ad oggi*, La Nuova Italia,





Con una visione interpretativa analoga a quella sopra proposta e che distingue nettamente tra laicizzazione e sacralizzazione profana, Romano Guardini ha osservato:

Nell'età moderna vediamo all'opera una duplice tendenza peculiare. La prima: sciogliere lo Stato da ogni fondamento religioso e conferirgli un carattere che si presume puramente politico. Attraverso questo processo lo Stato sarebbe autonomo; in forza della sua natura, sarebbe titolare del diritto e del potere; autorizzato a creare l'ordine della comunità secondo i suoi fini. L'ordine statale, come il suo fondamento, sono pensati come puramente immanenti e tendono sempre più ad un piano meramente funzionalistico.

Questa tendenza è quella predominante. Di fronte ad essa ne sta però anche un'altra che cerca di riconquistare l'antico carattere mitico-religioso e con esso l'antico potere immediato sugli uomini. (La mitologia del sangue e del suolo; del popolo; dell'«impero» [*Reich*], che qui ha un significato completamente diverso rispetto a quello che aveva nel Medioevo, o nella concezione absburgica; dello stato di perfezione originario della terra e così via.)¹⁵



2. Nella seconda Modernità, invece, i due processi tendono sia a svilupparsi ulteriormente sia a divaricarsi (ancorché si mantengano ancora entrambi in un ambiente cristiano, che però comincia a indebolirsi). Da una parte abbiamo, nel corso del XIX secolo, il trionfo della laicizzazione nello stato costituzionale laico liberal-democratico (modello tipico: la Terza Repubblica Francese), con il suo separatismo e con la sua laicità *de combat*. La necessaria dialettica tensiva con la sfera religiosa raggiunge il suo culmine oppositivo e polemico. In questo contesto non parlerei di 'religione civile' ma di una sensibilità civile laica, programmaticamente agnostica (capace cioè di includere non solo i fedeli di diverse religioni, ma anche gli atei), spesso anticlericale: tale sensibilità ha innervato una ritualità civile, non in un senso religioso alternativo, ma come sociabilità 'concorrente' (per evitare il ricorso



Firenze 1973⁴, pp. 4-10. Ma cfr. anche R. Rémond, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 1999.

¹⁵ R. Guardini, *Sull'etica politica*, [1953], in Id., *Opera Omnia*, vol. VI, Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 461-462.





Fulvio De Giorgi

alla religione). In qualche caso tale ritualità può avere, sul piano di una descrizione antropologica, le caratteristiche di una 'religione', ma più spesso non è così.

Dall'altra parte, abbiamo il cesarismo napoleonico, il bonapartismo di Napoleone III, poi nel Novecento il trionfo della sacralizzazione profana nei totalitarismi. In questo ambito si deve parlare di liturgie secolari, di culto civile della Patria, di religioni politiche (nelle forme del fascistico culto del littorio, del neopaganesimo nazista, dell'ateismo di stato sovietico)¹⁶.

È ben noto che educazione e istruzione delle giovani generazioni diventano punto sensibile di scontro tanto nella laicizzazione quanto nella sacralizzazione profana: nel primo caso si sviluppano sistemi scolastici con il decisivo intervento dello stato, togliendo spazio alle scuole cattoliche; nel secondo caso il monopolio sulle coscienze giovanili è il maggior luogo di scontro tra chiese e totalitarismi.

Le risposte cattoliche ai due processi sopra indicati sono anch'esse di due tipi: sono cioè o contro la laicizzazione o contro la sacralizzazione profana. Ma ciò che più importa osservare, sul piano del giudizio storico, è che spesso, per opporsi a un processo, si realizza una sorta di compromesso, di assunzione dell'altro processo: si hanno così forme cattoliche di sacralizzazione profana (per opporsi alla laicizzazione) e forme cattoliche di laicizzazione (per opporsi alla sacralizzazione profana). Tali forme peraltro, considerate insieme, realizzano quella che si può storicamente definire una 'modernizzazione ecclesiale'¹⁷.

L'opposizione alla laicizzazione è la prospettiva che va sempre più prevalendo: essa prevede dunque una visione di stato confessionale moderno (con riti pubblici cattolici), ma anche - in analogia 'rovesciata' con la sacralizzazione delle realtà temporali - una politicizzazione del sacro, un'ideologia socio-politica cattolica compatta, forme attive di cattolice-

¹⁶ Cfr. E. Gentile, *Il culto del littorio: la sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Laterza, Roma-Bari 2009⁶; Id., *Le religioni della politica: fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2007. Cfr. anche G. Filoramo, E. Gentile, G. Vattimo, *Cos'è la religione oggi?*, ETS, Pisa 2005.

¹⁷ Ho richiamato l'attenzione su questo tema fin da: F. De Giorgi, *Note sulla modernizzazione ecclesiale*, in «Rivista di storia contemporanea», n. 1-2 (1994-1995), pp. 194-208.





simo politico intransigente, tendenza all'alleanza organica tra trono e altare o, almeno, a concordati della chiesa con gli stati.

L'opposizione alla sacralizzazione profana è invece una prospettiva spesso minoritaria, nata dalla resistenza cattolica al cesarismo napoleonico e sviluppatasi nelle diverse forme del cattolicesimo liberale (per quanto ambigua e, a volte, fuorviante possa essere tale definizione): essa mira peraltro a una forma di laicizzazione cattolica, cioè ad una accettazione degli ideali di libertà, alla distinzione tra spirituale e temporale, al tendenziale rifiuto del cattolicesimo politico e, soprattutto, dello stato confessionale. Tale posizione è dunque decisamente ostile verso ogni tipo di religione politica, ma può trovare forme di accomodamento con la ritualità civile agnostica.

La chiesa cattolica pertanto si è opposta alla laicizzazione e alla secolarizzazione: ma, come ho detto, le procedure di opposizione e di contrasto di un processo hanno comportato la necessità di un certo adattamento all'altro processo. Insomma, l'opposizione cattolica alla laicizzazione ha comportato pure lo sviluppo di forme cattoliche di sacralizzazione (cristiana) della politica: come temporalismo, sanfedismo, integralismo, insomma come cattolicesimo politico tendente ad un regime confessionale o, quanto meno, come cristianesimo sociale (per una teocrazia sociale, denominata Regno sociale di Cristo). E d'altra parte, l'opposizione cattolica alla secolarizzazione ha comportato pure lo sviluppo di forme cattoliche di laicizzazione, di distinzione netta tra fede e politica, tra chiesa e stato, tra religione e realtà temporali: con l'accoglimento di costituzioni che riconoscono la laicità dello stato¹⁸.

¹⁸ Con i pontificati di Leone XIII, di Pio X, di Benedetto XV che hanno aperto il Novecento (ma prima o immediatamente a ridosso del «secolo breve») si è imposta la necessità di un impegno antilaicizzatore: ciò ha portato talvolta a spinte integraliste e illiberali, ma ha determinato pure la nascita dell'insegnamento sociale della chiesa in senso moderno. La linea antilaicizzatrice si è sviluppata poi, con i pontificati di Pio XI e di Pio XII, in forme neoconfessionali, miranti a un regime pattizio-concordatario con i totalitarismi di destra (anche per la paura del totalitarismo comunista). In questo periodo la chiesa si è trovata di fatto storicamente inserita e coinvolta nei processi di modernizzazione totalitaria e nelle loro forme sociologiche e psicologiche: vi è stata dunque, anche per la chiesa cattolica, un'età totalitaria. Rimando a quanto ho già osservato in F. De Giorgi, *I tempi della chiesa*, «Contemporanea», 2006, 2, pp. 330-334; Id., *La Chiesa totalitaria (1922-1958)*, in R. Faber-E. Locher (a cura di), *Italienischer Faschi-*





Fulvio De Giorgi

Peraltro nel passaggio dalla prima alla seconda Modernità (cioè in quella che alcuni storici chiamano «età sella»: tra illuminismo e romanticismo) nasce un processo nuovo, che, pur avendo radici storiche precedenti¹⁹, non va confuso con quello di secolarizzazione e che si può chiamare di secolarismo (*secularism*) scristianizzatore: con esso si avvia, dal 1750 circa, il declino della Cristianità nell'Europa occidentale²⁰. È stato, giustamente, osservato che nel sessantennio 1760-1820 «venne messo in discussione l'intreccio sistematico tra potere religioso e potere civile, nel campo legale, istituzionale, sociale, educativo e genericamente culturale. In questo arco di tempo, esteso fino al periodo della cosiddetta Restaurazione, il panorama europeo fu attraversato da forti correnti di pensiero tese a demitizzare le forme di religione rivelata; [...] imprimendo un'accelerazione a processi fondamentali nella costruzione dell'identità e del senso di appartenenza che rappresentano elementi essenziali nell'attribuire significato al mondo e all'esistenza»²¹. Questo naturalmente non vuol dire che tale secolarismo non riprenda figure



smus und deutschsprachiger Katholizismus, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2013, pp. 359-385. Tuttavia il 'totalitarismo' ecclesiale romano ha pure indotto un contrasto concorrenziale con il totalitarismo fascista: cfr. F. De Giorgi, *Il cattolicesimo italiano: un concorrente totalitario*, in Patrick Bernhard-Lutz Klinkhammer (a cura di), *L'uomo nuovo del fascismo. La costruzione di un progetto totalitario*, Viella, Roma 2017, pp. 87-96; E. Gentile, *Contro Cesare: cristianesimo e totalitarismo nell'epoca dei fascismi*, Feltrinelli, Milano 2010. L'età totalitaria della chiesa cattolica si è comunque chiusa con i pontificati di Giovanni XXIII e di Paolo VI che, sia pure con qualche ritardo, hanno acquisito la centralità della catastrofe totalitaria (di destra e di sinistra) nel Novecento. Il Concilio Vaticano II ha dunque operato un rovesciamento, andando nel senso dell'antisacralizzazione profana e proponendo forme originali di laicizzazione cattolica. Questa linea pastorale è stata proseguita da Paolo VI (cfr. F. De Giorgi, *Paolo VI. Il papa del Moderno*, Morcelliana, Brescia 2015), il quale, peraltro, nella *Evangelii Nuntiandi* ha sviluppato un'interessante analisi di «secolarizzazione» e «secolarismo».

¹⁹ Cfr. C. Taylor, *L'età secolare*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2009; H. Lübke, *Secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1970.

²⁰ Cfr. H. McLeod-W. Ustorf (a cura di), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; I. Hunter, *Secularization: The Birth of a Modern Combat Concept*, in «Modern Intellectual History», 12 (2015), pp. 1-32; F. Bolgiani, *Chiesa e società moderna: il problema della scristianizzazione*, in N. Tranfaglia-M. Firpo (a cura di), *La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età contemporanea*, VII: *L'Età Contemporanea*, 2. *La cultura*, UTET, Torino 1988, pp. 733-794.

²¹ I. Gaddo-E. Tortarolo, *Secolarizzazione e modernità. Un quadro storico*, Carocci, Roma 2017, pp. 40-41.





fondamentali della tradizione di pensiero biblico-cristiana²², vuol dire che le rifonda in un impianto rigorosamente e metodologicamente areligioso (ateo o, almeno, agnostico).

Nella seconda Modernità, il secolarismo è minoritario ma crescente: può combinarsi, in forma simbiotica o parassitaria, con i processi di secolarizzazione (tanto nella laicizzazione quanto nella sacralizzazione profana) e, partendo dall'illuminismo radicale, assume forme di ateismo razionalistico, anticlericalismo militante²³, materialismo filosofico. Poi dagli ultimi decenni dell'Ottocento²⁴ e per tutto il Novecento-secolo breve, con alterne fortune, si configura, da una parte, come nichilismo e dall'altra come materialismo pratico (che può convivere anche con forme esteriori e teoriche religiose, perfino cristiane, in una scissione tra fede cristiana e vita materialisticamente orientata). E, in una sorta di seconda «età sella» (dalla fine degli anni '60 alla fine degli anni '80 del Novecento), emerge una teoria del secolarismo, inteso come semplice, progressiva e continua decrescita della religione (fino alla sua totale scomparsa)²⁵.



3. Dalla fine del Novecento-secolo breve ad oggi stiamo vivendo un cambiamento d'epoca. Siamo nella Contemporaneità matura, che ha assunto la forma della globalizzazione neoliberista, con un volto culturale egemone (nichilista o, altrimenti detto, post-moderno²⁶) e con una



²² Cfr. S. Latré, W. Van Herck, G. Vanheeswijck (a cura di), *Radical Secularization? An Inquiry into the Religious Roots of Secular Culture*, Bloomsbury, New York 2015.

²³ Cfr. L. Dittrich, *Antiklerikalismus in Europa. Öffentlichkeit und Säkularisierung in Frankreich, Spanien und Deutschland (1848-1914)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014.

²⁴ Cfr. D. Martin, *On Secularisation*, Ashgate, Burlington 2005; T.H. Weir, *Secularism and Religion in Nineteenth-Century Germany: The Rise of the Fourth Confession*, Cambridge University Press, Cambridge 2014; O. Chadwick, *Società e pensiero laico. Le radici della secolarizzazione nella mentalità europea dell'ottocento*, tr. it. Sei, Torino 1989.

²⁵ Cfr. A. Bilgrami, *Secularism, Identity, and Enchantment*, Harvard University Press, Cambridge (Ma) 2014. Per una messa a punto cfr. O. Tschannen, *The Secularization Paradigm: A Systematization*, in «Journal for Scientific Study of Religion», 30 (1991), pp. 395-415.

²⁶ Cfr. almeno G. Vattimo, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna*, Garzanti, Milano 1985.





Fulvio De Giorgi

struttura socio-economica liberista, dunque con un pervasivo prevalere di individualismo e materialismo pratico. Da minoritario, pertanto, il secolarismo è divenuto maggioritario.

Con la fine della Modernità è finito il regime moderno di Cristianità con la preminenza del processo di secolarizzazione, nelle sue due forme. Anche se si osserva una permanenza del cristianesimo²⁷, il sacro cristiano-comunitario è in regresso, con evidentissimi e gravi problemi di interazione/integrazione delle generazioni più giovani: ciò lascerebbe supporre ulteriori future riduzioni in termini di effettiva realtà aggregativa.

Certo il secolarismo, facendo declinare la secolarizzazione, può anche provocare illusioni ottiche o, meglio, rischi di deformazioni ermeneutiche, soprattutto in relazione agli epocali cambiamenti storici. La prospettiva di società sempre più multireligiose, gli sviluppi extra-europei di regimi neoteocratici (o neoierocratici), configurazioni quasi neo-cesaropapiste in paesi ex-comunisti di cristianesimo ortodosso, gli effetti devastanti del terrorismo da fanatismo religioso, le migrazioni verso l'Europa (anche in contesti nazionali che, fino a poco tempo fa, avevano un'omogenea e culturalmente unanime tradizione cristiana) di persone di culto non cristiano – fenomeni, peraltro, molto diversi e di differente valore civile – danno l'impressione di un ritorno del sacro. E, in effetti, accanto ad altri aspetti di ri-magificazione e a sviluppi in occidente di spiritualità orientali, esoterismi 'scientologici' e religioni *à la carte* hanno fatto parlare di rinascita delle religioni e di società post-secolari²⁸, di desecolarizzazione del mondo²⁹, di religiosità personale e

²⁷ Cfr. D. Gabusi, *La permanenza del cristianesimo nell'età contemporanea*, in F. De Giorgi (a cura di), *Approfondire il Novecento*, Carocci, Roma 2001, pp. 209-223.

²⁸ Cfr. J. Habermas, *Notes on Post-Secular Society*, in «New Perspectives Quarterly», 25 (2008), pp. 17-29; Id., *Rinascita delle religioni e secolarismo*, a cura di L. Ceppa, Morcelliana, Brescia 2018; G.E. Rusconi (a cura di), *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, Il Mulino, Bologna 2008; A. Ferrara (a cura di), *Religione e politica nell'età post-secolare*, Meltemi, Roma 2009; T. Schmidt, *Discorso religioso e religione discorsiva nella società postsecolare*, Trauben, Torino 2009; Ph. E. Hammond (a cura di), *The Sacred in a Post-Secular Age*, University of California Press, Berkeley 1985.

²⁹ Cfr. P.L. Berger (a cura di), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center-W.B. Eerdmans Pub. Co., Washington DC-Grand Rapids 1999.





reincantamento³⁰, perfino di riconquista religiosa della sfera pubblica³¹ e di rivincita di Dio³².

Indubbiamente sono da rivedere le precedenti teorie del secolarismo (che prospettavano una sua continua, unilineare e progressiva crescita esponenziale), eliminandone presupposti ideologici e teleologismi metastorici³³: è allora il caso di parlare di secolarismo «debole»³⁴ o, forse meglio, instabile, non paradigma universale bensì scia di frammenti particolari. Ma, sicuramente in riferimento al cristianesimo nell'Europa occidentale, non ci sono elementi per un revisionismo tale da revocare in dubbio il secolarismo stesso come processo storico fondamentale ed egemone della Contemporaneità matura³⁵ (e, dunque, come utile categoria analitica). E in tale contesto secolare³⁶, l'insegnamento religioso cristiano nella scuola pubblica non ha più una giustificazione di senso. Solo le comunità religiose, in quanto «comunità dell'interpretazione»³⁷

³⁰ Cfr. U. Beck, *Il Dio personale: la nascita della religiosità secolare*, tr. it. Laterza, Roma-Bari, 2009; Id., *La società del rischio: verso una seconda modernità*, tr. it. Carocci, Roma 2013.

³¹ Cfr. J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, tr. it. Il Mulino, Bologna 2000. Ma cfr. anche K. Dobbelaere, *Oltre la secolarizzazione*, in Fondazione Giovanni Agnelli, *La religione degli europei. II. Un dibattito su religione e modernità nell'Europa di fine secolo*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1993, pp. 109-130.

³² Cfr. G. Kepel, *La rivincita di Dio*, tr. it. Rizzoli, Milano 1991 (titolo originale: *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*); R. Stark-M. Introvigne, *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente*, Piemme, Casale Monferrato 2003.

³³ Cfr. J. Hadden, *Towards desacralizing secularisation theory*, in «Social Force», 65 (1987), pp. 587-611; S. Bruce (a cura di), *Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Clarendon Press, Oxford 1992; H. Joas (a cura di), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Fischer, Frankfurt am Main 2007, pp. 9-43; C.D. Clark, *Secularization and Modernization: The Failure of a "grand Narrative"*, in «The Historical Journal», 55 (2012), pp. 161-194.

³⁴ Mi riferisco alla prospettiva di M. Rizzi, *La secolarizzazione debole. Violenza, religione, autorità*, Il Mulino, Bologna 2016. Dello stesso autore cfr. anche: *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Il Mulino, Bologna 2009.

³⁵ Cfr. P. Norris-R. Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; S. Bruce, *God is Dead: Secularization in the West*, Blackwell, Oxford 2002.

³⁶ In generale cfr. P. Hedges (a cura di), *Controversies in Contemporary Religion. Education, Law, Politics, Society, and Spirituality*, Praeger, Santa Barbara (Calif.) 2014.

³⁷ Cfr. F. Schüssler Fiorenza, *La Chiesa come comunità dell'interpretazione. La teologia politica fra etica discorsiva e ricostruzione ermeneutica*, in E. Arens (a cura di), *Habermas e la*





Fulvio De Giorgi

(più ancora che come luogo della «prassi che permette il superamento della contingenza»³⁸), possono porsi come luoghi cognitivamente sensati e possibili di un'educazione *into religion* e di una mistagogia del sacro.

Rientra qui, a mio avviso, e ha un valore di portata generale, il cosiddetto «dilemma di Böckenförde»³⁹. In uno scritto del 1967, che rielaborava una relazione tenuta a Ebrach nel 1964, lo studioso tedesco aveva affermato: «Lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non è in grado di garantire». Lo stato moderno secolarizzato, cioè, può essere liberale solo se trova forze regolatrici, confrontandosi con un ambiente sociale cristiano (sia come omogeneità valoriale sia come sostanza morale di ogni singolo suo membro). Se questo ambiente si estingue, anche per l'azione secolarizzatrice dello stato, allora lo stato deve garantire da sé le forze regolatrici interne e quindi ricorrere alla coercizione giuridica e al comando autoritario, cioè negandosi come stato liberale. In altri termini, lo stato liberale è prodotto della secolarizzazione, ma se lo stato (si) secolarizza non può essere liberale. In riferimento a quanto si è finora visto, potremmo dire: lo stato liberale (cioè laicizzato), fuori dalla Modernità (in cui era in equilibrio tensionale con il campo religioso cristiano), entra in crisi, perché non può autofondare la legittimazione del suo potere.

Più radicalmente, si potrebbe formulare una sorta di 'teoria generale dell'incompletezza' (una sorta di allargamento applicativo storico del teorema di Gödel), di cui il «dilemma di Böckenförde» verrebbe a costituire un caso particolare. Voglio dire che a entrare in crisi sarebbe l'autofondazione moderna di tutte le sfere dell'agire umano. In realtà vi è differenza tra gli aspetti istituzionali-sistemici, che hanno bisogno dell'orizzonte complessivo dato dal rapporto sistema-ambiente (e perciò del confronto tensionale con il campo religioso cristiano) e gli aspetti 'pratico-particolari', non sistemici, che non richiedono orizzonti universali di senso legittimatore: la Contemporaneità segna infatti il pas-

teologia. Contributi per la ricezione, discussione e critica teologica della teoria dell'agire comunicativo, Queriniana, Brescia 1992, pp. 87-124.

³⁸ H. Lübke, *La religione dell'Illuminismo*, tr. it. Morcelliana, Brescia 2010, p. 41.

³⁹ Cfr. E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, tr. it. a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2006; Id., *Cristianesimo, libertà, democrazia*, tr. it. a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia, 2007.





saggio dall'universo della precisione al multiverso delle concretezze particolari (la contingenza come normalità: dunque non più 'contingente'). Sono i primi aspetti, allora, che, finita la Modernità (e il suo processo di secolarizzazione), entrano in crisi: lo stato, la politica istituzionale, il legame sociale, le strutture di parentela, i sistemi filosofici (e, più a fondo, la stessa trascendentalità). Mentre i secondi non ne sono toccati: la scienza-tecnica, il profitto economico deregolato, l'erotica come sfera della sessualità-generatività, la salute psicofisica.

Tuttavia l'elemento a mio avviso più interessante è la continuità – più o meno 'marginale', ma non globalmente insignificante – del processo di secolarizzazione, nelle sue due forme⁴⁰: non più nell'ambiente moderno di Cristianità, ma appunto in un ambiente di secolarismo instabile (e di cristianesimo debole). Questo 'attrito' di movimenti storici diversi può peraltro aprire percorsi interessanti ed emancipativi, anche rispetto a strumentalizzazioni e anticlericalismi proposti dai nuovi populismi⁴¹.

Si è giustamente osservato: «Il vuoto lasciato dalla crisi della forma moderna dello stato viene riempito, in occidente, da apparati e concetti quali il mercato, la tecnologia, la globalizzazione, apparentemente impersonali e oggettivi, e perciò sottoposti a limitata discussione pubblica o addirittura impermeabili ad ogni revisione critica. [...] occorre che le società europee tutelino la specificità ricevuta in eredità da una storia ben più lunga di quella della secolarizzazione: la capacità di un pensiero critico che mette l'individuo al riparo dalle derive sia dell'autorità, sia della razionalità strumentale. [...] A questo fine, la tradizione europea appare dotata di un ampio spettro di strumenti, dalle scuole alle università, dalla libera informazione alle più varie istituzioni di dibattito

⁴⁰ D'altra parte, alla fine del XX e all'inizio del XXI secolo, i processi di laicizzazione e di sacralizzazione profana stanno cercando di porsi come contenitori e regolatori globali degli spazi religiosi ancora presenti e delle loro relazioni. La prospettiva dei rapporti inter-religiosi messa in atto dai processi di laicizzazione mira a strutturare un *mercato delle religioni*, una de-regulation istituzionale dei vecchi accordi più o meno pattizi tra chiese e stato, per una piena e libera concorrenza nell'offerta religiosa. I processi di sacralizzazione profana, invece, spingono per una interpretazione del cristianesimo come "religione civile" dell'Occidente e per rapporti inter-religiosi improntati all'idea dello scontro tra civiltà e dunque a una *guerra delle religioni*.

⁴¹ Cfr. P. Consorti, *Accezioni della laicità in tempi di populismo trionfante*, in «Il Diritto ecclesiastico», 1-2 (2017), pp. 117-122.





Fulvio De Giorgi

pubblico»⁴². Ma ciò potrà essere possibile solo dalla convergenza di comunità epistemiche, collocate all'interno del secolarismo, con comunità religiose, in particolare cristiane, attestate con radicalità sul crinale della laicizzazione (moderna) e, del resto, aperte alla diaconia delle contingenze concrete particolari, nella Contemporaneità. Un ambito possibile di questa auspicabile convergenza è quello culturale, in senso critico ampio, e educativo-scolastico, in senso specifico⁴³. Il principio etico e cognitivo della fraternità umana potrebbe fornirne la chiave storicamente fungibile.



⁴² Rizzi, *La secolarizzazione debole*, cit., pp. 83-84 e 97-98.

⁴³ Rimando a quanto ho osservato in: F. De Giorgi, *La conoscenza religiosa nella scuola, oltre ogni rischio di religione civile*, in A. Melloni (a cura di), *Rapporto sull'analfabetismo religioso in Italia*, Il Mulino, Bologna 2014, pp. 333-348.





Sommario

Abstracts	5
Editoriale	12
Fulvio De Giorgi <i>Secolarizzazione, secolarismo e cristianesimo. Appunti e ipotesi di interpretazione storica</i>	16
Giuseppe Mari <i>Religione, laicità, educazione</i>	31
Pierpaolo Triani <i>Il nuovo ruolo civico delle religioni nelle società pluralistiche e nel contesto post-secolare</i>	44
Paolo Luigi Branca <i>Religiosità, religioni e radicalismi religiosi. Rischi e opportunità in ambito scolastico</i>	57
Marcello Di Tora <i>I fondamenti dell'identità islamica e la modernità. Aspetti problematici di un confronto</i>	71
Silvia Guetta <i>Ruolo formativo e civico dell'Ebraismo nelle società post-secolari</i>	99





Sommario

Livia Romano	
<i>Per una educazione universale. La via del Buddismo nelle società post-secolari</i>	134
Elena Marta	
<i>I giovani e la religione oggi nelle società postmoderne</i>	150
Giorgia Pinelli	
<i>Senso religioso e religiosità. L'educazione religiosa ai tempi del multiculturalismo</i>	159
Lino Prenna	
<i>La cultura religiosa nella scuola italiana: oltre la marginalità</i>	171
Maria Teresa Moscato	
<i>Famiglia ed educazione religiosa oggi</i>	186
Giuseppe Acone	
<i>Pensare in pedagogia: sull'orlo dello stesso abisso</i>	200

