

## LA SECOLARIZZAZIONE E L'ECLISSI DEL SACRO

di

*Patrizia Santovecchi*

Nella lingua francese del XVI secolo, il termine secolarizzazione, indicava la riduzione di un chierico regolare allo stato laicale. Nell'ambito del diritto canonico l'espressione *saecularizatio* ha conservato fino ad oggi tale significato.

Il termine secolarizzazione è usato, per la prima volta nel 1648, durante le trattative per la pace di Westfalia, per indicare l'espropriazione di terre e possedimenti sottoposti a giurisdizione ecclesiastica. Durante la Rivoluzione francese, l'espropriazione dei beni della Chiesa si trasforma in programma politico: il termine secolarizzazione va sempre più a delineare un insieme di atteggiamenti di indifferenza per istituzioni e pratiche religiose.

Nel Settecento, attraverso una progressiva separazione, sul piano organizzativo, della vita laica da quella religiosa, si assiste a una riduzione del senso del sacro nella società; il che facilita la diffusione in Europa, in tutte le classi sociali, di nuove idee legate alla dinamica di una nuova società urbanizzata e industrializzata: efficienza, produttività, formalizzazione dei rapporti, stabiliscono i nuovi schemi di ragionamento creando nuovi ruoli e professioni. Il conseguente mutamento di valori con la sua relativizzazione dei modelli, cambiano i "sistemi di significato" tradizionali che, sottoposti a critica, vengono abbandonati. Altri modelli, filosofici, psicologici, teologici, intervengono sulla dinamica culturale, incrementando la già articolata critica alla religione.

Tra fine 1700 e inizio 1800, il processo di secolarizzazione si concretizza con la progressiva separazione dell'economica e della politica dalla sfera religiosa, attuando una laicizzazione della cultura che va a sottrarre campi del sapere, del potere e dell'agire sociale dal controllo o dall'influenza di istituzioni ecclesiastiche e da universi simbolico-religiosi.

La secolarizzazione è quindi un processo sociale di lungo periodo il cui esito, per la religione tradizionale, pare quello di aver ceduto alla trasformazione dell'organizzazione sociale, che adesso funziona senza legittimazione religiosa. Essa *“si riferisce a un trasferimento di proprietà, potere, attività, funzioni manifeste e latenti, da istituzioni con riferimento soprannaturale a istituzioni (spesso nuove) che operano con criteri empirici, razionali, pragmatici. E una gran parte della popolazione cerca nella religione solamente un appoggio occasionale e talvolta neanche quello”* (Wilson B. R., 1985).

Dello stesso avviso è Acquaviva, che per altro tra i primi contemporanei teorizza la scomparsa del sacro dalla vita quotidiana dell'uomo; identifica due conseguenze storiche, rispettivamente la “secolarizzazione del mondo”, che vede la realtà profana auto-legittimarsi senza ricorso al sacrale-religioso; e la “secolarizzazione della religione” che si apre al profano, adeguandosi ai tempi cambiando di qualità e diminuendo in intensità. Egli sostiene che nella società moderna si assiste a un fenomeno di dissacrazione, di svuotamento di significato dei riti, che non permettono più l'esperienza del “radicalmente Altro”. È l'eclissi del sacro (Acquaviva S., 1961). Stesse riflessioni, scrive in proposito Burgalassi, si possono trovare in Gehlen, Schutz, Luckmann che, attraverso un pensiero pratico-teorico dell'interpretazione del concetto di “secolarizzazione,” prevedono una progressiva “perdita secca degli spazi del sacro” e un salto indietro nell'analisi sociologica. Interpretazioni più caute sono quelle di Le Bras e Cox, che valutano con maggiore prudenza quanto si viene sfrondando o perdendo nella religiosità (Burgalassi, S. e Guizzardi, G., 1983).

### **Persistenza o rinascita del sacro**

Da quanto sopra indicato riterrei possibile dedurre una persistenza della dimensione religiosa nella società contemporanea anche nella sua diffusa secolarizzazione. L'apertura al trascendente è rintracciabile anche se le modalità non sono sempre consone con le espressioni ufficiali della religione. Di qui il crescente interesse nei confronti della religiosità extraecclesiale che ha portato diversi autori a elaborare concetti quali quelli di “civil religion” (Bellah R. N., 1967); “cristianità nascosta” (Burgalassi, S. e Guizzardi, G., 1983); “religione implicita” (Nesti, A., 1985); “religiosità diffusa” (Cipriani, R., 1988).

Scrive in proposito Pace: *“se è vero che per Comte il progresso scientifico inevitabilmente porta alla fine della religione, è altresì vero che essa, nel momento in cui sparisce, si “reincarna”, per così dire, in uno stadio della mente e della psiche umana, la scienza”*(Pace E., 1997). Gli fa eco, nel suo *“Brusio degli angeli”*, Berger (1970) che sostiene un recupero del trascendente, prevedibile in base all’esperienza storica. *“Solo il senso della trascendenza può restituire all’uomo la proporzione fra i valori delle cose e ci offre la possibilità di non prenderci troppo sul serio: bisogna avere sperimentato la spaventosa assenza di umorismo che è propria delle odierne ideologie rivoluzionarie per apprezzare pienamente la virtù che la prospettiva religiosa possiede di restituire gli uomini alla loro umanità”*.

Il fenomeno della secolarizzazione riguarda dunque una visione del mondo che cessa di essere religiosa (non ha più le caratteristiche funzioni sociali che dovrebbe avere la religione), ma che, ciò nonostante, sopravvive, perché l’uomo ne ha sempre bisogno. Quasi come naturale proseguimento delle conclusioni di Berger sono da considerare le affermazioni di Luckmann (1969), per il quale la decadenza e la scomparsa di qualche forma religiosa di tipo sacrale non può essere identificata con la fine della religione. Sta anzi nascendo, sostiene Luckmann, una nuova religione, che trova la sua forma simbolica in una visione del mondo con un minimo di trascendenza.

Sulla scia di queste osservazioni si pongono i rilievi di Acquaviva (1961), per il quale la crisi religiosa odierna va intesa come il connubio tra secolarizzazione e dissacrazione, accennando nuovamente, in questo modo, ai problematici rapporti che legano tra loro sacro e religione. Egli propone un’attenta distinzione fra uso magico del sacro e esperienza del sacro e attribuisce a quest’ultima lo stesso significato che nella tradizione dottrinale cattolica ha sempre avuto l’esperienza mistica, intesa come conoscenza sperimentale e amorosa di Dio, sia pur ridotto a un quid non meglio definibile di un “radicalmente Altro”. La fine dell’uso magico del sacro conduce a un “collasso di significati, in senso sociale, dei comportamenti religiosi tradizionali”. La religione tuttavia sopravvive, grazie all’esperienza mistica, pur mutando contenuti psicologici e culturali, assumendo un ruolo più “sotterraneo e nascosto”.

Di fronte alla crescente differenziazione di forme aggregative e comportamenti, che si sono venuti sedimentando nel tessuto socio-religioso contemporaneo, che di volta in volta hanno prodotto conflitti, l'istituzione ha seguito una strategia complessa che si fonda su tre meccanismi: riorganizzazione del campo religioso attraverso l'eliminazione di tutte le forme concorrenziali o conflittuali che venivano a minacciare i principi di fondo; istituzionalizzazione progressiva di gruppi o movimenti tipo-setta che pur presentando una certa conflittualità implicita, consente all'istituzione di ristabilire il consenso nella sua autorità e sulle sue verità; ridefinizione dell'ideologia complessiva sulla base di una tematica che sia capace di garantire la sopravvivenza e vitalità delle varie parti del sistema organizzativo (Pace, E., 1997).

Concludendo riterrei possibile affermare che la religione contemporanea presenta un andamento oscillante, "fluttuante", secondo l'espressione di Martelli (1990), tra secolarizzazione de-secolarizzazione. Quella attuale sembra un fase di transizione, che vede la co-presenza dell'universo religioso tradizionale e di nuove forme religiose sempre meno istituzionalizzate senza che, al momento attuale, sia possibile prevedere quale sarà l'esito del processo.

### **La "nuova" religiosità**

La religione da sempre, fonte di norme coesive tra gli individui, rende plausibile la realtà scongiurando l'anomia sociale. Oggi con il pluralismo religioso vi sono varie "strutture di plausibilità" in concorrenza tra loro. Inoltre, poiché la religione non incide più come un tempo sulla formazione di una cultura sociale, non si propone più come una realtà decisamente importante, ma può essere adottata o rifiutata a piacimento; da qui l'idea, vera o presunta, della volontarietà.

Dalla metà del secolo scorso si è assistito ad un proliferare di piccoli gruppi o vere e proprie organizzazioni "multinazionali": culti vari, alcuni dal sapore esotico altri di tipo magico. Molti promuovono dottrine sincretiste di tipo esoterico-iniziatico; ma tutti si dichiarano depositari di "verità" assolute o di "conoscenze" superiori.

Questo crescente numero di gruppi e formazioni religiose, prevalentemente a carattere settario, ha costretto gli osservatori sociali a constatare che i fenomeni religiosi non erano residuali, ma davano origine a nuove forme del sacro che non potevano essere ignorate.

In questo proliferare di offerte “religiose” alcuni hanno visto un “risveglio religioso”, un’inversione di tendenza rispetto alla secolarizzazione<sup>1</sup>, altri il tentativo di superare la secolarizzazione come forma di slittamento progressivo verso l’indifferenza religiosa. Si tratta di uno sforzo di reintrodurre una simbolica “forte” che possa sconfiggere il sociale amorfo e apatico dal punto di vista religioso (Terrin A. N., 1985). Per Eliade (1967) sono *“forme ibride di magia minore e religiosità scimmiesca, nate dal processo di desacralizzazione dell’esistenza umana. Non parliamo delle numerosissime “piccole religioni” che pullulano in tutte le città moderne, le chiese, le sette, e le scuole pseudoocculte, neospiritualiste o sedicenti ermetiche, perché tutti questi fenomeni appartengono sempre alla sfera della religiosità, anche se quasi sempre si tratta aspetti aberranti di pseudomorfosi”*. Poi c’è chi sostiene che la secolarizzazione scambia il mutamento religioso con la scomparsa della religione, mentre a comparire è solo la forma istituzionale della religione. In antitesi la tesi che questa “rinascita” del religioso è una forma marginale di reazione ai cambiamenti sociali ma che non segnano l’arresto della secolarizzazione e l’avanzare della razionalizzazione (Beckford, J. A., 1991).

Non mi sembra che esista un accordo neppure sulla “giusta” denominazione da assegnare a questa “nuova religiosità”. Weber (1976) usa il termine “chiesa-setta”, definendo la setta un’organizzazione religiosa che tende nel tempo a trasformarsi in chiesa. Mentre per Johnson (2003) la distinzione fra chiesa e setta si deve far risalire al parametro dell’integrazione sociale: la setta si pone in antagonismo alla società, alle sue strutture e alle sue istituzioni, creando così una separazione, una frattura. Egli afferma che una chiesa è un gruppo religioso che accetta il contesto sociale in cui esiste, mentre una setta è un gruppo religioso che rifiuta il contesto sociale in cui vive.

C’è chi sostiene che i concetti di chiesa e setta, formati nel contesto culturale occidentale, in cui gioca un ruolo essenziale l’istituzione sociale che appoggia e riconosce istituzioni religiose, non sono oggi più validi. *“Il problema che si pone è innanzitutto di far scivolare sullo sfondo del discorso pubblico la formula “nuovi movimenti religiosi” che appare ormai troppo generica e datata”* (Pace, E., 1997).

---

<sup>1</sup>Tipton, Anthony, Robbins, Stark, 1982; Bainbridge, 1985.

Queste “nuove” forme del sacro convivono e aumentano di numero e per varietà all’interno di un ambiente secolarizzato e le definizioni della religione, modellate sulle grandi tradizioni giudeo-cristiane e islam, si rivelano inadeguate a classificare queste nuove realtà così frammentarie e magmatiche (Beckford, J. A., 1991).

Resta di fatto, che queste “nuove religiosità”, caratterizzate da una pluralità di definizioni: nuovi movimenti religiosi, sette, culti, chiese, nuove religioni, religioni alternative, si differenziano dalle confessioni ufficiali conoscendo, in poco più di mezzo secolo, una fase di eccezionale espansione in tutti i Paesi del mondo. Comunque, nel corso degli ultimi decenni, per indicare queste “nuove formazioni religiose” si è ricorso alla denominazione di “culti”. Termine, mutuato dagli Stati Uniti, per identificare, con l’aggiunta dell’aggettivo “abusanti” o “distruttivi”, il gruppo che si rende protagonista di devianza e autoritarismo.

I “nuovi culti” evidenziano una crisi di assolutezza dei grandi sistemi religiosi e le religioni non costituiscono più il serbatoio di evidenze etiche sulla cui base gli individui potevano orientare la loro azione; questo è diventato problematico nelle moderne società, atomizzate e disarticolate in tanti autonomi sub-sistemi sociali. In questo contesto emerge una prima modalità religiosa che si esprime in forme neo-sincretiche. L’individuo non percepisce più come invalicabili le frontiere che marciano le differenze fra le religioni, ma sembra invece in grado di ricomporre in un unico universo simbolico elementi provenienti da diverse tradizioni religiose. Si mobilitano, nello stesso tempo, gruppi religiosi di tipo fondamentalista che si sforzano di ricostruire simboli che possono riaffermare una salda identità collettiva radicata in una fede (Pace, E., 1997).

I caratteri distintivi di questi culti sono per Wilson (1985) la provenienza esotica; la proposta di nuovi stili di vita; la partecipazione diversa dai modelli tradizionali; la presenza di una leadership carismatica; la partecipazione di giovani di livello culturale elevato; l’operatività a raggio internazionale. A questo va aggiunto che esse ricorrono spesso a forme di esperienza del sacro che dà molto spazio ad aspetti magici, terapeutici, eccezionali o miracolistici.

L’espressione più alta del sincretismo esasperato è dato dal movimento della New Age e, dal suo superamento rappresentato dalla Next Age, il tutto elevato a super-religione.

La New Age nasce negli Stati Uniti verso la metà del secolo scorso e si sviluppa attraverso il movimento della “controcultura”: essa propone una visione olistica del mondo e dell’essere umano, in cui l’uomo è assorbito in un “Grande Tutto”, nel quale deve fondersi.

Le spiritualità orientali continuano a esercitare sull’uomo occidentale un grande fascino e numerose organizzazioni si sono impadronite di questa seduzione costruendo un neo-induismo o uno pseudo-buddismo: Meditazione Trascendentale, Reiki, Energia Cosmica, Illuminazione, Armonizzazione dei Chakra, (punti centrali del corpo, secondo lo yoga tantrico), Voli Astrali, (l’adepto emette suoni con una frequenza vibratoria particolare, ritenuta capace di farlo sfuggire alle leggi terrestri). Tutto “adeguato ai bisogni dell’uomo moderno occidentale” e ribattezzato ironicamente “Karma Cola”.

L’ecologia e la “purificazione del pianeta”, temi cari a molti culti, hanno dato vita ad associazioni e cooperative. L’approccio culturale, sotto le forme più varie, diviene terreno “reclutativo” di gruppi “impegnati” a trasmettere ogni tipo di “conoscenza”: dall’esoterismo all’occultismo, dal potenziamento della psiche (liberazione delle potenzialità dell’Io); al benessere psico-fisico (possibilità di godere i benefici simbolici e intrinseci della vita di gruppo e delle “terapie” alternative). Non mancano nemmeno gruppi che promettono voli nello spazio in compagnia della “sesta razza”.

La domanda di fondo è legata al carattere volontario dell’adesione a questi gruppi: essi esprimono una rivalutazione, una riscoperta, in termini soggettivi di fede, o l’uso di pratiche di conversione-iniziazione; nascondono un uso spregiudicato di tecniche di manipolazione occulta della mente con il conseguente rifiuto-abbandono e tensione aggressiva nei confronti del mondo? Comunque sia, in accordo con quanto sostiene Julien Ries (1982), siamo di fronte all’avvento di una nuova antropologia religiosa. Il ruolo del sacro nel mondo moderno è un ruolo in rapido e forte recupero, rispetto alla dissacrazione che il mondo occidentale ha vissuto negli ultimi tre secoli, e questa tendenza è probabilmente destinata a diventare un problema nuovo e formidabile, di cui la cultura laica dovrà tenere conto e con cui dovrà confrontarsi.

## Bibliografia

Acquaviva, S. S., *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale. Dissacrazione e secolarizzazione nella società industriale e postindustriale*, Comunità, Milano 1961.

Beckford, J. A., *Religione e società industriale avanzata*, Borla, Roma 1991.

Bellah R. N., *Civil Religion in America*, in "Daedalus", vol. 96, n. 1, 1967.

Berger Peter L., *Brusio degli angeli. Il sacro nella società contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1970.

Burgalassi, S. e Guizzardi, G., *Il fattore religione nella società contemporanea*, FrancoAngeli, Milano 1983.

Cipriani, R., *La religione diffusa. Teoria e pratica*, Borla, Roma 1988.

Eliade M., *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 1967, p. 130.

Filoramo G., *Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio*, Laterza, Roma-Bari 1990.

Johnson C., *Gli ultimi giorni dell'Impero americano*, Garzanti, Milano, 2003.

Keller A.C., *New Age, lo spirito della nuova era*, Mediterranee, Roma 1996.

Lubbe H., *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Il Mulino, Bologna 1970.

Luckmann T., *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna 1969.

Martelli S., *La religione nella società post-moderna. Tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, EDB, Bologna 1990.

Nesti, A., *Il religioso implicito*, IANUA, Roma 1985.

Pace E., *Credere nel relativo*, UTET, Torino 1997.

Pace E., *Le sette*, Il Mulino, Bologna 1997.

Ries Julien, *Il Sacro nella Storia dell'Umanità*, JakaBook, 1982.

Terrin A. N., *Nuove Religioni. Alla Ricerca della Terra Promessa*, La Scuola, Brescia 1985.

Weber M., *Sociologia delle religioni*, UTET, Torino 1976.

Wilson B. R. *La religione nel mondo contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 1985.