



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali

Corso di Laurea in Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

**Cristianesimo e modernità  
nel processo di razionalizzazione**

**Relatore**

Ch. Prof. Lucio Cortella

**Correlatore**

Ch. Prof. Davide Spanio

**Laureando**

Ermanno Antonioli

Matricola 833395

**Anno Accademico**

2015 / 2016



## Indice

<b>Introduzione. La secolarizzazione e l'autocomprensione della modernità</b>	p. 5
a) <i>L'Illuminismo: la modernità come regno autonomo della ragione</i>	7
b) <i>Hegel: la “doppia fondazione” della modernità e il suo rapporto col cristianesimo</i>	9
c) <i>La metafora della secolarizzazione nello storicismo e nella Kulturkritik</i>	15
<b>I. Löwith: la formulazione definitiva della tesi della secolarizzazione</b>	21
1. La critica della coscienza storica alla base della tesi della secolarizzazione	23
2. La cosmo-teo-logia greca e l'antropo-teo-logia biblica	26
a) <i>La cosmo-teo-logia greca e il primato della physis</i>	27
b) <i>L'antropo-teo-logia biblica e il depotenziamento della natura</i>	32
c) <i>Dalla concezione naturalistica della verità alla concezione storica</i>	37
d) <i>Coscienza storica e antropocentrismo</i>	39
e) <i>L'ambiguità del cristianesimo nei confronti della storia</i>	41
3. Fatalità e contraddittorietà della secolarizzazione	45
a) <i>La secolarizzazione del cristianesimo nella filosofia della storia</i>	48
b) <i>La contraddizione interna alle filosofie della storia</i>	52
c) <i>Lo storicismo e il vicolo cieco della filosofia della storia</i>	57
Postilla. Nostalgia ontologica e ritorno alla natura	60
<b>II. Blumenberg: le obiezioni al “teorema della secolarizzazione” e la legittimità dell'età moderna</b>	67
1. La fallacia della secolarizzazione come categoria ermeneutica	72
a) <i>L'ambiguità della secolarizzazione tra declinazione quantitativa e qualitativa</i>	73

b) <i>Il sostanzialismo storico sotteso alla tesi della secolarizzazione</i>	78
c) <i>Un esempio per un confronto: escatologia e progresso</i>	83
d) <i>La teologia politica e la deduzione del rapporto di filiazione dall'analogia</i>	87
2. <i>La rioccupazione delle funzioni teologiche da parte della modernità</i>	88
a) <i>La “mondanizzazione per mezzo dell'escatologia”</i>	90
b) <i>Il problema della cosmodicea e la sfida gnostica al cristianesimo</i>	95
c) <i>Agostino: la dottrina dei “due regni” e la neutralizzazione della gnosi</i>	100
d) <i>Il nominalismo come crisi della razionalità dell'ordine e l'autoaffermazione della modernità</i>	102
<b>III. Cristianesimo delle origini e origini della mondanizzazione</b>	107
1. <i>Dalla religione antica al cristianesimo: l'abbandono del pensiero mitico</i>	111
a) <i>La religione antica: il pensiero mitico e il divino come “realtà esperita”</i>	113
b) <i>Il cristianesimo: la differenza radicale tra l'atteggiamento mitico e l'istanza della fede</i>	119
2. <i>L'Incarnazione e lo sconvolgimento dell'ordine sacro</i>	131
a) <i>Lo sviluppo dell'idea escatologica e l'originario significato apocalittico dell'Incarnazione</i>	131
b) <i>La risignificazione del simbolo e le sue conseguenze</i>	140
3. <i>Cristianesimo e gnosi</i>	150
a) <i>La temporalità storica nell'autoresoconto del cristianesimo</i>	154
b) <i>La gnosi: l'impossibilità della storia come conseguenza del dualismo cosmico</i>	160
c) <i>La struttura trinitaria e la giustificazione del mondo</i>	164
4. <i>Il cristianesimo e l'autonomia del mondo</i>	170
a) <i>La stabilizzazione del mondo e la sua emancipazione</i>	170
b) <i>Riflessi politici dell'autonomizzarsi del mondo</i>	172
<b>IV. Il riconoscimento teologico della secolarizzazione</b>	179
1. <i>Troeltsch: la giustificazione della secolarizzazione nella teologia liberale</i>	182
a) <i>Protestantesimo e genesi della modernità</i>	182

b) <i>Il tentativo apologetico di Troeltsch e il risolversi della “pietà cristiana” in “pietà storica”</i>	188
2. La teologia dialettica: l'articolazione della differenza tra Dio e il mondo	194
a) <i>Barth: l'incommensurabilità di sacro e profano</i>	195
b) <i>Gogarten: la legittimazione della secolarizzazione e la condanna del secolarismo</i>	203
c) <i>Bultmann: la demitizzazione come esigenza essenziale del cristianesimo</i>	208
d) <i>Metz: la mondanizzazione come restituzione di Dio e del mondo alla loro autenticità</i>	220
<b>V. Cristianesimo e razionalizzazione</b>	231
Ricapitolazione	232
a) <i>Löwith e Blumenberg: il dibattito sulla secolarizzazione</i>	232
b) <i>La matrice cristiana della secolarizzazione e il suo riconoscimento teologico</i>	240
1. Weber: la teoria della razionalizzazione	245
a) <i>Lo statuto della razionalità in Weber</i>	245
b) <i>Il Rationalisierungsprozess come prodotto della critica alla filosofia della storia</i>	249
c) <i>La specificità e la pretesa universalistica del razionalismo occidentale</i>	253
d) <i>La teoria della razionalizzazione tra condizioni materiali e cultura</i>	257
2. Il ruolo del cristianesimo nel processo di razionalizzazione	267
a) <i>Disincantamento del mondo, dogmatizzazione e razionalizzazione</i>	268
b) <i>La razionalizzazione della religione e il rapporto col mondo</i>	272
c) <i>Il risolversi della ragione in razionalità formale e la crisi degli orientamenti valoriali</i>	280
3. Cristianesimo e modernità nel processo di razionalizzazione	290
Bibliografia	297



## **Introduzione. La secolarizzazione e l'autocomprensione della modernità**

Il concetto di secolarizzazione si è progressivamente imposto come “una delle espressioni-chiave del dibattito politico, etico e filosofico contemporaneo”<sup>1</sup>; ma soprattutto come categoria decisiva dell'autocomprensione della modernità nel suo rapporto col cristianesimo. Originariamente il termine si riferiva all'espropriazione di beni ecclesiastici in favore dello Stato, finché, per estensione metaforica, non è giunto a designare l'emancipazione delle diverse sfere della vita – società, economia, diritto, scienze, arti – dall'influenza diretta della religione. “In ambito etico-politico” esso viene a significare “la perdita dei tradizionali modelli di valore e autorità, [...] quel fenomeno socioculturale di vasta portata che, a partire dalla Riforma protestante, consiste nella *rottura del monopolio dell'interpretazione*”; nel dibattito filosofico diventa invece “sinonimo di progressiva erosione dei fondamenti teologico-metafisici e di apertura al 'contingente': e dunque alla dimensione della scelta, della responsabilità e dell'agire umano nel mondo”<sup>2</sup>.

Il fenomeno che viene così identificato, tuttavia, mantiene un carattere fortemente ambiguo, quando non indeterminato o controverso. La secolarizzazione può infatti essere intesa sia come il retrocedere della visione religiosa del mondo di fronte alle metodologie scientifiche e alle istanze filosofiche e politiche della modernità, sia come la riproposizione in termini mondanizzati del paradigma religioso che la modernità pretenderebbe di essersi lasciato alle spalle. La prima accezione contiene già l'ambiguità tra la *scristianizzazione*, profanazione moderna dei principi della cristianità, e la *desacralizzazione* del mondo, il cui nocciolo sarebbe già presente nel messaggio

---

1 G. Marramao, 1994, pp. 6-7

2 *Ivi*, p.7

soteriologico del cristianesimo. La seconda intende invece le concezioni del mondo e dell'uomo, i valori, e gli orientamenti etici della modernità come delle mere “mondanizzazioni” di idee religiose, che dunque sopravvivono in forma modificata. Quelle stesse istanze che la modernità oppone al passato sarebbero così “secolarizzazioni” di contenuti religiosi: l'aspettativa nei confronti della realizzazione storica di ideali di emancipazione secolarizzerebbe la promessa cristiana di salvezza; il riconoscimento della dignità di ogni singolo individuo il rapporto individuale tra l'anima e Dio; l'ideale moderno della libertà il libero arbitrio cristiano, e così via. L'ambiguità della secolarizzazione sta dunque nel fatto che gli elementi caratteristici della modernità possono essere letti, sotto la sua lente, altrettanto come elementi di rottura che di discontinuità rispetto al cristianesimo.

Ora, tale ambiguità non invalida di per sé la secolarizzazione come categoria ermeneutica, e può anzi rappresentarne un elemento fruttuoso: di fronte alle unilaterali pretese di separare rigidamente cristianesimo e modernità come fenomeni del tutto indipendenti e di ridurre la modernità a cascate del cristianesimo, essa può valere per illuminare la complessità delle relazioni tra i due. Ciò nondimeno, per la modernità l'ammissione di un debito originario nei confronti del cristianesimo non può essere soltanto una curiosità genealogica, perché comporta la messa in questione delle sue stesse basi. L'età moderna si pone infatti come un complesso di visioni del mondo e orientamenti valoriali che si pretendono essenzialmente fondati su se stessi, indipendentemente da ogni *ethos* tradizionale. La validità del “discorso” moderno intende basarsi sull'autotrasparenza che gli viene dall'argomentare razionale, sulla cui formalità e esso fonda le pretese di universalità e di autoevidenza delle sue posizioni. La riconduzione dei suoi fondamenti al cristianesimo, cioè ad una dottrina sostanziale, rivelata, non dedotta in maniera trasparente dall'argomentazione, ne minerebbe quindi la specifica legittimità.

La questione della secolarizzazione investe perciò immediatamente, insieme all'origine, l'autonomia e la legittimità della modernità. Non si tratta dunque di un problema neutrale, perché coinvolge inevitabilmente anche un *giudizio di valore* su di essa. Nel momento in cui la modernità fonda se stessa sull'autonomia e l'autofondatezza, infatti, sollevare la questione della sua origine *da qualcos'altro* è in una certa misura già sottoporla ad una critica. E tuttavia, a tale questione la modernità non può sottrarsi, proprio in virtù dell'autotrasparenza che elegge a suo principio, pena il ricadere nel dogmatismo cui intende opporsi. Vediamo ora come il problema della relazione col cristianesimo sia emerso al maturare della modernità, e soprattutto di fronte alla sua crisi.

**a) L'Illuminismo: la modernità come regno autonomo della ragione.** La prima modernità, nell'età dell'Illuminismo, non concepisce alcun debito verso il passato, ponendosi come assolutamente autonoma e in radicale discontinuità con esso. Il cristianesimo che aveva informato il Medioevo non viene propriamente rifiutato, ma dalle voci più radicali del tempo ne viene stigmatizzata la dimensione dogmatica e positiva, eccedente l'orizzonte della "religione naturale". La religione positiva è accusata di essere mera "impostura pretesca", coacervo di superstizioni e dogmi imposti d'autorità per inibire l'autonomia di giudizio degli uomini e costringerli alla sottomissione; per contro, la ragione dei Lumi rappresenta un principio di autonomia e di universalità, attraverso cui l'uomo può conquistarsi la propria libertà. Il motto kantiano "*Sapere aude!*" allude appunto all'esercizio autonomo del giudizio conoscitivo e morale: "abbi il coraggio di usare il tuo proprio intelletto [...] senza la guida d'un altro [...]. Questa è dunque la parola d'ordine dell'illuminismo"<sup>3</sup>. Attraverso l'esercizio della propria autonomia, l'uomo si emancipa da quella condizione di "minorità di cui è egli stesso colpevole"<sup>4</sup>.

---

3 I. Kant, 1784, tr. it. p. 45

4 *Ibid.*

Il razionalismo illuminista si oppone dunque radicalmente al carattere positivo della religione: lo stesso Kant scrive un saggio sul tema della “religione nei limiti della sola ragione”, e nella cultura dell'Illuminismo è generalmente privilegiato il concetto di “religione naturale” come disposizione a riconoscere validità a proposizioni religiose che siano indipendenti dalla positività dogmatica. Questa enfasi posta sul concetto di “religione naturale”, peraltro, dice della resistenza ad affrontare il problema della relazione storica tra cristianesimo e modernità: spostando la questione della fede religiosa dai domini della cultura a quelli della natura la si sottrae a qualsiasi decisiva dialettica storica. In questa rappresentazione, il cristianesimo positivo del medioevo appare infatti come un transitorio dominio della menzogna e della superstizione, mentre la modernità esprime una razionalità di validità sovrastorica e cogenza universale. Avanzando questa pretesa di assolutezza, l'età moderna si concepisce durante l'età illuministica non come un'epoca tra le epoche, ma come il definitivo pervenire dell'uomo alla sua autentica dignità di essere razionale. Rispetto alla razionalità moderna, di conseguenza, ogni altra visione del mondo è “ideologia”, come vuole il termine coniato da Destutt de Tracy, vale a dire “falsa coscienza”, tale per un mancato controllo razionale delle opinioni su cui si fonda.

Questa rappresentazione unilaterale entra però in crisi davanti all'esigenza di una *giustificazione* della modernità, esigenza che si esprime anzitutto sul piano storico. Una volta storicizzata, l'età moderna si trova defraudata dell'assolutezza che l'Illuminismo le attribuiva, e deve confrontarsi col passato da pari a pari, senza alcun privilegio. L'emergere di questa istanza storicistica nell'Ottocento consegue direttamente allo smorzarsi dell'atteggiamento ottimistico dei Lumi, che verrà tuttavia mantenuto nella forma del primato scientifico della sociologia affermato dal positivismo (Comte). Non si deve però dimenticare che in buona misura l'esigenza di una fondazione e di una giustificazione della modernità sorge dalla sua stessa struttura, dalle sue esigenze di

autotrasparenza e riflessività, rispetto alle quali il resoconto illuminista si rivela dogmatico e parziale. Come scrive J. Habermas, “la coscienza temporale della modernità” avanza inevitabilmente l’“esigenza di rendersi conto di se stessa”<sup>5</sup> È proprio a partire dalla necessità di mediare tra l’esigenza di una giustificazione e una fondazione forte della modernità che Hegel, per primo, tenta di dare conto del rapporto che la lega al cristianesimo.

**b) Hegel: la “doppia fondazione” della modernità e il suo rapporto col cristianesimo.** Hegel, nel quadro di una generale problematizzazione della modernità, è tra i primi a ripensarne il rapporto con il cristianesimo. Si può infatti dire che con Hegel la modernità pervenga a quella *riflessione su se stessa* che mancava all’unilateralità del resoconto illuminista; e in questa riflessione è decisivo il confronto con il cristianesimo, inteso sia come fondamento della civiltà premoderna del Medioevo sia come espressione della “fede” cui l’illuminismo si contrapponeva. In questo senso Hegel, come ancora sostiene Habermas, non è certo il primo filosofo della modernità, ma è il primo per il quale la modernità rappresenta anzitutto un problema<sup>6</sup>, relativamente alla sua fondazione e giustificazione e al suo rapporto con il passato. Egli è infatti “il primo a usare il concetto della modernità in contesti storici, come concetto di un’epoca”. La scoperta del Nuovo Mondo, il Rinascimento e la Riforma “costituiscono la soglia epocale fra l’età moderna e il Medio Evo”<sup>7</sup> individuano il momento storico in cui si sviluppa un’età nuova (*Neuzeit*) che si distingue dall’antica per la sua fondamentale apertura al futuro.

La posizione interpretativa di Hegel nei confronti della modernità intende dunque superare l’unilateralità con cui l’illuminismo la opponeva alle epoche passate, e in

---

5 J. Habermas, 1985, tr. it. p. 1

6 *Ivi*, tr. it. pp. 24-45

7 *Ivi*, tr. it. pp. 5-7

particolare alla civiltà cristiano-medievale, ma senza per questo ritornare al dogmatismo dell'ortodossia religiosa. L'Illuminismo non riesce ad affermare adeguatamente il carattere razionalistico della modernità perché “ha creato nella ragione soltanto un idolo”, sostituendola di fatto con l'intelletto e quindi “elevando un finito” alla posizione dell’“assoluto”<sup>8</sup>; la religione, positiva e dogmatica, ha invece misconosciuto la moralità dell'uomo, la sua libertà e autonomia. Al termine della “battaglia tra la fede e l'Illuminismo” che Hegel illustra in *Fede e sapere* e nella *Fenomenologia dello spirito* si attua quella definitiva separazione della religione dalla coscienza moderna per cui, nel momento in cui la riflessione invade la religione, questa si esaurisce esclusivamente nel sentimentalismo bigotto o nell'indifferenza. È la filosofia, a quel punto, a salvare il *contenuto* della fede, smantellandone definitivamente la forma religiosa e conciliandolo con la scempi illuminista, che perde al tempo stesso il suo carattere unilateralmente dogmatico.

Hegel intende dunque la modernità non più come la negazione del passato cristiano, bensì come il pervenire alla sua verità concettuale: sono le coordinate proprie dell'età moderna, quali si sono sviluppate fin nell'Illuminismo, a poter realizzare una comprensione esaustiva e un invero autentico dei contenuti del cristianesimo, ciò che riusciva solo parzialmente alle rappresentazioni religiose. Come vuole il doppio movimento della *Aufhebung* hegeliana, nella modernità il cristianesimo è insieme superato, in quanto l'Illuminismo ha eroso quelle rappresentazioni, e mantenuto, in quanto il suo contenuto trova adeguata e definitiva espressione nelle concezioni moderne del soggetto, della libertà e dell'universalità. Sembrerebbe così prodursi quell'ambiguità tra dipendenza e indipendenza della modernità dal cristianesimo cui anche le successive teorie della secolarizzazione sembrano inevitabilmente soggiacere; ma Hegel la evita conducendo la sua fondazione della modernità su due piani paralleli, l'uno storico e l'altro

---

8 *Ivi*, tr. it. pp. 24-25

concettuale. Sul piano strettamente storico si deve ammettere la filiazione della modernità dal cristianesimo, che ne è il presupposto imprescindibile in quanto ne dispiega in modo embrionale i contenuti fondamentali; ma a livello concettuale la modernità si autofonda in modo del tutto indipendente sulla base della sua autotrasparenza concettuale.

Il cristianesimo pone storicamente per primo i contenuti che poi saranno della modernità nel senso che, ad esempio, nella passione di Cristo la “sconfitta della morte” (Paolo) sancisce l'emancipazione dalla necessità naturale, perché lo spirito vi scopre il suo mantenersi anche nella perdita del suo esserci immediato; e per questa stessa ragione, il Cristo cessa di essere una figura determinata per trasfigurarsi nell'autocoscienza della comunità dei fedeli. Egli supera infatti la morte avvenuta sulla croce trasfigurandosi nell’“interiorizzazione rammemorante” (*Er-Innerung*) della comunità dei fedeli<sup>9</sup>, che coltivando il suo ricordo lo interiorizza come sua propria autocoscienza: Hegel elabora così il “principio dello spirito” suggerito dal Vangelo giovanneo, per cui Gesù afferma: “là dove due o più di voi sono raccolti nel mio nome, io sarò presso di voi”. La presenzialità di Cristo è definitiva perché si fonda sullo spirito, vale a dire su ciò che è sorto dal passaggio attraverso la “più profonda devastazione” della morte e della perdita della propria esistenza determinata; e tale presenzialità, in quanto coltivata nell' interiorizzazione rammemorante, è tutt'uno con la coscienza di sé della comunità.

Questi temi fondamentali – l'emancipazione dalla necessità naturale, l'autocoscienza della comunità umana come ciò in cui gli uomini si riconoscono e riconciliano come fratelli senza venire meno alla propria singolarità – sono evidentemente i medesimi sui quali si muove la modernità. Ma per Hegel il cristianesimo non può rivendicare delle caparre al loro riguardo: benché li abbia squadrati per primo e in maniera esaustiva, lo ha fatto attraverso *rappresentazioni* religiose, quali la vicenda della Passione di Cristo e l'immagine del mondo articolata in aldilà e al di qua. Tali rappresentazioni inquinano con

---

9 G. W. F. Hegel, 1807, tr. it. pp. 1025-1033

elementi accidentali ed esteriori i contenuti che veicolano, frammentando l'unità e la reciproca coappartenenza dei loro momenti.

Solo con la modernità, che abbandona le rappresentazioni per i concetti, il “contenuto assoluto” portato sulla scena dal cristianesimo trova un'adeguata forma espressiva. Nella dimensione del concetto le relazioni diventano necessarie, perché corrispondenti a implicazioni logiche, mentre nella rappresentazione erano irrimediabilmente accidentali. La conciliazione del finito con l'infinito, ad esempio, nel cristianesimo era presentata come il farsi uomo di Dio, in una rappresentazione i cui elementi rimanevano pur sempre esterni gli uni agli altri; nella concettualizzazione cui perviene la coscienza moderna, invece, la conciliazione è intesa come il finitizzarsi dell'assoluto nella singolarità, fino a che entrambi non riconoscano se stesso nell'altro, non più secondo una rappresentazione religiosa ma secondo necessità logica. La modernità riuscirebbe così a tematizzare nella trasparenza dell'articolazione concettuale i contenuti che il cristianesimo sapeva proporre solo nella modalità inadeguata della rappresentazione.

La coscienza moderna perviene in questo modo a un inveramento più profondo dei contenuti del cristianesimo di quanto non riesca al cristianesimo stesso, che si ferma alla rappresentazione e a una concezione esclusivamente *positiva* di sé. Il “superamento hegeliano della religione cristiana” sta infatti essenzialmente nel superamento della sua positività, per cui il cristianesimo stesso si rappresenta come fenomeno determinato in contrasto con l'assolutezza del proprio contenuto. Non si tratta perciò di valutare se la modernità sia “più” o “meno” cristiana secondo i parametri del cristianesimo positivo: essa è allo stesso tempo il superamento del cristianesimo come fenomeno determinato e lo squadrimento più autentico ed esaustivo dei suoi contenuti. È infatti solo con la modernità che tali contenuti diventano in sé e per sé, cioè guadagnano la piena autoriflessività superando le forme e le relazioni esteriori e accidentali della religione in

direzione di una struttura concettuale necessaria.

Questa sanzione a livello concettuale della superiorità del moderno consente a Hegel di riconoscere il debito storico che lo vincola al cristianesimo senza tuttavia che ciò ne mini la legittimità, e quindi senza venir meno all'istanza illuministica di una sua fondazione forte: la genesi storica della modernità si risolve infatti interamente nell'autoriflessione consentita dalla sua autotrasparenza concettuale. La modernità non rischia di venire delegittimata dalla sua origine cristiana perché tale origine inerisce il solo piano storico, che per Hegel non rappresenta l'orizzonte ultimo dell'oggettività: questo ruolo è riservato al *logico*, nei cui termini la modernità è del tutto autosufficiente. La fondazione hegeliana della modernità non muove quindi dall'opposizione frontale con il cristianesimo, come nell'Illuminismo, ma al contrario dall'affermazione del loro legame storico; legame in cui il cristianesimo fornisce i contenuti alla modernità ma che non la defrauda della propria autonomia, perché a livello concettuale essa è in grado di autofondarsi prescindendo dalla sua origine storica.

Nella sua lettura del rapporto tra cristianesimo e modernità Hegel non si serve del termine “secolarizzazione”, il cui utilizzo metaforico sarebbe emerso solo più tardi, ma della nozione di “mondanizzazione” (*Verweltlichung*), che utilizza in due accezioni differenti proprio per sottolineare le due fasi “del processo dialettico di togliemento-mantenimento (*Aufhebung*) del dualismo cristiano-medievale di 'interiorità' ed 'esteriorità’”<sup>10</sup>. La nozione *negativa* della mondanizzazione afferisce alla Scolastica, che applica e giustappone all'assoluto dei principi finiti, dando luogo a una “cattiva” mondanità, in cui risultano insolubili il dualismo e il dissidio (*Entzweiung*) tra cielo e terra, finito e infinito, la cui “conciliazione” (*Versöhnung*) è infatti solo formale. Soltanto con la Riforma protestante si determinano le condizioni per una effettiva mediazione tra ciò che la Scolastica teneva separato. “Il «principio cristiano» (*das christliche Prinzip*)

---

10 G. Marramao, 1994, p. 30

comincia a diventare *Weltprinzip*, ossia principio informatore della sfera del mondo”<sup>11</sup>. Questa mondanizzazione “positiva” è allora ciò che supera il dualismo medievale per cui “nel regno sovrasensibile non era dato incontrare alcuna realtà dell'«autocoscienza» (*Selbstbewusstsein*) universale e razionale”, e “nel mondo immediato della natura sensibile non ci si imbatteva in nulla di divino, poiché questo mondo non era che la «tomba di Dio», il quale restava al di là e al di fuori di esso”<sup>12</sup>.

Tale dualismo porta in realtà alla degenerazione dei suoi termini, ad una confusione che è tutt'altra cosa dalla loro conciliazione: “*da una parte*, non essendo ancora un principio immanente ma una pura astrazione dell'intelletto, l'universale della metafisica scolastica finì per uniformare e livellare le due sfere, producendo l'effetto di una mondanizzazione del contenuto in sé e per sé assoluto; *dall'altra parte*, la Chiesa, nella sua esistenza esteriore, si rese pari all'elemento terreno, finendo in tal modo per cancellare la differenza tra *geistlich* e *weltlich*, spirituale e mondano”<sup>13</sup>. Questo esito sancisce il fallimento dell'intellettualismo scolastico e della Chiesa secolare, il cui superiore principio divino si trasferisce nell'al di qua e nella vita mondana (*das weltliche Leben*), superando definitivamente il dualismo tra Città celeste e Città terrena. La Riforma, a questo punto, sancisce il trapasso all'età moderna (*Neuzeit*), la cui categoria fondamentale è la dimensione inedita della *libertà*, in cui i concetti astratti sono riempiti della realtà del presente, e che realizza positivamente la mondanizzazione ribaltando il principio cristiano nel “principio del mondo” (*Prinzip der Welt*).

---

11 *Ivi*, p. 31

12 *Ibid.*

13 *Ivi*, p. 32

**c) La metafora della secolarizzazione nello storicismo e nella *Kulturkritik*. L'**

operazione hegeliana è però giudicata irricevibile da gran parte della generazione successiva, dai cosiddetti “giovani hegeliani”. A livello concettuale, Hegel aveva inteso fede e illuminismo come elementi di un campo comune, che si risolvono entrambi nell'assoluto sapere dell'Assoluto in quanto forme diverse del medesimo contenuto assoluto. La filosofia, come autocoscienza della modernità, avrebbe così racchiuso in sé e superato la fede tipica del cristianesimo e del Medioevo e la filosofia della riflessione che aveva caratterizzato l'Illuminismo. Ebbene, per i “giovani hegeliani” l'abolizione della differenza tra sapere e fede non si è affatto realizzata; anzi, “proprio la mediazione hegeliana tra filosofia e religione” fa “rinascere l'antico contrasto”<sup>14</sup>. Bauer e Feuerbach scoprono “nella filosofia della religione di Hegel il nascosto ateismo”<sup>15</sup>; Marx “attribuisce il carattere di rivelazione soltanto alla dialettica della storia profana”, presupponendo “una determinata incredulità in una salvazione soprannaturale” e scorgendo nell'ambigua coincidenza di filosofia e religione l'esito di una teologia mascherata; Kierkegaard riduce invece “tutti i tradizionali contenuti della fede al solo punto della decisione per la fede secondo la rivelazione”<sup>16</sup>, e respinge la concezione della storia come svolgimento progressivo e unidirezionale del concetto, che risolve la vicenda storica in movimento logico.

Il tentativo hegeliano di tenere insieme la fondazione forte e l'autonomia del moderno, già affermata dall'Illuminismo, con il riconoscimento del suo rapporto storico e dialettico col cristianesimo viene respinto anche per questa fondamentale ambiguità: se la reale esistenza dell'assoluto sia nel Dio fattosi uomo o nell'autocoscienza dell'umanità che

---

14 K. Löwith, 1958, tr. it. p. 8

15 *Ivi*, tr. it. pp. 8-9

16 *Ivi*, tr. it. p. 9

custodisce la conciliazione di finito e infinito, la quale si è rivelata per la prima volta nella vicenda cristologica ma che guadagna la sua piena universalità nell'“interiorizzazione rammemorante” della comunità umana. La fusione dei “due grandi movimenti progressivi della storia dell'Occidente, il cristianesimo e il razionalismo laico-illuministico” può infatti essere letta alternativamente come “teologizzazione della filosofia” o come “filosoficizzazione della teologia”<sup>17</sup>, per cui l'integrazione della storia umana (*Geschichte*) e della storia della salvezza (*Heilsgeschehen*) si risolve essenzialmente nella perdita dell'autonomia da parte delle due sfere: di qui le reazioni del “radicalismo teologico di Kierkegaard, [di] quello sociale di Marx e [di] quello pessimista di Schopenhauer”, tutti caratterizzati dalla dismissione “dell'idea di una conciliazione definitiva delle contraddizioni storiche”<sup>18</sup>.

Lo storicismo tedesco, a partire dalla fine dell'Ottocento, rinuncia allora a una fondazione metastorica e “concettuale”, in senso hegeliano, della modernità, attestandosi esclusivamente all'analisi dei processi storici. Il concetto di “secolarizzazione” comincia a questo punto ad essere utilizzato al di fuori del suo significato originario di espropriazione statale di beni ecclesiastici per designare l'influenza del cristianesimo sulla società: sia nel caso in cui esso propizi certi fenomeni, sia nel caso in cui i suoi contenuti siano rielaborati in termini mondani. Un esempio tipico di questo indennamento storicistico della secolarizzazione è *Il protestantismo nella formazione del mondo moderno* di E. Troeltsch<sup>19</sup>, in cui l'analisi delle influenze protestanti nel costituirsi della scienza, dell'economia e delle istituzioni moderne si prefigge di non travalicare i dati storici affermando in generale la dipendenza o l'indipendenza assolute della modernità dal cristianesimo; una prospettiva che si allinea all'adozione del concetto “neutrale” di secolarizzazione adottato da Max Weber. Se lo storicismo abbandona le istanze fondative

---

17 A. Dal Lago, 1987, p. 5

18 *Ivi*, p. 6

19 E. Troeltsch, 1925, tr. it. 1974

illuministiche e hegeliane ritirandosi cautamente in una considerazione dei fenomeni storici intesa a prescindere da ogni ampia filosofia della storia, la *Kulturkritik* del tardo Ottocento muove in una direzione del tutto eterogenea sia all'apologetica illuminista della modernità che alla prudenza storicistica. Il termine *Kulturkritik* (“critica della cultura”) designa un ampio movimento intellettuale, estremamente variegato e che non forma in ogni caso un insieme omogeneo, volto ad una critica radicale della modernità.

L'Ottocento aveva già visto svilupparsi, col marxismo, la “critica immanente” della società moderna, che sul modello della hegeliana “negazione determinata” intendeva prendere le mosse dalle contraddizioni interne alle strutture sociali per promuoverne il cambiamento. Si trattava di una critica che, seppur sistematica e agguerrita, non rigettava la modernità in se stessa, ma ne denunciava specificamente gli aspetti ideologici e irrazionali, anzitutto nel campo dello sfruttamento capitalistico del lavoro. Il marxismo non rifiuta la modernità, ma la accusa di non tenere fede ai suoi stessi principi: la sua azione critica, perciò, si prefigge essenzialmente lo scopo di portarla ad essere davvero se stessa realizzando i suoi presupposti. La stessa struttura della “critica immanente”, del resto, testimonia la rivendicata appartenenza del marxismo alla costellazione moderna: davanti agli elementi negativi e contraddittori esso non la condanna *in toto*, ma si impegna a correggere e superare *quelle specifiche negatività*.

La sua critica intende quindi procedere entro la modernità e con gli strumenti concettuali della modernità. Questo è anche il senso della deviazione marxista dall'equazione hegeliana di realtà e razionalità: la razionalità è giunta a compimento nel sapere filosofico, ma è ancora lungi dall'essere realizzata nella realtà sociale. La critica immanente, smascherando il carattere “ideologico”, di falsa coscienza, del resoconto che le strutture sociale ed economiche della modernità danno di sé, ha quindi lo scopo di proseguire nella realtà storica e sociale il processo compiutosi nel sapere, conducendo la

modernità alla maggior coerenza possibile tra il suo autoresoconto e la sua realtà effettiva.

La critica radicale della modernità che emerge nel tardo Ottocento ha invece presupposti e obbiettivi del tutto differenti. Non si tratta di operarne una critica immanente, ma al contrario di rifiutarla *in toto*: e non necessariamente sulla base di ideali tradizionalisti, ma anche di un radicalismo estremo della propria critica, come nel caso di Nietzsche. Quelle che il marxismo ritiene “contraddizioni”, superate le quali possono realizzarsi condizioni di maggiore giustizia, sono viste come sintomi di una degenerazione irrecuperabile, che si esprime anche in quel che potrebbe essere ritenuto “sano”, dal parlamentarismo all'internazionalismo. Viene così rifiutato non solo lo *status quo* della modernità, ma altrettanto ciò vorrebbe criticarla e modificarla dall'interno, che viene visto al più come la degenerazione di una degenerazione. Tale critica radicale non individua un fronte omogeneo, ma traspare in figure e correnti anche molto diverse fra loro. Da Nietzsche e dalle filosofie vitalistiche a cavallo dei due secoli al Thomas Mann delle *Considerazioni di un impolitico*, i suoi echi riverberano in filosofi come Heidegger e Ortega y Gasset e arrivano forti negli esponenti di quella che Hugo von Hofmannsthal ha chiamato *Konservative Revolution*, “rivoluzione conservatrice”, a designarne la volontà di operare una critica del mondo moderno più radicale e decisiva di quella marxista. Questa messa in discussione della modernità intende infatti investire anche i dispositivi critici che sono sorti al suo interno: di qui la svalutazione della tradizione dialettica e il recupero di un linguaggio dai toni mitologici e profetici, come nel caso di Spengler, il quale elabora non già un sistema in cui speculare ma un'immagine del mondo in cui vivere, in una radicale opposizione al razionalismo moderno.

È in questo fronte estremamente composito che la questione della relazione tra cristianesimo e modernità si definisce in termini diversi sia da quelli hegeliani che da quelli storicistici. Come abbiamo visto, le questioni aperte della modernità non sono per la

*Kulturkritik* delle “contraddizioni” cui si possa trovare rimedio: né il razionalismo illuminista né le conciliatrici ricomprensioni hegeliane, né l'ottimismo positivistico né il primato marxista della prassi rappresentano a suo giudizio delle risposte soddisfacenti. Si tratta allora di individuare le scaturigini del moderno per liquidarlo alla radice. L'indagine sul suo rapporto col passato cristiano, così, non è volta ad affermarne l'indipendenza (Illuminismo) o a fondarla in relazione al cristianesimo (Hegel), bensì è condotta in funzione della diagnosi definitiva di un fallimento giudicato irriscattabile. La sua filiazione dal cristianesimo, sebbene concepita in termini non dissimili da quelli hegeliani, viene quindi investita di opposto valore assiologico e posta a fondamento della sua critica radicale.

Ponendo la modernità come secolarizzazione del cristianesimo si mina infatti proprio la pretesa di autonomia e autofondatezza che ne è alla base. Secolarizzando la religione essa non la “invera” né ne approfondisce i contenuti, ma si limita a riproporne le istanze sul piano mondano. Ora, questo tipo di critica della modernità può declinarsi lungo diverse direttrici. Da una parte può essere fatto proprio dai critici tradizionalisti della modernità, che rivendicano l'origine religiosa delle pretese novità del pensiero moderno in nome del ritorno a un paradigma teologico: la modernità non farebbe che proporre una copia sbiadita della promessa cristiana di salvezza, senza neppure saperla mantenere, e converrebbe perciò tornare alla fonte cristiana originaria. Dall'altra si può dedurre l'*infondatezza* della modernità, per cui una volta assunto il tramonto del Dio cristiano si afferma che le sue prerogative ricadono ora sulla *decisione*, in specie politica: un tema, questo, fondamentale negli scritti del giurista C. Schmitt, per il quale “tutti i concetti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati”<sup>20</sup>. Così come nel modello teologico Dio interviene ed è implicato nelle vicende mondane non appartenendo al mondo, nello scenario secolarizzato il potere sovrano che “decide” (*entscheidet*)

---

20 C. Schmitt, 1922, tr. it. p. 61

arbitrariamente davanti allo “stato di eccezione”<sup>21</sup> (*Ausnahmezustand*) è allo stesso tempo dentro e al di sopra della società oggetto delle sue decisioni. Nel quadro di una generale traslazione dei concetti giuridici e politici dal piano teologico al diritto statale, processo che per Schmitt costituisce l'essenza della secolarizzazione, le prerogative di onnipotenza del legislatore divino si trasferiscono a quello mondano.

La declinazione più importante di questa critica al mondo moderno legata al tema della secolarizzazione è però quella inaugurata da Nietzsche, che attacca sia la modernità che il cristianesimo. La critica di Nietzsche al cristianesimo non è quella illuministica che nella religione denuncia l’“impostura pretasca” (*Priestertrug*): egli non intende confutare il cristianesimo sul terreno della razionalità, la quale peraltro vi ha civettato per secoli, ma opponendovi l'argomento della “vita”. “Vita” è essenzialmente il fluire irriducibile del divenire, irriducibile alle ipoteche teologiche del cristianesimo: e però questa stessa vita si trova in conflitto anche col pensiero moderno, con le grandi sintesi filosofiche e con gli ordinamenti valoriali della modernità. Cristianesimo e modernità sono allora per Nietzsche una sola cosa nel loro opporsi alla vita. Egli non si preoccupa dell'articolazione storica del loro rapporto, e nella *Genealogia della morale* e *L'Anticristo*, dove sono alcuni dei passi decisivi della sua polemica anticristiana, si cercherebbero invano elaborazioni articolate di un “processo di secolarizzazione”: quello che più gli preme è sottolineare la sovrapposibilità dei “tipi” cristiano e moderno. E tuttavia, proprio la critica parallela del cristianesimo e della modernità e la loro assimilazione si rivela decisiva per la più compiuta e celebre elaborazione della tesi della secolarizzazione, proposta da K. Löwith nel suo *Significato e fine della storia*.

---

21 *Ivi*, tr. it. p. 97

## I. Löwith: la formulazione definitiva della tesi della secolarizzazione

*Secondo la tesi di Löwith, il cristianesimo ha sostituito alla concezione ciclica del tempo che caratterizzava il mondo antico quella lineare, in cui il corso del tempo, anziché consumarsi per rinnovarsi all'infinito, è orientato verso una meta ultima, la salvezza. Il modello fondamentale del tempo non è dunque più la natura con i suoi ritmi eternamente ricorsivi, ma la storia della salvezza, in cui il tempo, muovendo verso una meta ultima, è investito dell'inedita figura del senso. La dimensione della storicità diviene così il luogo di aspettative sconosciute agli scenari improntati al modello della temporalità ciclica, in cui il fine del tempo era tutt'uno con la sua fine. Anche quando il modello teologico del cristianesimo declina, l'orientamento al futuro che ha inaugurato sopravvive nelle filosofie della storia dell'età moderna. Le aspettative religiose della salvezza vengono così secolarizzate in aspettative mondane, e la determinazione del senso complessivo della storia viene demandata alla ragione oppure al divenire storico stesso. Al di fuori del paradigma teologico, tuttavia, la storia si rivela incapace di esprimere alcun senso, e la coscienza storica moderna si ritrova in un impasse pressoché irrisolvibile.*

Come Nietzsche, Löwith conduce la sua critica al contempo contro la modernità e contro la tradizione ebraico-cristiana, adottando però un approccio più sistematico: oltre a sottolineare la sovrapposibilità dei “tipi” cristiano e moderno, la sua preoccupazione è di tracciare la filiazione storica del pensiero moderno dal cristianesimo. La tesi della

secolarizzazione che illustra questo rapporto genetico si incardina su due punti fondamentali, strettamente connessi l'uno all'altro, che Löwith considera i principali apporti della tradizione biblica rimasti alla base della visione del mondo moderna: la concezione del tempo (*Zeitauffassung*) come *tempo storico*, lineare e futurocentrico, e la negazione dell'autonomia e della normatività della natura. La promessa escatologica del cristianesimo ha infatti inaugurato un'esperienza della temporalità non più modellata sulla ciclicità ricorsiva della natura, cui si rifacevano i modelli del mondo antico, ma orientata al compimento futuro dell'evento di salvezza annunciato e parzialmente realizzato da Cristo.

Già gli ebrei calcolavano “il tempo storico partendo da un principio, la creazione del mondo, e in vista di un ἔσχατον”, ma “ciò che è caratteristico del modo cristiano di calcolare il tempo è di determinarlo in funzione di un evento centrale, che ebbe luogo quando il tempo era già compiuto. Per gli ebrei l'evento decisivo appartiene ancora al futuro, e l'attesa del Messia divide tutto il tempo in un'epoca presente e in un'epoca futura. Per il cristiano la linea di divisione della storia della salvezza non è un mero *futurum*, ma un *perfectum praesens*, cioè l'avvento già compiuto del Signore”. Il tempo cristiano è perciò “lineare ma bipartito”, costituendo un “movimento imperniato su un centro” rispetto al quale gli anni precedenti all'evento cristologico “decregono progressivamente, mentre quelli dopo Cristo aumentano verso un termine ultimo”. L'evento salvifico (*Heilsgeschehen*) determina quindi una storia della salvezza (*Heilsgeschichte*), un “movimento progressivo dall'alienazione alla riconciliazione, [...] tempo decisivo della prova e della discriminazione del grano dalla lolla”<sup>22</sup>. La storia sacra è l'archetipo del pensiero storico, che pensa le vicende del mondo come orientate al futuro attraverso una successione lineare e progressiva di eventi, e che si attende da questa linearità la rivelazione di un *sensu* della storia. Questo modello, secondo la tesi di Löwith, si mantiene

---

22 K. Löwith, 1949, tr. it. pp. 209-210

secolarizzandosi nelle moderne filosofie della storia, anche quando esse abbandonano la prospettiva teologica della salvezza in favore di aspettative mondane: l'emancipazione infrastorica, quale ad esempio persegue il marxismo, non è che un *Ersatz* dell'aspettativa salvifica, postulato necessario di ogni concezione lineare della storia. Anche i tentativi di abdicare ad ogni pretesa teleologica, come quello messo in atto dallo storicismo, sono per Löwith secolarizzazioni del modello cristiano, nella misura in cui tengono ferma l'idea stessa di storia. Torneremo più avanti su questo punto.

Löwith afferma dunque la fondamentale continuità e solidarietà tra cristianesimo e età moderna sulla base della loro comune concezione del tempo, nell'ambito della quale le diverse filosofie della storia non rappresentano che diversi gradi di secolarizzazione dell'escatologia. Al venir meno della promessa cristiana le strutture della temporalità ad essa sottese si secolarizzano, restando invariate nel loro orientamento al futuro e nell'esigenza del senso ma riconfigurandosi sulla base di aspettative terrene: sotto questo aspetto Löwith riprende gli argomenti di Nietzsche, che scorgeva in figure tipiche del moderno come lo scientismo positivisticò e le ideologie rivoluzionarie dei succedanei delle aspettative cristiane, ormai private del luogo oltremondano della loro soddisfazione.

### **1. La critica della coscienza storica alla base della tesi della secolarizzazione**

La tesi di Löwith ha come punto di partenza la messa in questione della coscienza storica, vale a dire l'atteggiamento che vede nella storia il luogo ultimo dell'azione e dei destini dell'uomo e dell'esistente. Tale atteggiamento appare sotteso a tutte le filosofie, ideologie e visioni del mondo della modernità: dalla fenomenologia dello spirito hegeliana per cui l'assoluto si realizza nell'attraversamento delle figure del divenire storico al marxismo che vede nella prassi storica l'inverarsi e la realizzazione ultima della stessa

filosofia, la posizione privilegiata della storia è assunta come un'ovvietà, un dato scontato. “Il pregiudizio [...] imperante”, scrive Löwith, è “che uomo equivalga a storia”; la ragione, che per Aristotele ne sanciva la specificità rispetto all'animale, è a sua volta storicizzata e relativizzata come “ragione illuministica, storicamente condizionata”, e l'uomo avrebbe invece la sua peculiarità nell’“esistere storicamente”: “secondo quanto ci viene assicurato” esso “non *ha* soltanto una storia a lui attinente, ma è addirittura un'esistenza storica, e soltanto per questo anche la storia del mondo lo può riguardare”<sup>23</sup>.

Anche le diagnosi più radicali della modernità e della sua crisi, da Dilthey a Heidegger<sup>24</sup>, hanno mancato di sollevare la questione della storicità; Löwith intende invece prendere alle spalle proprio questo fondamentale presupposto del pensiero moderno e delinearne la genealogia. La matrice della coscienza storica moderna è allora ritrovata nell'escatologia biblica, e precisamente nel suo orientare la speranza e l'azione verso un compimento futuro. Su questa base diventa possibile per Löwith affermare la fondamentale continuità tra cristianesimo e modernità: la secolarizzazione non è da intendersi solo come il progressivo perdere terreno del paradigma religioso in favore di una coscienza completamente mondana, ma al tempo stesso come il mantenimento in questa dei contenuti fondamentali del cristianesimo sotto nuova forma. Quelle che appaiono come differenze tra i due, e che nel discorso corrente sembrano talvolta opporli in maniera irriducibile, non sono che l'articolazione di un solo ed unico processo, il mantenersi della concezione lineare del tempo e della coscienza storica che il cristianesimo ha inaugurato.

Le questioni della secolarizzazione e dell’“esistenza storica” sono dunque per Löwith legate a doppio filo: la sua stessa diagnosi del “nichilismo europeo” ne individua la matrice nelle contraddizioni in cui incappa la coscienza storica allorché il processo di

---

23 K. Löwith, 1960, tr. it. p. 209

24 *Ibid.*

secolarizzazione – giudicato peraltro inevitabile – fa cadere l'orizzonte teleologico verso cui tendeva nello scenario religioso. Decaduta l'aspettativa escatologica, la storia che era sorta per ospitarla diventa una corsa senza scopo verso l'abisso. La coscienza moderna si trova a gestire un armamentario di costruzioni concettuali altamente contraddittorie: da un lato conserva il modello della storia come costruzione progressiva, da cui ci si aspetta l'emergere di un senso, ma dall'altro rinuncia alle aspettative di salvezza della religione, oltremondane e trascendenti la storia, divenute implausibili. La storia ridotta al suo solo corso, tuttavia, è incapace di esprimere un “senso”, e destina così la coscienza moderna a una perpetua frustrazione. Il cristianesimo è tramontato solo nei suoi contenuti positivi, nella promessa escatologica della salvezza, ma ha lasciato dietro di sé un' impalcatura ancora solidissima dell'esperienza del mondo e del tempo, che continua a informare le moderne filosofie della storia. Löwith rintraccia così nel problema della coscienza storica il perno della relazione di secolarizzazione che intercorre tra il cristianesimo e la modernità: le “diverse formulazioni dottrinali” che la filosofia della storia “ha ricevuto nella storia del pensiero europeo, da Hegel a Comte, rimang[on]o ancorate ad un'originaria matrice teologica, [...] la visione biblica della storia”<sup>25</sup>. Indagare la questione della secolarizzazione significa quindi per Löwith individuare non solo l'origine della coscienza storica, ma altrettanto le ragioni della sua strutturale infelicità. Se infatti “la moderna filosofia della storia trae origine dalla fede biblica in un compimento futuro e finisce con la secolarizzazione del suo modello escatologico”<sup>26</sup>, le ragioni della crisi della modernità potranno essere individuate nel rapporto che la lega alla sua matrice.

---

25 P. Rossi, 1963, p. XI

26 *Ivi*, p. XII

## 2. La cosmo-teo-logia greca e l'antropo-teo-logia biblica

Nell'affermare la continuità e l'essenziale solidarietà di cristianesimo e modernità, Löwith sposta la svolta epocale dal passaggio cristianesimo-modernità a quello antichità-cristianesimo. Le differenze che separano la modernità dal cristianesimo sono infatti di ordine infimo rispetto a quelle che li contrappongono entrambi al mondo antico. Entrambi poggiano su un unico sostrato, che Löwith ritiene più decisivo delle superficiali differenze, il paradigma antropo-teo-logico che attribuisce la suprema signoria del mondo a una volontà, sia essa umana o divina: tra il *regnum hominis* di cui Bacone prospettava l'edificazione nella modernità e il *regnum Dei* cristiano cui avrebbe dovuto sostituirsi non corre una vera discontinuità, perché il modo di intendere tale "regno" resta lo stesso. Il mondo resta in ogni caso defraudato di ogni autonomia e ridotto a oggetto passivo dell'agire di una volontà.

Se cristianesimo e modernità condividono una stessa simbolica fondamentale, lungo la frattura tra antichità e cristianesimo si è invece verificata un'autentica catastrofe, uno sconvolgimento radicale della concezione del tempo, del mondo e della posizione che in esso spetta all'uomo. Il cardine di questo passaggio decisivo è l'opposizione tra il modello greco della temporalità circolare e ricorsiva e quello biblico della temporalità lineare e teleologicamente orientata. Ciascuna di queste concezioni implica immediate conseguenze in due aspetti strettamente legati l'uno all'altro: la possibilità di costituirsi di una coscienza storica, come già si è visto, e di riconoscere alla natura autonomia e normatività.

a) *La cosmo-teo-logia greca e il primato della physis*. Nel pensiero greco circolarità temporale, assenza di un qualsiasi concetto di “storia universale” (*Weltgeschichte*) e preminenza della natura sono un tutt'uno. La ciclicità del tempo è infatti modellata sui ritmi eternamente uguali a se stessi della natura, che non è *ens creatum* tratto dal nulla e indefinitamente disponibile all'agire dell'uomo ma orizzonte intrascendibile e sempiterno, senza inizio né fine: “il mondo di fronte a noi – il medesimo per tutti i mondi – non lo fece nessuno degli dèi né degli uomini, ma fu sempre, ed è, e sarà, fuoco sempre vivente, che divampa secondo misure e si spegne secondo misure”<sup>27</sup>. La natura è qui *physis*, termine la cui radice *phy-* “in analogia con la latina *natura* da *nascor* [...] esprime l'idea, ricorda Löwith, del venire alla luce, dell'essere cresciuto o *genesis* di un essente che è «così-e-non-altrimenti» e a cui appartiene perciò una «costanza», una *natura* appunto, che giunge all'essere attraverso il divenire e «diviene ciò che è». All'essenza della *physis*, dunque, appartiene la prerogativa di un divenire che procede spontaneamente «dalla nascita di qualcosa fino al suo compimento (*Vollendung*) naturale», secondo un principio o *logos* che essa possiede in se stessa”<sup>28</sup>. La *physis* è dunque l'orizzonte dell'eterno, dello stabile e dell'autonomo, che non ha bisogno di interventi esterni per sussistere e che si compie entro se stessa: essa è “il tutto” (*to holon*), in quanto “unica e sempre uguale natura di tutto ciò che esiste”<sup>29</sup>, e il *logos* che le è immanente<sup>30</sup> fa sì che essa sia in se stessa *kosmos*, universo ordinato. In assenza di un Dio-persona che ne sia creatore, inoltre, è la *physis* stessa ad assumere il carattere e le prerogative della divinità (*to theion*), che risulta esserle del tutto immanente. “Nella visione e nel pensiero dei Greci il mondo è il tutto, «la realtà più

---

27 Eraclito, DK, fr. A 30

28 O. Franceschelli, 1997, p. 109

29 K. Löwith, 1967, tr. it. p. 3

30 È probabilmente per esprimere tale immanenza del *logos* all'immediato darsi del tutto, che G. Colli sceglie di tradurlo con “espressione”. Il fr. A 3 di Eraclito, ad esempio, nella sua versione suona così: “Per chi ascolta non me, bensì *l'espressione*, sapienza è riconoscere che tutte le cose sono una sola” (G. Colli, 1980, p. 21). Viene in questo modo resa con efficacia l'intima identità del tutto per come si dà con la ragione che lo presiede, la quale “governa tutte le cose attraverso tutte le cose”, ancora secondo le parole di Eraclito tradotte da Colli (*ivi*, p. 77).

grande e somma», «un Dio visibile», e la filosofia che indaga un simile cosmo in sé stesso divino è appunto per questo un'occupazione sovrumana»<sup>31</sup>.

Le tre nozioni di *kosmos*, *to theion* e *physis* configurano una “*cosmo-teo-logia*”, una concezione del rapporto tra il divino, il mondo e l'uomo del tutto diversa dall' “*antropo-teo-logia*” biblica: “Il presupposto biblico di un Dio creatore e persona, che creò il mondo dal nulla mediante la sua parola e la sua volontà, e l'uomo come fondamento e fine di tutta la creazione, tale «debole di Dio per l'uomo» (Schelling), era così lontano dal pensiero greco quanto lo è la caratterizzazione moderna dell'uomo sulla base della libertà di determinare se stesso”<sup>32</sup>. Davanti all'eternità della *physis* e dei suoi cicli, alla sua ricorsività senza progresso, l'idea di “*storia universale*” non riesce nemmeno a costituirsi, perché il suo divenire andrebbe incontro alla consumazione fatale già inscritta nel movimento imperturbabile della natura. Né i Greci intendevano cimentarsi nell'approfondimento del significato ultimo della *storia universale*. “Essi erano presi dall'ordinamento visibile e dalla bellezza del cosmo naturale, e la legge cosmica del divenire e del fluire delle cose costituiva anche il modello della loro comprensione della *storia*. Secondo la visione greca del mondo tutto si muove in un eterno ricorso, in cui il risultato finale si riconnette al suo principio. Questa visione comporta una concezione naturalistica dell'universo, che congiunge la conoscenza del mutamento temporale con quella di una periodica regolarità, costanza ed immutabilità. L'immutabile, quale anzitutto si manifesta nel movimento ordinato dei corpi celesti, aveva per loro un interesse maggiore e un significato ben più profondo di ogni progressivo e radicale mutamento. La «*rivoluzione*» è originariamente un'orbita circolare naturale, e non la rottura con una tradizione storica”<sup>33</sup>. Nessuna “*storia universale*” può ospitare rivolgimenti maggiori di quelli già regolarmente previsti nella dinamica ricorsiva della natura, né esprimere un

---

31 K. Löwith, 1967, tr. it. p. 7

32 *Ivi*, p. 10

33 *id.*, 1949, tr. it. p. 24

“senso” che possa andare oltre il riavvolgersi dei cicli naturali su se stessi. L'immanenza al *cosmo* del suo *logos* impediva “l'affermarsi [del] principio del significato storico-universale di un singolo evento”<sup>34</sup>.

La nozione di *physis* determina dunque presso i Greci un concetto di storia affatto particolare, *plurale* e dall'orizzonte più *ristretto*. *Plurale*, perché Greci e Romani “non possedevano, a rigore, neppure la parola che, al singolare, potesse esprimere l'idea della storia: essi conoscevano «solo storie (*historiae*) al plurale», tramite cui venivano riferiti i *pragmata*, ossia quegli avvenimenti che non si producono «semplicemente per natura», bensì grazie alle azioni pubblico-politiche degli uomini”<sup>35</sup>. Come sottolinea Löwith, “la parola *historia* in greco non rappresenta un sostantivo singolare indicante un ambito speciale distinto dagli altri, come la parola tedesca *die Geschichte*, ma significa ἱστορεῖν come forma verbale, cioè indagare, conoscere sapere e riferire quanto recentemente o una volta è accaduto”<sup>36</sup>. Il suo orizzonte era poi maggiormente *ristretto* perché assumendo come legge generale dei *pragmata* “la caducità di autorità, Stati e popoli”<sup>37</sup>, si limita a riportarne le vicende, come afferma Erodoto, “affinché le azioni degli uomini non vadano perdute col tempo ed opere grandi e mirabili non rimangano senza fama”<sup>38</sup>. Se poi si considera che il termine *histor* si riferisce propriamente al “testimone” diretto dei fatti storici, si comprende come l'arco temporale dello storico non superasse lo spazio di poche generazioni: il principio metodologico fondamentale della storiografia greca era infatti l'*autopsia*, l'osservazione diretta, o al più il resoconto di un osservatore fidato. Non sfuggirà, del resto, la comune radice di *historein* e *oraō*, “osservo”: lo storico è anzitutto colui che *vede* gli eventi, e così questa concezione della storia riconferma la definizione che è stata data della greicità come “civiltà della visione”.

---

34 *Ivi*, tr. it. p. 25

35 O. Franceschelli, 1997, p. 82

36 K. Löwith, 1960, tr. it. p. 208

37 O. Franceschelli, 1997, p. 82

38 Cit. in K. Löwith, 1949, tr. it. p. 26

La pluralità delle storie, di cui non si tenta la riconduzione a un unico percorso, e l'autolimitazione dell'indagine storica fanno sì che “il «senso» degli avvenimenti narrati non [venga] espresso: esso non si pone al di là degli eventi considerati, ma è implicito nella narrazione stessa, che esprime semplicemente ciò che i suoi momenti rivelano”. I meccanismi stessi che presiedono agli eventi storici non si riferiscono a un fine futuro, ma, “in corrispondenza con la concezione greca del tempo in generale, [a] un movimento circolare periodico all'interno del quale l'alterna vicenda dei destini è regolata da un equilibrio di ὕβρις e di νέμεσις”<sup>39</sup>. La stessa dinamica storica, per i Greci, si svolge quindi *naturalisticamente*, come un continuo giocarsi di equilibri e contrasti tra forze immutabili (*hybris* e *nemesis*) che non trascende mai la cornice dei cicli naturali. L'impermeabilità del *logos* del cosmo eterno ai *pragmata* umani è anzi ciò per cui Aristotele, pur essendo testimone della fondazione “di grande portata per la storia universale” dell'impero macedone, non avrebbe mai potuto “scorgere in Alessandro, come Hegel in Napoleone, lo «spirito del mondo» della storia universale”<sup>40</sup>. Egli teneva anzi in assai maggior conto la poesia, volta alle cose eterne e imperiture, della storia, giudicata come il regno dell'accidentale e del transeunte.

Il primato della *physis*, e ancor più il modello simbolico che sottende del continuo riavvolgersi del tempo su se stesso, fa sì che “nelle mitologie e nelle genealogie greche e romane il passato [venga] ri-presentato come origine permanente [...]. Qualsiasi cosa accadesse nel futuro, si sarebbe attuata secondo un identico λόγος e avrebbe avuto una struttura conforme al divenire passato e presente”<sup>41</sup>. Anche quando, con Tucidide, vengono a mancare “lo sfondo religioso e i caratteri epici della storiografia di Erodoto, che lascia indeterminati i confini tra l'umano e il divino” la storia resta “storia di lotte politiche, che hanno il loro fondamento nella *natura* umana” (corsivo nostro); “e poiché la natura umana

---

39 K. Löwith, 1949, tr. it. pp. 26-27

40 *id.*, 1960, tr. it. p. 204

41 *id.*, 1949, tr. it. p. 26

essenzialmente non muta, ciò che è accaduto si verificherà anche nel futuro “in modo uguale o analogo”. Il futuro non può portare nulla di completamente nuovo, in quanto la natura di tutte le cose è di crescere e perire”<sup>42</sup>. Indipendentemente dall'assunzione di una prospettiva religiosa, i fenomeni storici sembrano restare per i Greci i prodotti di meccanismi riconducibili alla natura, alle disposizioni naturali degli uomini: la storia è fatta dalle *passioni*, dalle *hybreis* che si contrappongono secondo il principio della *nemesis*. Se con Polibio viene meno la tradizionale limitatezza temporale e geografica della storiografia greca, e dalla dimensione della cronaca sembriamo spostarci verso quella della storia universale, tuttavia non emerge “alcun interesse per il futuro in quanto tale”<sup>43</sup>. Certo, tutti gli avvenimenti sembrano convergere verso un fine determinato, il dominio mondiale di Roma, ma poiché per Polibio “le costituzioni mutano, scompaiono e ritornano di nuovo in una vicenda prefissata dalla natura del divenire”<sup>44</sup>, anche Roma dovrà soggiacere al medesimo destino degli imperi che l'hanno preceduta, dal macedone al cartaginese.

Per tutti questi caratteri, la storia non appare mai ai Greci come il luogo dove possano decidersi i destini ultimi dell'esistente: nell'età classica essa non è più che un teatro delle passioni umane interamente inscritto nel movimento della natura, che non ne viene minimamente intaccato; e anche quando, in età ellenistica, comincia ad assumere caratteri “universali”, essa viene posta sotto il segno di *Tyche*, la Fortuna, divinità quantomai capricciosa nel determinare il trionfo o la rovina di popoli e Stati. Resta in ogni caso escluso ogni definitivo orientamento teleologico.

---

42 *Ivi*, tr. it. p. 27

43 *Ibid.*

44 *Ibid.*

b) *L'antropo-teo-logia biblica e il depotenziamento della natura*. Tutt'altra concezione del mondo troviamo invece nella tradizione giudaico-cristiana, e quindi anche tutt'altra concezione dell'uomo, di Dio e della storia. Löwith segue sotto questo aspetto l'indicazione di Christian Wolff per cui Dio-uomo-mondo costituiscono una “trinità metafisica”, nel senso che “la nostra concezione del mondo finisce per determinare *eo ipso* anche quella di Dio e dell'uomo. Chi muove dalla volontà di Dio che crea il mondo per il bene dell'uomo, non potrà avere del mondo e dell'uomo l'idea che ne avevano i presocratici, per i quali il *prius* era costituito dal cosmo autosufficiente, in se stesso già divino e al cui cospetto l'uomo era appunto «il mortale». Parimenti, i Greci e i cristiani pensano Dio e il mondo in modo diverso dall'emancipato e libero uomo moderno, che come punto di partenza non concepisce più né Dio né la natura, bensì se stesso”<sup>45</sup>.

La tradizione biblica istituisce all'interno della “trinità metafisica” dei rapporti affatto diverso che nella visione nel pensiero dei Greci. La natura non è *physis* che si produce da sé da sempre e per sempre, ma creazione *ex nihilo* del Dio creatore; e “in quanto creazione voluta da Dio, il mondo avrebbe potuto anche non esistere o esistere in un altro modo, qualora Dio avesse voluto diversamente”<sup>46</sup>. Già solo per questo, alla natura è sottratto quel carattere di *orizzonte della necessità* che invece i Greci le riconoscevano: come libera creazione di Dio, essa non è più ciò che è “così-e-non-altrimenti”, perde la sua autonomia e viene relativizzata. La sua creaturalità le impedisce infatti di porsi come l'assoluto intrascendibile: è Dio, il suo creatore, ad assumere questa prerogativa. Troviamo qui il nocciolo del modello antropo-teo-logico: “la genesi biblica, che non ha un significato fisico, si riferisce principalmente non al mondo, bensì a una creatura particolare, all'unica fatta a immagine di Dio: all'uomo. Se il cosmo fisico non viene

---

45 O. Franceschelli, 1997, p. 107

46 K. Löwith, 1967, tr. it. p. 11

riconosciuto più come la realtà somma e più grande, oppure solo come la più grande della cose *visibili*, se la realtà suprema e ottima è un Dio creatore invisibile ma degno di fede e tutto il mondo è una creazione di Dio peritura in quanto non-autonoma, allora grazie al Dio biblico si avvia una concezione antropologica del mondo: la prospettiva di un mondo per l'uomo<sup>47</sup>.

Ridotto a una creazione di Dio posta nelle mani dell'uomo, il mondo perde ogni autonomia e intrinseca normatività. Nella prospettiva biblica è inconcepibile l'idea greca per cui l'uomo, totalmente coinvolto nella vicenda macrocosmica della *physis*, debba rivolgersi al *logos* che ne presiede l'armonia “visibile e invisibile” e adeguarvisi. “La *philia* dell'uomo per il cosmo e del cosmo per se stesso si rovescia in rinuncia al mondo e superamento del mondo, fino a diventare *contemptus mundi* poiché l'amore per il mondo è inimicizia contro Dio (Giacomo, 4, 4)”<sup>48</sup>. La relativizzazione del mondo si accompagna perciò all'*estraneità* dell'uomo nei suoi confronti: il simbolo cosmologico del mondo antico in cui la *physis* è un “tutto-abbracciante” si spezza, e il *cosmo* si ritrova separato dal suo *logos*, che non giace più nella natura stessa ma nella volontà creatrice di Dio o in quella dominatrice dell'uomo. Non si ritrova quindi più alcun significato immediato e definitivo nel mondo naturale: la sua ciclicità non esprime il destino ultimo di ogni cosa, perché la volontà antropoteologica la supera ponendosene a un livello più alto. A partire da questa svalutazione della *physis* ha inizio quel processo, culminante nella modernità, per cui “il mondo della natura avvolgente, portante e indipendente viene fatalmente assorbito da un *mondo-per-noi*”, sicché “gli esseri umani (e ai loro occhi tutte le specie viventi) perdono la posizione loro assegnata nella totalità vivente del cosmo”<sup>49</sup>.

Destituita la natura della sua cogenza normativa, anche la concezione ciclica del tempo che in essa aveva il suo referente simbolico entra in crisi. La sfiducia e l'estraneità

---

47 *Ibid.*

48 *Ibid.*

49 J. Habermas, 1981b, tr. it. pp. 153-154

che la coscienza tardoantica aveva maturato nei confronti del mondo<sup>50</sup> trova allora un nuovo modello nella linearità biblica del tempo. Quella stessa tradizione che afferma l'originaria creaturalità del mondo non pensa infatti il tempo sulla base della natura, ma della relazione tra Dio e l'uomo: relazione ancora una volta di *creaturalità*, ma anche di *somiglianza* (l'uomo è l'immagine di Dio), di *alleanza* e di *obbedienza*. Così si legano questi elementi: in quanto fatto a immagine e somiglianza di Dio, l'uomo è vicario del suo dominio sulla terra, ruolo sancito nel *Genesi* allorché gli viene demandata l'imposizione dei nomi agli animali, i quali saranno “nomi veridici”; l'alleanza, solennemente stabilita con Mosé, garantisce all'uomo questo ruolo fintanto che riconoscerà l'incommensurabile maestà (*ruah*) di Dio rispetto alla propria finitezza e indigenza (*basar*); e l'obbedienza è dunque l'atteggiamento che dovrà sostenere nei riguardi della parola di Dio per non uscire dai termini dell'alleanza. A fronte di questi presupposti, si vede come nella prospettiva biblica gli eventi decisivi non appartengano alla dinamica naturale del mondo, ma a quella del rapporto tra l'uomo e Dio. Tale rapporto si costituisce in vista dell'evento escatologico della salvezza, che orienta l'esperienza del tempo in senso lineare, come tensione verso il futuro.

La “storia universale” come movimento unitario e progressivo volto a un fine ha dunque origine nella storia sacra, che attraverso le vicende del rapporto Dio-uomo procede verso l'evento ultimo. Il paradigma antro-po-teo-logico che vi è sotteso fa sì che l'uomo non sia più vincolato ai ritmi inscalfibili della natura, ma sia protagonista della storia, responsabile (sebbene sempre in riferimento a Dio) della sua sorte, e in questa esaltazione dell'uomo Löwith vede la carta vincente con cui il modello biblico ha potuto imporsi<sup>51</sup>.

---

50 La fine del modello classico della *polis* e le instabili vicende dei regni postalesandrini in età ellenistica è stata spesso interpretata come una condizione decisiva per il costituirsi di aspettative religiose oltremondane, come testimonierebbe la fortuna incontrata negli ultimi secoli prima di Cristo dai culti misterici. Löwith dà conto di questa crescente sfiducia verso il cosmo citando un frammento anonimo del I o II secolo d.C.: “Un giorno il cosmo, venuto a noia agli uomini [...] non sarà più amato, quest'opera meravigliosa [...] che può essere scorto e venerato, lodato e amato da coloro che lo vedono” (cit. in K. Löwith, 1960, tr. it. pp. 330-331)

51 Una diagnosi analoga è quella di Nietzsche, che individua nella sconfitta della morte realizzata da Cristo e proclamata in termini definitivi da Paolo il “colpo di genio del cristianesimo”. Anche qui si tratta del superamento

Non si danno infatti argomenti razionali a favore della concezione lineare del tempo, perché alla sua base c'è anzitutto la fede nella rivelazione religiosa del senso ultimo, e quindi una motivazione esistenziale: il suo “schema di ordinamento progressivo e di significazione” ha più che altro la funzione di “vincere l'antico timore del *fatum* e della *fortuna*. L'*eschaton* non soltanto pone un termine al corso della storia, ma lo articola e lo riempie mediante un fine determinato. La concezione escatologica permette di dominare il processo temporale che divora le sue stesse creature, se non è limitato in modo significativo da un fine ultimo”<sup>52</sup>. La stessa confutazione della teoria classica del movimento temporale tentata da Agostino nel *De civitate Dei* “non si pone da un punto di vista teoretico-cosmologico, bensì da un punto di vista morale-teologico”<sup>53</sup>. La cosmologia greca sarebbe “teoreticamente inconfutabile muovendo dalla fede cristiana”<sup>54</sup>, ed è lo stesso Agostino ad ammetterlo (*De civitate Dei*, IX): posto il mondo come il più grande degli esseri visibili e Dio come il più grande degli esseri invisibili, mentre dell'esistenza del mondo possiamo essere assicurati dalla vista, il fatto che Dio ne sia il creatore si basa esclusivamente sulla nostra fede. Ora, “l'oggetto della fede non può essere riconosciuto teoricamente; si deve farne professione praticamente. Il dio cristiano non è accessibile a nessuna logica naturale”<sup>55</sup>. Agostino può però argomentare il carattere creaturale del mondo, adducendo come prova la sua mutabilità, nella quale non sarebbe rinvenibile alcun *logos* immanente. I filosofi pagani, che in quella stessa mutabilità scorgono il segno di un movimento eterno e ricorsivo, peccano nell'attribuire al mondo l'eternità che è solo di Dio. L'errore che Agostino attribuisce loro non è teorico, ma morale: “la teoria pagana è priva di speranza, perché speranza e fede sono per essenza legate al futuro e non vi può essere

---

della necessità naturale, rappresentata emblematicamente dalla morte, in favore di una liberazione definitiva delle aspettative di salvezza, irrimediabilmente frustrate nel cerchio della natura in cui la fine si riconnette eternamente all'inizio.

52 K. Löwith, 1949, tr. it. p. 39

53 *Ivi*, tr. it. p. 185

54 *Ivi*, tr. it. p. 186

55 *Ibid.*

un vero futuro se i tempi passati e venturi sono concepiti come fasi equivalenti entro una ricorrenza ciclica senza principio né fine”<sup>56</sup>. Agostino attacca la cosmologia greca non già perché sia falsa la ricorsività ciclica della natura (il modello opposto del tempo lineare sarebbe comunque dimostrabile), ma perché ammetterla significa mortificare le figure fondamentali dell'aspettativa umana verso il futuro, speranza e fede. L'inconciliabilità del modello greco e di quello biblico è infatti “già implicita nel fatto che la visione classica del mondo è visione di cose visibili, mentre la «visione del mondo» cristiana non è affatto una visione, bensì un atto di speranza, di fede nell'invisibile”<sup>57</sup>.

Il cristianesimo, oltre a fondare la propria economia del tempo del tutto al di là del mondo naturale, in quello che M. Weber avrebbe chiamato un “cosmo etico”, svaluta a tal punto la *physis* che Agostino non deduce nemmeno “l'esistenza di un Dio ordinatore e immutabile dalla struttura teleologica e dalla mutabilità del mondo [...]. La grandezza, l'ordine e la bellezza dell'universo non significano «nulla», [perché] un mondo creato dal nulla è *a priori* privato del suo proprio essere”<sup>58</sup>. Come conseguenza di questo atteggiamento, il cristianesimo ha prodotto una vera e propria “perdita del mondo”, perché l'ha defraudato di qualsiasi autentica consistenza ontologica.

---

56 *Ivi*, tr. it. p. 189

57 *Ivi*, tr. it. p. 191

58 *Ivi*, tr. it. p. 186

c) *Dalla concezione naturalistica della verità alla concezione storica.* La stessa nozione di verità viene pesantemente modificata dal depotenziamento biblico della natura. “Vecchio e Nuovo Testamento non hanno più «occhi per il cosmo», nel senso che all'interesse per il manifestarsi fisico delle cose è subentrato l'«ascolto fiducioso» della parola di Dio”<sup>59</sup>: perciò la verità non è più qualcosa che si possa “trovare” nel mondo, come punta a fare l'idea greca della *theoria*, “contemplazione di ciò che è visibile”<sup>60</sup>, ma è ciò che *si fa* operando conformemente alla parola di Dio<sup>61</sup>. La verità, nella prospettiva biblica, inerisce il cosmo etico e il valore delle azioni umane, non la realtà naturale del mondo<sup>62</sup>. L'incolmabile distanza tra la nozione greca di verità e quella biblica, d'altronde, è resa già dai termini che le esprimono. Come *a-letehia*, disvelatezza, il vero esprimeva “ciò che non era nascosto” e quindi risultava “evidente e facile a vedersi. Il concetto ebraico di «verità», al contrario, è ricavato dal verbo *aman* che significa tanto «essere fiducioso» quanto che *vero* è appunto «ciò a cui ci si può affidare»<sup>63</sup>. Il sostantivo *emet* si trova poi indifferentemente utilizzato per designare la “verità” quanto l’“obbedienza”, a ribadire il carattere eminentemente *pratico* del concetto biblico. Così come la nozione biblica di verità appare legata al primato dell'obbedienza alla parola di Dio, quella greca rinvia immediatamente al concetto di *physis* e ai suoi caratteri di totalità e normatività. Se la natura è l'orizzonte di ciò che è più stabile, imperituro e immutabile, la verità starà nel

59 O. Franceschelli, 1997, p. 111

60 K. Löwith, 1949, tr. it. p. 186

61 Nelle lettere apostoliche di Paolo ricorre infatti l'esortazione esplicita a “fare verità”, il che conferma la peculiare declinazione “attivistica” che la cultura biblica fa di questo concetto.

62 Nel Vecchio Testamento e nella tradizione ebraica in generale, meno influenzata dagli atteggiamenti dualistici poi assunti dal cristianesimo, si può riscontrare una sorta di “sospensione del giudizio”, anzitutto di carattere morale, nei confronti della realtà materiale. I godimenti e i patimenti terreni non sono in se stessi né buoni né malvagi: il loro valore si determina esclusivamente nel loro travalicare o meno i termini dell'alleanza con Dio. Non vi sono ad esempio cose in se stesse peccaminose, ma è colpevole tutto ciò che viene meno al riconoscimento della maestà di Dio a fronte dell'indigenza degli uomini. Il valore delle cose mondane non sta quindi mai in loro stesse. Tale impossibilità di determinare un valore intrinseco delle cose mondane può essere correlabile alla loro esclusione dall'orizzonte del problema della verità: così come le cose del mondo non sono né buone né malvage, ma il giudizio su di esse dipende da come si collocano rispetto all'alleanza con Dio, così la verità non si “trova” nel mondo ma la si produce nel mondo a partire dal comando di Dio e in vista del giudizio di Dio.

63 K. Löwith, 1956, tr. it. pp. 70-71

disvelamento e nella *contemplazione* della sua autonoma armonia. A questo riguardo, è importante sottolineare che il carattere “visuale” ed “evidente” comune a verità e natura nel pensiero greco non significa la loro riduzione alla banale evidenza di ciò che si offre superficialmente alla vista: ciò sarebbe in contrasto con la preminenza, affermata da Eraclito, della “trama nascosta” su quella manifesta<sup>64</sup>. La “cultura della visione” non significa un atteggiamento sensista o esclusivamente empirico, bensì allude alla contemplazione come suprema modalità di conoscenza: e in questo senso anche la “trama nascosta” è oggetto di “osservazione”. Il senso profondo della “cultura della visione” è che il soggetto che conosce non è coinvolto nel processo di produzione della verità, ma si limita a “togliere il velo” ad una verità preesistente per contemplarla e adeguarvisi. Così come nel modello cosmologico greco l'agire storico degli uomini viene riassorbito nella ciclicità naturale senza che questa ne venga minimamente turbata, così nel corrispondente modello di verità il sapiente deve essenzialmente adeguarsi a quanto si offre alla sua contemplazione<sup>65</sup>.

L'accezione biblica della verità come attuazione della parola di Dio, affidandosi non già alla visione del mondo naturale ma alla fede *ex auditu*, mette invece il soggetto in tutt'altra posizione. Non si tratta più di contemplare, ma di avere un ruolo attivo nella produzione della verità. Ciò significa che la verità non è più qualcosa che preesiste al soggetto e a cui questo deve adeguarsi, ma è una *produzione storica* in cui il soggetto certifica la sua fedeltà alla parola di Dio. In questo modo vengono segnati due passaggi determinanti, strettamente connessi l'uno all'altro: da un lato l'uomo non partecipa passivamente della verità come di qualcosa che è indipendente da lui, ma si fa egli stesso attore e produttore della verità; dall'altro, la verità cessa di identificarsi con la natura e di avere in essa il proprio luogo e il proprio referente simbolico per costruirsi nella *storia*. La

---

64 Eraclito, DK, fr. A 20

65 Alcune interessanti considerazioni sul concetto di *physis* e preziosi suggerimenti circa la sua relazione con la “disvelatezza” dell'*aletheia* si possono trovare in P. Hadot, 2004, tr. it. 2006.

“coscienza storica” che secondo Löwith il cristianesimo inaugura ha un suo pilastro proprio nell'idea che la verità, in quanto realizzazione del comando divino, non sia un orizzonte sempiterno e intemporale come la *physis*, ma sia una produzione dinamica condotta attivamente dagli uomini nella storia.

d) *Coscienza storica e antropocentrismo*. La svalutazione della naturalità del mondo si lega così all'emergere di una prospettiva antropocentrica, per cui “l'uomo diventa lo «scopo» originario della creazione divina. Se il mondo deve la propria esistenza non al sempiterno, «fatale» e «non-autocosciente» *logos* della natura, bensì alla «volontà divina che ne ha costituito il progetto», allora la creazione dal nulla da parte di un Padre trascendente, onnipotente e benevolo, non può non presentarsi che come mirante a «qualche cosa di buono», all'alleanza tra Dio e la creatura fatta a sua immagine”<sup>66</sup>. Il *logos* non appartiene alla natura, non le è immanente, ma originariamente sta “presso Dio” (Gv 1, 1). Il mondo naturale, inteso come una creatura, non ha in sé ciò che lo fa essere, ma nella volontà provvidenziale del creatore, che lo produce per l'uomo. Il senso che i Greci riconoscevano come immediatamente incorporato alla *physis*, il ricollegarsi della fine all'inizio nella circolarità eterna, è rifiutato come tale dal cristianesimo: come vuole l'argomentazione di Agostino, la coincidenza *del* fine con *la* fine in una consumazione totale oltre la quale viene ripreso il medesimo ciclo non può essere accettata come un senso; si tratta anzi della *negazione* di ogni senso, perché nulla può verificarsi che già non sia accaduto. La prospettiva di senso che il cristianesimo persegue vuole invece che gli uomini possano sperare in un compimento *definitivo*, in un evento ultimo che soddisfi una volta per tutte la loro aspirazione alla salvezza. Il mondo naturale non può ospitare le condizioni per una simile prospettiva teleologica, perché al suo interno l'uomo può solo soggiacere alla necessità che lo sovrasta vedendo infrangervisi contro ogni suo volere.

---

66 O. Franceschelli, 1997, p. 114

Quand'anche l'uomo riuscisse a realizzare quanto si propone, infatti, la sua opera apparirebbe vana nell'economia del ricorso eterno della natura: sarebbe inghiottita dalla sua consumazione periodica. Considerato sullo sfondo della *physis*, l'uomo non può realizzarsi autenticamente perseguendo scopi diversi da quelli già iscritti nel meccanismo della natura. Perciò il cristianesimo rifiuta la cosmologia greca in cui la natura si poneva come orizzonte della necessità: il “divino mondo della natura” , che “è così e non altrimenti”, comporta l’“assenza di ogni antropocentrismo”, poiché gli è immanente “un «ordine gerarchico» [*Rangordnung*], rispetto al quale l'uomo viene ad assumere una collocazione ben precisa e, in definitiva, subalterna. Nella classicità [...] l'uomo poteva conoscere rettamente se stesso solo commisurandosi con «il tutto sovrumano e divino», e non a partire dal suo rapporto privilegiato con il Dio-Persona, di cui sarebbe la creatura prediletta, oppure a partire dalla libertà dell'autodeterminazione tipica del «soggetto» moderno”<sup>67</sup>.

Le esigenze di senso avanzate dal cristianesimo devono perciò fondarsi in un ordine altro da quello naturale, che riconosca l'uomo come protagonista e che accordi ai suoi atti di poter effettivamente tendere a uno scopo ultimo. Depotenziata la natura, lo scenario che si dischiude ad accogliere queste istanze è la *storia*. Questa emerge, abbiamo visto, come “storia sacra”, e non è quindi da intendersi affatto come vicenda mondana orientata a esiti mondani, ma come parte della relazione tra Dio e l'uomo, in quanto luogo della realizzazione attiva da parte dell'uomo della parola di Dio. Ciò che più conta è che qui le opere dell'uomo non sono vanificate dal riassorbimento nell'inconscia ciclicità naturale, bensì concorrono in modo determinante al perseguimento dello scopo ultimo. La storia offre così la possibilità di costituire, sulla base della fede nella rivelazione divina, la prospettiva teleologica antropocentrica di cui il cristianesimo si fa portatore.

---

67 *Ivi*, p. 110

e) *L'ambiguità del cristianesimo nei confronti della storia*. L'antropocentrismo biblico guarda alla storia non solo per dare conto dei *pragmata* che la agiscono, ma per individuarne il *sensu* teologico, il “divenire della salvezza”<sup>68</sup> che si compie tramite di essi, mentre i Greci, per dirla con Sesto Empirico, ritenevano la storia *amethodos hyle*, “materia (selva)” senza una strada unitaria<sup>69</sup>, un insieme accidentale di eventi accidentali inscritto nella più ampia cornice del tempo circolare della natura. Nella prospettiva biblica invece la storia è un “*progresso* lineare che va dalle «cose prime» create da Dio alle «cose ultime» da Lui promesse”, “con la conseguente assunzione di un atteggiamento di «attesa» verso il *futuro compimento* della salvezza annunciata da Dio”<sup>70</sup>. Tanto nella versione ebraica per cui “l'evento decisivo appartiene ancora al futuro” quanto in quella cristiana per cui l'avvento del Signore è già avvenuto e lo schema temporale si presenta “lineare ma bipartito” dall'evento cristologico, “l'interpretazione biblica della storia si esplica come storia della salvezza”<sup>71</sup>. La linearità progressiva di un tempo modellato sul paradigma antro-po-teo-logico e sull'aspettativa di un senso ultimo si oppone così radicalmente alla concezione delle vicende storiche come “regno dell'accidentale” destinato a venire sommerso alla necessità della natura. “L'idea classica di una «vicenda eternamente ritornante»” escluderebbe infatti “tanto l'attesa di un *eschaton*, quanto quella di un «progresso irreversibile» o lineare, visto che in un ordine ciclico dell'universo e del tempo «ogni progresso è nel contempo un regresso»”<sup>72</sup>. Il cristianesimo inaugura infatti “l'idea dell'*unità della storia*” e “la convinzione che la storia ha *un senso*”<sup>73</sup>, di contro alla storiografia antica che considerava invece le “storie” al plurale dei diversi popoli e stati, senza che la loro cronaca dovesse esprimere un *telos* immanente o trascendente le loro

68 K. Löwith, 1949, tr. it. p. 25

69 Cit. in O. Franceschelli, 1997, p. 83

70 O. Franceschelli, 1997, p. 84

71 K. Löwith, 1949, tr. it. pp. 209-210

72 O. Franceschelli, 1997, p. 85

73 R. Bultmann, 1933-1972, tr. it. p. 971

vicende.

Non solo rispetto alla concezione greca della storia, ma anche rispetto alla tradizione del Vecchio Testamento il cristianesimo presenta tuttavia caratteristiche peculiari, determinanti per lo schema della secolarizzazione tratteggiato da Löwith. L'evento decisivo, la venuta del Signore, è già avvenuto, inaugurando un “tempo presente della salvezza” (*kairos*), la quale non si configura più come “mero *futurum*”, bensì anche come “*perfectum praesens*”<sup>74</sup>. L'evento centrale si espande progressivamente “in una comunità universale di credenti che vivono in e per Cristo, e che costituiscono la Chiesa in cui confluiscono pagani ed ebrei”<sup>75</sup>. Questo scenario circoscrive la storia, che “non è un tempo vuoto in cui non accade nulla né un periodo denso di attività in cui può accadere tutto, bensì è il tempo decisivo della prova e della discriminazione del grano dalla lolla”<sup>76</sup>. “Da Cristo in poi” le “forze originarie o [...] ἀρχαῖνες”, i signori di questo mondo, “sono già assoggettate e spezzate; ciononostante sono ancora potenti e attive”<sup>77</sup>. Perciò la storia è “radicalmente mutata”, benché “in apparenza [sia] ancora la medesima; infatti il regno di Dio è già apparso, eppure, come ἔσχατον, è ancora da venire. Quest'ambiguità è essenziale a tutta la storia dopo Cristo: il tempo è già compiuto, ma non ancora consumato”. Poiché in questo scenario “ogni cosa è «già» ciò che «non è ancora», il cristiano credente vive in una radicale tensione tra il presente e il futuro. Ha già la fede e spera ancora.”<sup>78</sup>. Tale

---

74 K. Löwith, 1949, tr. it. p. 209

75 *Ivi*, tr. it. p. 210

76 *Ibid.* L'immagine del grano e della lolla ripete quella dell'olio e della morchia, proveniente da un passo di Agostino (*Sermones*, XXIV, 11), che Löwith cita in esergo a *Significato e fine della storia* e che dà il senso della concezione cristiana della storia come *interim* decisivo tra il “già” e il “non ancora” compiuto della vicenda della salvezza: “Il mondo è come un torchio, che sprema. Se tu sei morchia, vieni gettato via; se sei olio, vieni raccolto. Ma essere spremuti è inevitabile. Soltanto osserva la morchia, osserva l'olio. La spremitura ha luogo nel mondo: attraverso la fame, la guerra, l'indigenza, la carestia, il bisogno, la morte, la rapina, la cupidigia; queste sono le miserie dei poveri e le calamità degli stati: noi le sperimentiamo... Vi sono uomini che oppressi da queste calamità si lamentano e dicono: «come sono cattivi i tempi cristiani...». Questa è la morchia, che defluisce dal torchio nei canali di scolo: il suo colore è nero, perché essi bestemmiano: non risplende. L'olio ha splendore. Poiché qui è un altro genere d'uomo che subisce la stessa pressione e torchiatura, che lo depura – non è stata infatti una torchiatura a raffinarlo così?” (cit. in K. Löwith, 1949, tr. it. p. 7).

77 *Ivi*, tr. it. p. 214

78 *Ibid.*

ambiguità fa sì che il dualismo ebraico “immanente alla storia”<sup>79</sup> tra popolo eletto e altri popoli sia sostituito nel Nuovo Testamento da quello che si istituisce “tra la storia del mondo pagano e il regno di Dio «sovrastorico»”<sup>80</sup>.

Perciò, benché possa apparire paradossale, il divenire proprio della storia non costituisce semplicemente una vicenda infrastorica, bensì “è la lotta tra tra la *civitas Dei* e la *civitas terrena*”<sup>81</sup>. Questa dottrina, sviluppata da Agostino, intende i “due regni” non come la Chiesa visibile e lo Stato, ma come “due società mistiche costituite da modi opposti di esistenza umana”, in cui si oppongono la *vanitas* di chi segue il mondo e la *veritas* di chi segue Dio. La storia è quindi “interamente subordinata a Lui”, che però “non è un dio hegeliano immanente ad essa”<sup>82</sup>, bensì ne è il signore: non un “Dio *nella* storia, bensì un Dio *della* storia”<sup>83</sup>. La storia mondana è rilevante solo per quanto riguarda l'accettazione o il rifiuto da parte del fedele dell'unico dato essenziale del suo svolgimento, il “messaggio di salvezza offerto da Cristo agli uomini nel «momento più decisivo» - nel *kairos* - [...] dell'incarnazione di Dio”<sup>84</sup>. Gli eventi profani e il fine trascendente sono “separati in linea di principio e collegati soltanto attraverso la *peregrinatio* dei credenti *in hoc saeculo*”<sup>85</sup> verso la meta ultraterrena.

La storia guadagna dunque col cristianesimo un *orientamento teleologico* – e di conseguenza un rilievo – che la cosmologia greca non avrebbe mai ammesso, ma il fondamento di questa teleologia è posto al di fuori della storia stessa. Si ingenera così uno snodo di fatale ambiguità, a partire dall'evento centrale dell'incarnazione, che è insieme storico, nella misura in cui Dio *si fa storia* per realizzare l'opera di salvezza, e sovrastorico, in quanto il *compimento definitivo* della salvezza non può essere storico.

---

79 O. Franceschelli, 1997, p. 85

80 *Ivi*, p. 86

81 K. Löwith, 1949, tr. it. p. 195

82 *Ivi*, tr. it. p. 196

83 *Ivi*, tr. it. p. 198

84 O. Franceschelli, 1997, p. 86

85 K. Löwith, 1949, tr. it. p. 193

Come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, la storia è uno scenario molto più adatto della natura a ospitare l'esigenza di senso del cristianesimo; ma risulta insufficiente ai fini della effettiva realizzazione di tale istanza. Anche dopo la venuta di Cristo, la storia non è qualitativamente diversa da come era prima: essa rimane, come “in tutti i tempi [...], una storia di azioni e di sofferenze, di prepotenze e di umiliazioni, di peccato e di morte. Nella sua apparenza profana essa è una continua ripetizione di tentativi penosi e di costosi sforzi che sempre di nuovo falliscono”<sup>86</sup>. Il divenire storico è riconosciuto come significativo solo in quanto “tempo della prova”, il cui esito non sarà storico ma ultraterreno: la storia terrena è parte integrante della storia della salvezza, ma non ha autonomia al di là dell'orizzonte extrastorico di quest'ultima. Per questo Löwith può affermare che “i cristiani non sono un popolo storico”, dato che “la loro comunità nel mondo è basata solo sulla fede”: non si potrebbe parlare di un'autentica prospettiva storica perché “per la concezione cristiana la storia della salvezza non è più limitata a un popolo particolare, ma è divenuta internazionale, poiché si è individualizzata. Nel cristianesimo la storia della salvezza si riferisce alla salvezza dell'anima individuale, indipendentemente da quale comunità razziale, sociale o politica essa appartenga. Il contributo apportato dalle varie nazioni al regno di Dio si misura dal numero degli eletti e non dalle azioni o dai fallimenti collettivi [...]. Anche accettando la tesi tradizionale che la Chiesa cristiana costituita da ebrei e da gentili sia il successore del popolo eletto, essa rimane tuttavia il corpo mistico di Cristo, distinta dal carattere storico del popolo eletto, che in se stesso è già una chiesa”<sup>87</sup>. Come abbiamo visto sopra, insomma, “per la concezione cristiana la storia assume un'importanza decisiva solamente in quanto Dio stesso si è rivelato in un individuo storico. Ma, a differenza del Socrate storico dei dialoghi platonici, il Gesù storico dei Vangeli è in primo luogo non un maestro, ma un Dio incarnatosi. Soltanto noi moderni, che pensiamo la fede

---

86 *Ivi*, tr. it. p. 217

87 *Ivi*, tr. it. p. 223

in Cristo in termini di «cristianesimo» e il cristianesimo in termini di «storia», siamo soliti chiamare storica questa rivelazione”. Ma “per il credente la storia non è un regno autonomo di sforzi e progressi umani, ma è il regno del peccato e della morte, che ha bisogno di redenzione. Sotto questa prospettiva il corso della storia in quanto tale non può apparire decisivo”<sup>88</sup>.

Ciò nonostante è il cristianesimo ad avere posto le basi per la coscienza storica che vede l'uomo come ciò che fondamentalmente esiste storicamente, che non solo “ha” una storia ma che in ultima istanza “è” storia. Questa prospettiva, che per Löwith è alla base del pensiero moderno, è il prodotto del *processo di secolarizzazione* (*Säkularisierungsprozess*) in cui viene abbandonato l'orizzonte teleologico oltremondano della religione ma non la sua concezione del tempo.

### **3. Fatalità e contraddittorietà della secolarizzazione**

Il processo di secolarizzazione che entra in scena a questo punto non rientrava nei piani del cristianesimo; eppure, “per quanto tra l'insegnamento di Gesù e la successiva secolarizzazione del suo messaggio non si dia alcuna «determinazione causale»”<sup>89</sup>, lo stesso cristianesimo può essere ritenuto “«responsabile» della possibilità della propria secolarizzazione e delle sue conseguenze anticristiane”<sup>90</sup>. Lo schema temporale che inaugura, la temporalità lineare rivolta a uno scopo ultimo, si mantiene infatti anche al di là della sua specifica teleologia religiosa, creando un “clima spirituale” in cui sono divenute possibili “filosofie della storia che non avrebbero trovato luogo nell'ambito del

---

88 *Ivi*, tr. it. p. 221

89 O. Franceschelli, 1997, p. 89

90 K. Löwith, 1949, tr. it. p. 242

pensiero classico”<sup>91</sup>. L'aspetto decisivo del cristianesimo sta infatti nella liquidazione del carattere necessitante della *physis*, che era viceversa il perno della cosmologia classica. Dalla distruzione di quei vincoli emergono quelle figure della *speranza assoluta* che erano sconosciute al mondo greco e che sanciscono l'inedito ruolo protagonista dell'uomo entro l'esistente.

Già la nel Vecchio Testamento “la funzione simbolica di YHWH coincide con la *speranza illimitata* e con l'infinita capacità di sperare, sperando oltre ogni limite umano e ogni delusione, il che è molto di più dell'umana «buona sorte». La speranza cristiana, fondandosi sulla sconfitta della morte, infrange poi proprio l'unico limite che si poneva alla «buona sorte». Tale speranza non coincide semplicemente con la capacità umana di progettare. Questa ha a che fare col saper cogliere le occasioni propizie [come vuole la categoria del *kairos*, il “tempo opportuno”]; quella al contrario risplende nel *fallimento*”<sup>92</sup>. La simbolica della “speranza assoluta” non sottende l'assenza del fallimento, ma l'idea che nessun fallimento possa minare la speranza in un esito ultimo assolutamente fausto. Perciò la sconfitta della morte rivendicata da Paolo non viene invalidata dal fatto che gli uomini continuino a morire come prima: ciò che è decisivo è che la morte non rappresenta più simbolicamente l'infrangersi della possibilità umana di sperare.

Il modello del tempo lineare sta sullo sfondo della secolarizzazione ed è ciò che si mantiene all'interno di essa. “La moderna filosofia della storia trae origine dalla fede biblica in un compimento futuro e finisce con la secolarizzazione del suo modello escatologico”<sup>93</sup>: nonostante il carattere non-storico del cristianesimo, che lo stesso Löwith sottolinea, la “coscienza storica” moderna gli è fortemente debitrice, nella misura in cui continua a volgersi al futuro come al luogo delle proprie aspettative fondamentali. “Se noi [...] affermiamo che la coscienza storica moderna deriva dal cristianesimo, intendiamo

---

91 *Ibid.*

92 S. Natoli, 1986, p. 132

93 K. Löwith, 1949, tr. it. p. 22

soltanto dire che l'escatologia del Nuovo Testamento ha aperto una prospettiva verso un compimento futuro, originariamente trascendente e più tardi immanente all'esistenza storica<sup>94</sup>. È perciò *all'interno* della prospettiva della “speranza assoluta” che si articolano le differenze tra cristianesimo e età moderna. Lo scopo originario della salvezza e la fede nella rivelazione che ne sorreggeva l'attesa vengono progressivamente meno, e l'esigenza di senso comincia a rendersi immanente alla storia. Così questa non è più solo il mezzo attraverso cui la speranza assoluta persegue le sue aspirazioni, ma diviene il luogo dove tali aspirazioni dovranno realizzarsi. Mentre Agostino e Tommaso escludevano “di principio un'interpretazione storica delle cose ultime”, poiché la verità cristiana aveva trovato in un’“assoluta singolarità”, l'evento cristologico, il proprio compimento, già per Gioacchino da Fiore la verità “si dispiega in un ordine temporale”<sup>95</sup>; perciò, mentre Agostino si poneva nella prospettiva della fine del mondo, Gioacchino attende una nuova epoca mondana, quella dello Spirito Santo. Questo atteggiamento così in contrasto col rifiuto del mondo che, “come fu compreso da Paolo e da Tertulliano fino a Rousseau, Kierkegaard e Nietzsche”<sup>96</sup>, sarebbe essenziale al cristianesimo, si spiegherebbe col fatto che “dopo un'esistenza storica millenaria, la Chiesa era satura di mondanità”<sup>97</sup>, e che doveva perciò rifondarsi entro il *saeculum*. D'altronde, già i primi cristiani avevano dovuto confrontarsi, loro malgrado, con la storia. Questa “entra nell'orizzonte «non mondano» del Nuovo Testamento [...] allorché le prime generazioni cristiane si videro costrette a «vivere nel mondo senza appartenervi»”<sup>98</sup>. Una filosofia della storia si rendeva necessaria quantomeno per interpretare la loro posizione nel tempo “intermedio” (*interim*) tra il “già” e il “non ancora” dell'evento escatologico. Questa forzosa rivalutazione della mondanità e il corrispondente indebolirsi dell'aspettativa escatologica in favore di prospettive

---

94 *Ivi*, tr. it. p. 225

95 *Ivi*, tr. it. p. 180

96 *Ivi*, tr. it. p. 180n

97 *Ivi*, tr. it. p. 180

98 O. Franceschelli, 1997, p. 86

esclusivamente mondane sanciscono per Löwith la *fatalità* della secolarizzazione del cristianesimo nelle filosofie della storia.

a) *La secolarizzazione del cristianesimo nella filosofia della storia*. “La coscienza storica moderna” si trova “liberata dalla fede cristiana in un evento centrale d'importanza assoluta, ma tiene fermo ai suoi presupposti e alle sue conseguenze, e precisamente alla concezione del passato come preparazione e del futuro come compimento”<sup>99</sup>. La concezione moderna “del «mondo» come «storia»” è dunque “il risultato della nostra alienazione dalla teologia naturale degli antichi e dalla teologia soprannaturale del cristianesimo”<sup>100</sup>, perché conserva l'estraniamento cristiano dalla *physis* pur abbandonando la fede nella rivelazione cristiana. Le radici della “vera e propria «ossessione moderna per la storia»” sono “da ricercarsi da un lato nella rottura operata dal cristianesimo rispetto al mondo classico e dall'altro nel processo di secolarizzazione a cui la modernità ha sottoposto il cristianesimo stesso”<sup>101</sup>. In quest'ultimo passaggio emerge la figura specifica del pensiero moderno, l'idea di *progresso* come orientamento immanente alla storia verso un fine ultimo sempre interno alla storia: “Per quanto il paganesimo antico si distingue dal cristianesimo, essi concordano tuttavia nella profonda venerazione del destino ovvero della provvidenza, nella volontà di sottomissione ad essi. La moderna fede secolare nella progressiva possibilità di dominare il mondo sarebbe apparsa una bestemmia a entrambi. Né il cristianesimo né l'antichità erano profani e progressivi come lo siamo noi oggi. Se il pensiero storico biblico e quello greco hanno un punto di contatto, esso consiste nella loro immunità dalle illusioni del progresso”<sup>102</sup>.

Le filosofie della storia dell'età moderna hanno però dovuto imparare dal

---

99 K. Löwith, 1949, tr. it. p. 212

100 *Ivi*, tr. it. p. 220

101 O. Franceschelli. 1997, p. 81

102 K. Löwith, 1949, tr. it. pp. 227-228

cristianesimo a interpretare sistematicamente “la storia universale alla luce di un principio per cui gli eventi storici e le loro conseguenze vengono[on] posti in connessione e riferiti a un significato ultimo”<sup>103</sup>, ma mondanizzano la speranza cristiana nella salvezza nell’“attesa indeterminata di un mondo migliore” e ripongono la fede non più nella provvidenza divina ma nella “capacità umana di provvedere alla propria felicità terrena”<sup>104</sup>. Non si tratta tuttavia di un autentico superamento del cristianesimo, ma dell'unica via per cui il suo schema temporale sopravvive al perdurare del mondo e alla necessità di giustificarsi entro di esso. La secolarizzazione è infatti secondo Löwith un processo fatale in cui né il cristianesimo né la modernità riescono a conseguire i propri scopi: l'uno vede fallire la sua promessa di salvezza quanto il suo tentativo di “cristianizzare” il mondo; l'altra si condanna alla frustrazione tentando di secolarizzare e di trasportare in un terreno “razionale” “una visione della storia valida soltanto nella prospettiva dell'attesa e della speranza”<sup>105</sup> religiose. La secolarizzazione del cristianesimo nella filosofia della storia, nel suo tentativo di sintetizzare classicità e cristianesimo, traduce “il Regno di Dio nelle cose del mondo”, secolarizzando “la speranza escatologica nella fede nel progresso, nell'attesa fiduciosa di un dominio della natura attraverso la scienza, negli slanci verso un «mondo migliore» o addirittura verso l'avvento di un uomo nuovo”<sup>106</sup>. Ma questo tentativo ha un esito paradossale, testimoniando a un tempo il “successo mondano” del cristianesimo e la sua incapacità di convertire a sé “il mondo in quanto tale”<sup>107</sup>: col corollario che il successo mondano del cristianesimo corrisponde, paradossalmente, alla negazione del cristianesimo stesso. Costretto nel mondo che originariamente rifiutava, questo si trova a dover elaborare una teologia e una filosofia della storia che però risulta essere “una costruzione artificiosa”. Infatti “con l'apparizione di Gesù Cristo non comincia [...] una nuova epoca

---

103 *Ivi*, tr. it. p. 21

104 *Ivi*, tr. it. pp. 132-133

105 P. Rossi, 1963, p. XVII

106 O. Franceschelli, 1997, p. 96

107 K. Löwith, 1949, tr. it. p. 230

della storia del mondo, che si può chiamare «cristiana», bensì il principio della fine della storia. Il tempo dopo Cristo è cristiano solo in quanto è l'ultima età. E poiché il regno di Dio non si realizza in un processo evolutivo, anche la storia escatologica della salvezza non può dare alla storia del mondo alcun significato progressivo: questa è compiuta, avendo raggiunto il suo termine<sup>108</sup>. La “comprensione teologica della storia dell'umanità non può essere tradotta in termini di storia secolare, né può essere elaborata filosoficamente. Le istituzioni e i rivolgimenti della storia secolare sono effimeri dinanzi alla realtà ultima della speranza e dell'attesa cristiana. Nessun progresso terreno può mai approssimarsi al fine cristiano, poiché esso è la redenzione dal peccato e dalla morte, ai quali la storia del mondo rimane soggetta<sup>109</sup>”.

Dunque “nella misura in cui è realmente cristiana” una filosofia cristiana della storia “non è una filosofia, ma una comprensione dell'agire e del patire storico del segno della Croce – senza alcun riferimento essenziale a popoli determinati e ad individui storici; nella misura in cui è una filosofia, essa non è cristiana<sup>110</sup>”. Questi passi di *Significato e fine della storia* sembrano riecheggiare le tesi di F. Overbeck, che in polemica con la teologia liberale affermava l'incompatibilità assoluta tra pensiero storico e cristianesimo, in quanto questo aveva il suo nucleo nel rifiuto del mondo e del suo corso. Ogni genuina istituzione cristiana si fondava sulla svalutazione del mondo perituro: Overbeck definisce così “comunità escatologica<sup>111</sup>” la comunità monastica, in quanto fonda le sue pratiche e i rapporti tra i suoi membri al di là di ogni criterio mondano. Sottolineando la tensione escatologica come vera essenza del cristianesimo, anche nei suoi scritti Overbeck rileva la contraddizione rappresentata dalla “filosofia cristiana” e in generale qualsiasi figura riconducibile all'ideale di un “mondo cristianizzato”. Tra mondo e cristianesimo può

---

108 *Ivi*, tr. it. p. 224

109 *Ivi*, tr. it. pp. 216-217

110 *Ibid.*

111 F. Overbeck, 1873, tr. it. p. 34

esservi solo opposizione irriducibile: se così non è, allora nella contesa non è coinvolto il cristianesimo autentico<sup>112</sup>.

Per Overbeck come per Löwith, nel momento in cui non tiene fermo il riferimento privilegiato se non esclusivo all'*eschaton* e all'al di là il cristianesimo non ha alternative alla propria secolarizzazione: in questa prospettiva la filosofia della storia è il residuo del fallimentare tentativo cristiano di convertire il mondo, per cui viene mantenuto l'orientamento al futuro delle aspettative umane ma cade il fine religioso che l'aveva promosso. Löwith tiene a sottolineare che ciò “non equivale ad una determinazione causale”, ma si deve alla “discrepanza tra i risultati storici remoti e il senso delle intenzioni originarie” per cui “nella storia [...] si realizza sempre qualcosa di più o di meno, o comunque di diverso dalle intenzioni dei promotori di un movimento”<sup>113</sup>. Nel caso del cristianesimo questa legge generale vale tanto di più in quanto già solo il fatto che si ponga “come un *nuovo* Testamento, che si sostituisce ad un *vecchio* compiendone le promesse, invita necessariamente ad ulteriori progressi e innovazioni, siano essi religiosi irreligiosi o antireligiosi. Da ciò è possibile la derivazione dell'irreligione secolare del progresso dal suo modello teologico”<sup>114</sup>.

---

112 Il problema dell'alterità radicale tra il mondo e la tensione escatologica cristiana è poi stato al centro anche della riflessione della teologia dialettica, in particolare con K. Barth. Si tratta tuttavia di un punto controverso, perché, come vedremo nei capitoli successivi, si può attribuire all'essenza del cristianesimo *anche* il coinvolgimento nel mondo: nell'incarnazione di Dio e nell'idea di provvidenza può essere scorta una forma di “riconoscimento” del mondo, e il principio giovanneo dello spirito dischiude una prospettiva in cui il “rifiuto del mondo” risulta già fortemente relativizzato. Overbeck, Löwith e lo stesso Barth tendono invece a privilegiare l'escatologia apocalittica con il rifiuto del mondo che le si accompagna, facendo della provvidenza una sorta di sua “funzione”. In questo modo però il cristianesimo si risolve esclusivamente nell'escatologia, in un mero ribaltamento delle concezioni tipiche della teologia liberale, viceversa sbilanciate sul lato della provvidenza storica di Dio. Il vero nodo problematico del cristianesimo è invece, come ha più volte ribadito S. Quinzio, l'equilibrio tra “teologia dell'Incarnazione” e “teologia della Croce” (S. Quinzio, 1978, pp. 91-101).

113 K. Löwith, 1949, tr. it. p. 242

114 *Ivi*, tr. it. p. 241

b) *La contraddizione interna alle filosofie della storia*. Nel mondo moderno, dunque, “tutto è più o meno cristiano e insieme non cristiano: cristiano se commisurato al paganesimo classico, non-cristiano se commisurato al cristianesimo primitivo”<sup>115</sup>. Per Löwith questo carattere della secolarizzazione giustifica la critica radicale della modernità. Non si tratta tuttavia di stigmatizzarla solo in quanto mantiene dei debiti col cristianesimo: per ritenere questi debiti un dato negativo in se stesso, occorrerebbe già avere investito il cristianesimo di una connotazione assiologica negativa. Ciò che Löwith vede deflagrare nella secolarizzazione è la sproporzione tra le esigenze che la filosofia della storia ha ereditato dal cristianesimo e lo scenario entro il quale tali esigenze dovrebbero essere soddisfatte: “la pretesa costitutiva della filosofia della storia, di determinare il significato del processo storico mediante l'indicazione del suo fine, e di interpretare alla luce di esso i singoli eventi, appare irrealizzabile non appena venga commisurata agli strumenti di cui può servirsi. Finché è fondata sulla fede, la prospettiva di un futuro escatologico rimane – come deve rimanere – oggetto di attesa e di speranza, quando si pretende invece di fondarla scientificamente, ne risulta un sapere fittizio, privo della possibilità di comprovare le proprie asserzioni”<sup>116</sup>. Che “il fondamento teologico continui ad operare anche quando la filosofia della storia ha creduto di svincolarsi dai presupposti della visione biblica”<sup>117</sup> è il nucleo contraddittorio della secolarizzazione, da cui la modernità “deriva il suo carattere paradossale di essere «cristiana nella sua origine e anticristiana nel suo risultato»”<sup>118</sup>.

Alla base della diagnosi di questa contraddizione è l'opposizione irriducibile,

---

115 *Ivi*, p. 229

116 P. Rossi, 1963, p. XII

117 *Ivi*, p. XIII

118 *Ibid.*

ampiamente tematizzata da Löwith, tra ragione e fede, le quali, come “skepsi filosofica” e “fede cristiana” “differiscono dal comune dubbio e dal credulo tener per vero”. La fede “quale è in Giobbe e Paolo, in Agostino, Lutero, Pascal e Kierkegaard, è una fiducia incondizionata che si conquista a fatica e si perde con facilità”; la skepsi “non è mania di dubbio” ma uno “spiare, guardare da vicino, cercare, ricercare” che “cerca però non [...] il dubbio, ma la verità”<sup>119</sup>. Orbene, l'esperienza cristiana della storia come storia sacra e quindi come linearità temporale volta a uno scopo e alla rivelazione di un senso ultimo è dischiusa esclusivamente dalla fede. Il semplice inanellarsi della catena della storia è incapace di esprimere alcun senso, e il fine cristiano resta in ogni caso incommensurabile al progresso terreno. La fede pensa invece le cose ultime non come gli “eventi cronologicamente più tardi in una serie continua di accadimenti secolari”, ma come eventi escatologici che possono sorreggere una speranza “mai [...] invalidata dai cosiddetti «fatti»”<sup>120</sup>. Ma proprio per questo fondarsi sulla fede il messaggio cristiano “apparve in tutti i tempi estremamente incredibile al senso comune”<sup>121</sup>, e la sua concezione della storia come storia della salvezza uno *skandalon* per la “ragione naturale”. Löwith si mostra così avverso a quegli interpreti che, come R. Bultmann, intendono l'avvenimento escatologico come “un mito, inessenziale per la «nostra» interpretazione esistenziale [...] del messaggio del nuovo testamento”<sup>122</sup>. Il cristianesimo deve avere nell'escatologia il fulcro della propria fede; viceversa, riducendola a un “simbolo” (Dodd), essa non sarebbe in grado di sorreggere l'edificio della storia sacra.

L'erosione dell'originaria prospettiva escatologica nella secolarizzazione toglie alla concezione moderna della storia proprio il sostegno della fede. La disamina che Löwith conduce delle diverse filosofie della storia registra una progressiva mondanizzazione della

---

119K. Löwith, 1958, tr. it. pp. 32-34

120 *id.*, 1949, tr. it. p. 235

121 *Ibid.*

122 *Ivi*, tr. it. p. 234

“ragione” della storia: il ruolo della prospettiva teologica extrastorica si fa, da Paolo e Agostino fino a Hegel, sempre minore. Esse mantengono il modello teologico della linearità temporale, ma nell’“impossibilità” per la coscienza moderna “di elaborare un sistema progressivo della storia profana sulla base della fede”, tentano di “tracciare un piano significativo della storia mediante la *ragione*”<sup>123</sup>. Questo tentativo culmina nell’idea hegeliana “che una ragione divina agisca nel processo storico”, il che “secolarizza la fede cristiana in un futuro regno di Dio”<sup>124</sup>. Ma “solo presupponendo la verità della rivelazione cristiana Hegel poteva costruire il sistema della storia fino alla rivoluzione francese”<sup>125</sup>: è cioè ancora sulla base della rivelazione e della fede che la coscienza moderna pensa di poter enucleare il senso del divenire storico secondo ragione. L’atteggiamento storicistico che sottende finisce così col guardare contraddittoriamente la storia con due occhi diversi, quello della fede e quello della ragione.

Anche i tentativi posthegeliani di emancipare la filosofia della storia dalle ipoteche teologiche falliscono, perché non colgono questa contraddizione di fondo. Anzi, limitandosi a restringere sempre più lo sguardo sul mero divenire storico ma conservando il “futurismo” escatologico, essi non fanno che aggravare questa contraddizione<sup>126</sup>. In realtà, già Hegel aveva di fatto mondanizzato il paradigma teologico: la “realizzazione dello Spirito assoluto” da parte della filosofia compie e risolve lo spirito del cristianesimo esplicando il regno di Dio in terra. “E poiché Hegel trasferiva nel processo storico in quanto tale l’attesa cristiana di un compimento ultimo, poteva intendere già la storia in quanto tale come il giudizio universale. «La storia universale è il tribunale universale»”. A questo punto, la filosofia hegeliana della storia si rivela “tanto religiosa quanto Hegel si

---

123 *Ivi*, tr. it. p. 225

124 *id.*, 1960, tr. it. p. 225

125 *Ibid.*

126 La pretesa di istituire una teleologia storica su base razionale, che Löwith stigmatizza come “illusione moderna del progresso” (*Ivi*, tr. it. p. 226), sembra configurarsi in maniera analoga ad una nevrosi, intesa secondo il modello freudiano. La modernità si trova infatti a dover soddisfare un’esigenza, la rivelazione del senso ultimo della storia, dovendo rinunciare all’oggetto più idoneo a questo scopo, la fede, e rivolgendosi alla ragione come a un oggetto sostitutivo, un *Ersatz*, accettabile per la coscienza ma inefficace per lo scopo a cui deve provvedere.

rivela ateo nel capovolgerla, ossia nel tradurla esclusivamente nei termini della storia univiale, la quale trova in se stessa la propria giustificazione”<sup>127</sup>. La filosofia hegeliana della storia acquistò così risonanza non in quanto riferibile all'orizzonte cristiano, ma “in quanto ridotta al pensiero storico in quanto tale”, col che venne meno anche l'idea di una qualsiasi forma di “validità sovrastorica” della filosofia: “l'osservazione occasionale di Hegel che nessuna filosofia può giungere al di là del proprio tempo, presso i suoi discepoli si irrigidì nel dogma che ogni filosofia, e in sostanza lo spirito, non siano altro che l'espressione, sul piano del pensiero, di determinate condizioni delle rispettive epoche, e da questa posizione è sufficiente un solo passo per giungere alla dottrina marxistica delle ideologie e alla dottrina di Dilthey della filosofia in quanto visione sempre tipica di una determinata epoca”<sup>128</sup>.

Da questo esito è infatti Marx a trarre le conseguenze più decisive, facendo di “un'idea determinata di storia e della fede in essa”<sup>129</sup> l'intelaiatura della propria dottrina. La storia è “l'unica scienza”, perché è “la rivelazione onnicomprensiva della realtà umana”<sup>130</sup>, in cui nulla ha a che fare la fede in una rivelazione storica di Dio. Il rifiuto delle ipoteche teologiche sulla storia tuttavia non sgrava il marxismo della sua origine cristiana: esso umanizza se mai in maniera definitiva il modello antro-po-teo-logico della tradizione biblica, facendo dell'uomo colui che “produce il suo mondo e quindi anche se stesso con l'attività del lavoro che tutto trasforma”<sup>131</sup>. Questo caposaldo della filosofia di Marx, l'idea del lavoro come base della realtà in quanto “ricambio organico” tra l'uomo e la natura, viene dalla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, ma è al fondo una secolarizzazione del creazionismo biblico. Facendo dell'uomo il soggetto del lavoro, e perciò l'artefice unico della realtà, si svaluta la natura altrettanto che nel pensiero cristiano. L'antropocentrismo

---

127 K. Löwith, 1960, p. 227

128 *Ivi*, p. 228

129 *Ibid.*

130 *Ivi*, p. 229

131 *Ibid.*

che resta alla base della dottrina di Marx determina che “il «materiale» del materialismo storico” non sia “la natura, bensì l'appropriazione di essa da parte dell'uomo”<sup>132</sup>. Nel momento in cui la storia diventa l'orizzonte ultimo, il ruolo protagonista assegnato all'uomo non può venire insidiato da nulla: nessuna *natura rerum* né *natura deorum* può rappresentare per il pensiero storico una consistente alterità rispetto all'uomo e alla sua attività.

Il “dogma dell'esistenza storica”, che fa della storia “il nuovo *a priori*” è d'altronde condiviso anche dai non marxisti, nella misura in cui intendono “lasciarsi alle spalle l'osservazione disinteressata del «mondo naturale» e della stessa «natura umana sempre uguale» per muoversi esclusivamente «nell'orizzonte della *storia* universale e di una essenza dell'uomo storicamente in trasformazione»<sup>133</sup>. Ciò che Löwith stigmatizza in questo presupposto condiviso dalle filosofie della storia e dell'*Eksistenz* non meno che dal positivismo e dal pragmatismo è che il relativismo storicistico in cui si fonda sottenda una smisurata sopravvalutazione del tempo storico. Il sempre maggiore affidamento alla storia infatti non solo tende a rimuovere la natura come orizzonte metastorico, secondo il modello greco che Löwith rimpiange, ma conduce la stessa coscienza storica in un vicolo cieco: considerata come mera storia, infatti, essa non può ospitare risposte per l'esigenza di senso su cui si era originariamente fondata<sup>134</sup>.

---

132 *Ivi*, p. 230

133 O. Franceschelli, 1997, p. 97

134 Secondo S. Quinzio, questo esito non si deve all'“esproprio” che la modernità avrebbe fatto delle strutture storiche del cristianesimo attraverso la secolarizzazione, ma discende dall'istituzione di quell'*ordo christianus* medievale che è “una vera scimmia del regno di Dio in quanto ne usurpa il ruolo” (S. Quinzio, 1978, p. 125). L'uomo moderno sarebbe infatti “disperatamente alienato perché, perduta la speranza nel miracolo di Dio, è condannato alla fatica di Sisifo di costruire nella storia il regno che sa mondanamente impossibile” (*Ivi*, p. 126).

c) *Lo storicismo e il vicolo cieco della filosofia della storia*. “Il presupposto assolutamente dogmatico del pensiero odierno”, scrive Löwith, è proprio “lo storicismo, la fede nell'assoluta rilevanza di ciò che è più relativo: la storia”<sup>135</sup>. Né la cosmologia greca né la teologia cristiana avevano assolutizzato in questo modo la storia, perché “avevano un orizzonte metastorico e un criterio per la retta comprensione del mutamento storico”<sup>136</sup>, cosmologico o teologico, ma in ogni caso ulteriore rispetto alla storia stessa. Lo storicismo assumerebbe per Löwith l'aristotelico “regno dell'accidentale” come qualcosa di “significativo di per sé”, dimenticando che “il problema della storia non può essere risolto sul suo stesso piano. Gli avvenimenti storici in quanto tali non contengono il minimo riferimento a un senso ultimo e comprensivo. La storia non ha un risultato ultimo”<sup>137</sup>. Il pensiero moderno intende invece tenere insieme due istanze incompatibili, quella della storicità come dimensione ultima e autonoma e quella del senso della storia, il quale non può mai essere una produzione infrastorica. Questa contraddizione, su cui si impernia la critica di Löwith alla filosofia della storia, deflagra con lo storicismo filosofico, che pretende di rinvenire nella più stretta immanenza dei fatti storici, senza postulare un esito ultimo determinato, una significativa prospettiva di senso. L'apparente prudenza e umiltà di questo atteggiamento conduce in realtà a “un rifugio senza via d'uscita”<sup>138</sup>. Lo storicismo, “ultima religione dei colti” (Croce), costituisce “il surrogato della fede più a buon mercato”, poiché credere che ogni avvenimento storico “debba avere un senso e uno scopo”<sup>139</sup>, senza peraltro determinare una meta ultima, è la cosa più agevole. Lo storicismo si pone rispetto alla teleologia in un modo analogo a quello che,

---

135 K. Löwith, 1960, tr. it. p. 233

136 *Ivi*, tr. it. 212

137 *id.*, 1949, tr. it. p. 219

138 *id.*, 1960, tr. it. p. 212

139 *id.*, 1962, tr. it. p. 376

nella *Fenomenologia* hegeliana, la coscienza credente assume nei confronti di Dio dopo la razionalizzazione illuministica: non avendo più il coraggio di determinare il contenuto della sua fede, essa si rivolge a un “vuoto al di là”, ritenendo di garantire e giustificare attraverso la vaghezza il proprio atteggiamento fideistico.

A riprova dell'incapacità dello storicismo nel dedurre dalla storia un qualsiasi senso, Löwith ne sottolinea il pericoloso corollario relativistico. Se tutto diventa solo “tempo e movimento, storia e processo”, “se la storia diventa così l'«ultima istanza», allora anche la «distinzione» tra il vero e il falso viene inevitabilmente smarrita”<sup>140</sup>. Lo storicismo abdica alla questione della verità, non solo di quella “eterna della metafisica e della teologia, ma anche di quella non meno meta-storica della realtà naturale del mondo e dell'uomo”<sup>141</sup>, e certifica così l'alienazione della coscienza moderna tanto dal paradigma cosmologico greco quanto da quello teologico del cristianesimo. La modernità ha infatti abbandonato la fede nella rivelazione del cristianesimo, ma non ha saputo recuperare a sé la *physis* come orizzonte normativo e significativo<sup>142</sup>. Non sapendo scorgere nella natura la stabilità di ciò che è “così-e-non-altrimenti” e non essendo più in grado di postulare fideisticamente una teleologia escatologica, lo storicismo non dispone degli spazi perché possa anche solo costituirsi la questione della verità. Da un lato esso “sottolinea eccessivamente l'unicità e l'individualità storiche di ogni fenomeno e dall'altro lato livella tutte le differenze sull'unico piano della storicità”; così “misconosce la possibilità che una determinata costellazione storica avrebbe potuto essere incomparabilmente più favorevole di qualsiasi altra, anche posteriore, alla scoperta della verità”<sup>143</sup>.

In una certa misura, l'intera polemica rivolta da Löwith contro le filosofie della storia è incardinata sulla sua avversione allo storicismo, che intende come “l'ultimo

---

140 O. Franceschelli, 1997, p. 98

141 *Ibid.*

142 Anche H. Arendt ha rilevato come l'uscita dal paradigma teologico non abbia significato un “ritorno alla terra”, quanto piuttosto all'*interiorità* intesa come luogo ultimo dell'autenticità.

143 K. Löwith, 1960, tr. it. p. 205

risultato del processo di secolarizzazione della visione biblica [...]: esso sorge quando cade l'inquadramento della storia nel quadro del cosmo fisico (compiuto dalla filosofia antica) oppure in ordine al mondo su base teologica (compiuto dalla speculazione cristiana). Esso è il *residuo* della dissoluzione della filosofia della storia”<sup>144</sup>. Diagnosticata la “crisi dello sforzo compiuto dal pensiero moderno per approdare ad un'interpretazione sistematica della storia sulla base di un principio unitario”, Löwith vuole “porre in luce l'insostenibilità dello storicismo contemporaneo”<sup>145</sup>. Tuttavia, come sottolinea P. Rossi, il punto più problematico della sua argomentazione è proprio il coinvolgimento dello “storicismo contemporaneo nella stessa condanna pronunciata nei confronti della filosofia della storia”<sup>146</sup>. L'idea che lo storicismo rappresenti essenzialmente un’“alienazione della teologia naturale degli antichi e dalla teologia soprannaturale del cristianesimo” e che sia perciò “estranea alla saggezza e alla fede” porta Löwith a ridurlo a “relativismo storico”, in quanto tale “incapace di salvarsi da sé”<sup>147</sup>. Si tratta però di una rappresentazione contestabile, “così come lo è il rapporto di derivazione che egli istituisce tra storicismo e filosofia della storia”<sup>148</sup>. Autori come Dilthey e Weber non intendono dare fondo al mondo interpretandolo “come storia”, ma elaborare delle efficaci categorie interpretative per il mondo storico, in ordine alla sua comprensione. “Il rapporto tra esistenza umana e situazione, su cui il movimento storicistico ha fatto leva, non esprime una riduzione relativistica dell'uomo al processo storico, ma esprime invece un semplice canone metodologico, secondo il quale ogni manifestazione del mondo umano deve essere interpretata in base alla relazione con le condizioni della sua genesi e del suo sviluppo storico”<sup>149</sup>. Il presupposto della continuità della storia non è perciò un’“ultima fede”, il residuo della continua erosione della filosofia della storia da Agostino a Burckhardt, ma

---

144 P. Rossi, 1963, p. XI

145 *Ibid.*

146 *Ivi*, p. 13

147 *Ivi*, p. 14

148 *Ibid.*

149 *Ibid.*

“un presupposto di ordine metodologico e nulla più”<sup>150</sup>.

### **Postilla. Nostalgia ontologica e ritorno alla natura**

Alle spalle della critica mossa da Löwith ai presupposti e agli orientamenti della filosofia della storia è l'idea di un ritorno alla centralità del cosmo, della *physis*, secondo il modello classico. Ciò non comporterebbe, tuttavia, la regressione a un'esperienza del mondo lontana e sorpassata, ma consentirebbe al contrario di conquistare un approccio alla realtà più coerente e giustificabile di qualsiasi filosofia della storia. Löwith sostiene infatti che la temporalità circolare sia l'unico modello adatto a sostenere l'idea della *continuità* della storia, la quale “solo presupponendo un movimento che non ha né principio né fine [...] è realmente dimostrabile”<sup>151</sup>. Il modello ciclico riuscirebbe così a salvare la storia come vicenda continua dell'uomo senza svalutare la realtà sempiterna del mondo-*physis*. Verrebbe così superato il “nichilismo cosmologico” moderno, che non riconosce un *logos* alla natura, e si recupererebbe l'appartenenza dell'uomo all'ordine naturale dal quale il cristianesimo l'aveva alienato, e al quale la modernità non ha saputo restituirlo.

Il riferimento obbligato di Löwith in questa proposta è Nietzsche, alla cui teoria dell'“eterno ritorno” è dedicata un'appendice di *Significato e fine della storia*<sup>152</sup>. L'*ewiges Wiederkehr* era il “primo – e tuttora valido – tentativo di fuoriuscire da una modernità «senza mondo», tornando ad assumere la visione cosmologica propria degli antichi greci. Nietzsche aveva però il difetto [...] di compiere questo ritorno in maniera dialettica, ossia come preludio a una filosofia *del futuro*”, come “una sorta di inquieto progetto e di

---

150 *Ibid.*

151 K. Löwith, 1949, tr. it. p. 236

152 *Ivi*, tr. it. pp. 243-255

intenzionale postulato”<sup>153</sup>. La sua formulazione della temporalità ciclica restava cioè all'interno della tensione della volontà di potenza, in cui antropocentrismo, primato della volontà e orientamento al futuro costituivano altrettanti ostacoli a un genuino recupero dell'*amor fati* che pure Nietzsche auspicava. Löwith ritiene che questo obiettivo possa essere perseguito solo attraverso la restaurazione del “cosmo” inteso come totalità senza inizio e senza fine, come intrascendibile *natura naturans*. Si tratta così di reimpostare il rapporto col mondo, che non deve essere luogo di “esilio” né creazione provvidenzialmente disposta per l'uomo: “né mondo *per* l'uomo, né uomo *senza posto* nel mondo, bensì uomo *nel* mondo”<sup>154</sup>. Occorre tornare a cogliere i caratteri di “originarietà ed evidenza” della terra, e indagare filosoficamente non “*perché* c'è il mondo, ma il mondo *che c'è*”<sup>155</sup>. Col mondo della natura fisica sarebbe recuperato quel “fondamento” sulla cui disgregazione lo storicismo ha disegnato il suo fallimentare percorso, perché si darebbe un orizzonte metastorico cui commisurare le dinamiche infrastoriche.

Dei caratteri classici della cosmologia resterebbe escluso solo quello della divinità: Löwith ritiene del resto che la matematizzazione del cosmo non sia necessariamente in contrasto con il tornare a pensarlo come *physis* - sebbene, rifacendosi alcune affermazioni di W. Heisenberg, egli sia consapevole che “la fisica moderna rinuncia a conoscere la natura nella sua naturalità”, e incontra “non la natura in quanto tale, bensì solo la nostra relazione scientifica con essa e quindi noi stessi”<sup>156</sup>. In questo modo, però, Löwith cade nel naturalismo ingenuo per cui il mondo sarebbe fondamentalmente lo stesso per i Greci e per noi, misconoscendo il ruolo che la “seconda natura” dell'uomo ha nella mediazione con la *physis*: mediazione che potrà realizzarsi in termini estremamente variabili, ma che resterà sempre mediazione. Questa ingenuità è tanto più sorprendente in Löwith in

---

153 J. Habermas, 1981b, tr. it. p. 152

154 O. Franceschelli, 1997, p. 198

155 *Ivi*, p. 193

156 Cit. in O. Franceschelli, 1997, p. 170

quanto, come sottolinea Habermas, egli aveva ben presenti non solo le tesi hegeliane e marxiane circa il rapporto di costante mediazione (materiale quanto concettuale) tra l'uomo e la natura, ma anche i più recenti raggiungimenti dell'antropologia filosofica, che con M. Scheler, H. Plessner e A. Gehlen metteva in guardia dall'intendere la "natura" come un sostrato sostanziale e normativo. Il rapporto con la natura tipico della greicità che Löwith ritiene sovrastoricamente più "autentico" di ogni altro non è affatto più immediato di quello realizzato dalla coscienza moderna, ma si costituisce se mai sulla base di una diversa simbolica e perciò di una mediazione di altro genere. Non si tratta, ora, di appiattare Löwith sulle posizioni di un naturalismo ingenuo o di una nostalgia arcaicizzante del pensiero pre-cristiano, perché egli ha comunque sviluppato "un'analisi del nichilismo e della tarda modernità" che costituisce "una sobria risposta ai miti irrazionalistici o ultra-razionalistici che si sono contesi lo spazio lasciato vuoto dalla crisi dell'idea di progresso storico"<sup>157</sup>; ma non si può nemmeno evitare di problematizzare il concetto di "natura" su cui la sua riflessione si impernia.

Il tendenziale naturalismo di Löwith, nel momento è infatti il più grande ostacolo ai suoi stessi propositi di ripristinare il modello greco. Nel pensare che l'immagine della natura dispiegata dalla scienza fisica contemporanea possa consentire tale recupero, Löwith sembra non accorgersi di come l'"autonomia" che il mondo fisico ha nei due scenari abbia presupposti e implicazioni affatto incommensurabili. Non basta che si possa pensare la natura al di fuori di un paradigma teologico o finalistico per credere che se ne sia riguadagnata l'autonomia e la normatività. La prospettiva che orientava l'idea di *physis* presso i Greci era radicalmente diversa da quella che fonda l'atteggiamento scientifico verso la natura. La scienza fisica – e questo ci sembra il punto decisivo – non dispiega un'immagine del mondo che ambisca ad avere carattere normativo, mentre la *physis* era posta come l'ordine macrocosmico cui le dimensioni microcosmiche dell'uomo e della

---

157 A. Dal Lago, 1987, p. 2

comunità avrebbero dovuto adeguarsi per conformarsi alla giustizia (*dike*). Un simile modello è impossibile a costituirsi a partire dal metodo scientifico, perché se pure esso intende la natura come un sistema autonomo sottratto ad ogni creazionismo e finalismo, non assume nessuna rappresentazione del mondo naturale come definitiva. La scienza moderna intende infatti avere nel *metodo* che presiede al suo procedere l'orizzonte dell'incontrovertibile, non nei risultati che ne vengono prodotti: questi sono sempre suscettibili di verifica e sostituzione. Per questa ragione, la scienza moderna non può porre qualcosa di analogo alla *physis* dei Greci, perché sarebbe contraddittorio rispetto al suo metodo assumere una determinata immagine della natura come definitiva e considerarla eterna e imperitura. Se le cose stanno così, dai presupposti della scienza non può essere derivata alcuna concezione della natura che possa aspirare ad avere alcun *logos* e un carattere normativo. Non considerando le implicazioni che l'accezione moderna di natura avrebbe una volta collocata nella posizione normativa della *physis*, Löwith vedrebbe ricadere il suo proposito in un piatto biologismo; e di fatto, il suo recupero dell'atteggiamento greco si risolve in una sorta di filosofia romantica della natura, quale si potrebbe trovare in Herder o in Goethe.

L'idea ingenua che l'autonomia accordata alla natura dalla scienza moderna possa essere paragonabile a quella ch'essa aveva nel mondo greco, infine, testimonia anche di come per Löwith il cristianesimo sia stato il transitorio oscuramento di una verità evidente della natura: ma si tratta, ancora, di una prospettiva discutibile. Anzitutto, come notava H. Arendt in un passo che abbiamo già richiamato, è difficile assumere che l'emancipazione dai vincoli religiosi abbia restituito l'uomo alla terra: se mai, lo ha indirizzato maggiormente verso la sua interiorità come sede di quel che può ritenersi più autentico. Già questo basterebbe a smontare l'idea di qualsiasi "recupero" dell'esperienza greca del mondo sulla base della secolarizzazione compiuta. Soprattutto, però, non è

affatto detto che sia il cristianesimo la causa originaria della destituzione della *physis* a “mondo” creato o comunque limitato nei termini del “nichilismo cosmologico” moderno. Nella prospettiva di M. Heidegger, ad esempio, il depotenziamento della *physis* comincerebbe già almeno con Platone, dal suo porre la natura sotto il giogo dell'idea, che le resta estrinseca ma ne determina la forma essenziale.

Un'ulteriore criticità sollevata dal “ritorno alla natura” propugnato da Löwith è che l'istanza del ritorno a un cosmo senza storia si pone come l'esito di una vicenda storica. Sebbene egli vesta i panni del filosofo stoico che tiene in poca considerazione l'instabile panorama delle vicende storiche, la giustificazione che fornisce del superamento dell'“esistenza storica” intende a sua volta fondarsi storicamente. Sarebbe infatti il fallimento dello storicismo in senso lato, dopo la consumazione e la perdita di credibilità dell'idealismo hegeliano, delle filosofie della storia marxiste e positivistiche e dell'approccio storicistico a imporre il recupero della cosmologia come unica strada praticabile per dare conto della continuità del tempo.

Al fondo resta un caratteristico “bisogno di ontologia”, non dissimile da quello che muove anche Heidegger nella tematizzazione della “dimenticanza dell'essere” (*Seinsvergessenheit*): di fronte allo sfaldarsi delle filosofie onnicomprensive della storia Löwith diagnostica le loro mancanze ma non rinuncia di par suo all'esigenza di un “fondamento” in senso forte, la cui base sarà nella natura che per duemila anni è stata negletta da questo ruolo. Riconoscere l'immanenza del *logos* alla *physis* è insomma per Löwith l'unica terapia possibile del nichilismo.





## II. Blumenberg: le obiezioni al “teorema della secolarizzazione” e la legittimità dell'età moderna

*Hans Blumenberg sottopone le tesi di Löwith a una critica serrata, e contesta al contempo la validità storica e l'efficacia ermeneutica del concetto di “secolarizzazione”. Non è infatti chiaro se esso designi una retrocessione delle ipoteche religiose sul mondo, oppure se rappresenti una riproposizione in forma mondanizzata di contenuti religiosi. Quest'ultima accezione, cui sono riconducibili le tesi di Löwith, è viziata secondo Blumenberg da un patente sostanzialismo storico, per cui la modernità avrebbe “espropriato” il cristianesimo di elementi che resterebbero di diritto religiosi: una rappresentazione che sottende l'intento di una delegittimazione della modernità, la quale ne esce ridotta a un cascame del cristianesimo. Nell'intento di riaffermare la legittimità dell'età moderna e l'originalità dei suoi contenuti, Blumenberg propone allora un modello ermeneutico alternativo, in cui la modernità si sostituisce al cristianesimo non già usurpandone i contenuti, ma ereditandone le questioni lasciate insolute, rispetto alle quali è chiamata a elaborare nuove risposte.*

L'ampia risonanza guadagnata dalle tesi di Löwith dopo la pubblicazione di *Significato e fine della storia* ha sancito lo stabilizzarsi del concetto di secolarizzazione come una delle categorie fondamentali dell'autocomprensione della modernità. Lo spettro della sua applicazione si è ampliato dal panorama tutto sommato circoscritto della filosofia

della storia verso quasi ogni ambito della cultura, al punto da diventare quasi un luogo comune del discorso corrente: in ogni istituzione, costume, ideologia e visione del mondo sembra possibile scorgere, sulla base della semplice analogia, la secolarizzazione di un precedente religioso. La categoria diventa così uno degli strumenti privilegiati di quella che Kant chiamava “pigri zia del pensiero”, perch  si pu  applicarla ad ogni oggetto senza chiedersi che cosa propriamente significhi e comporti leggere il processo storico sotto il segno della secolarizzazione. Il fatto stesso di servirsene indiscriminatamente le impedisce di esprimere alcun senso, perch  se ogni cosa   frutto di una secolarizzazione la secolarizzazione non comporta pi  nulla di specifico, diventa una categoria vuota. Gli stessi presupposti antimoderni che l'avevano promossa finiscono con l'essere messi in ombra dalla sua applicazione meccanica; ma se l'uso corrente della secolarizzazione come spiegazione storica appare ormai slegato da una critica esplicita della modernit , il suo statuto concettuale mantiene l'originario carattere delegittimante rispetto al moderno.

È proprio in polemica con la vaga onnicomprensivit  secondo cui viene impiegata la categoria di secolarizzazione e con questo implicito giudizio di valore negativo che Hans Blumenberg rivendica, come vuole il titolo del suo libro del 1966, *La legittimit  dell'et  moderna*. La critica della secolarizzazione che qui viene svolta si inserisce nel quadro di una revisione radicale del rapporto che intercorre tra cristianesimo e modernit  e delle categorie che lo tematizzano. Si tratta, per Blumenberg, di illustrare la continuit  del processo storico perch  delegittimare fatalmente il presente solo in quanto segue al passato. La tesi della secolarizzazione, al contrario, individua nel debito della modernit  verso il cristianesimo ci  per cui essa non pu  costituirsi come scenario autonomo e autofondato. Non   questione di negare questo debito, ma di verificare se il modello della secolarizzazione valga davvero a spiegarlo adeguatamente. Di fatto esso postula un “trasferimento” di sostanze storiche dal cristianesimo alla modernit : un complesso di idee

e di orientamenti valoriali religiosi si manterrebbe da uno scenario all'altro mondanizzandosi, cioè abbandonando il proprio riferimento alla trascendenza religiosa. Tuttavia, come abbiamo visto nei paragrafi dedicati a Löwith, questo trasferimento non è senza conseguenze: nel mondo mondanizzato le istanze originariamente religiose non possono trovare esiti soddisfacenti, e perciò la modernità si trova condannata ad una strutturale frustrazione e infelicità. Blumenberg legge in questa rappresentazione precisamente l'effetto delegittimante della categoria della secolarizzazione. Il senso metaforico dell'"espropriazione" a cui rinvia si fa inequivocabilmente concreto: la modernità *sottrae* al cristianesimo i suoi contenuti per farli propri, e alla colpa del furto, che peraltro inficia la sua pretesa di autofondatezza, si aggiunge l'incapacità di strutturare quei contenuti in modo da ritrovarsi in maniera soddisfacente.

La delegittimazione della modernità è così portata avanti attraverso un patente *sostanzialismo storico*, l'idea che alcune specifiche "sostanze" (in questo caso i contenuti della teologia cristiana) si mantengano attraverso lo svolgersi del divenire storico. In ciò, tuttavia, la tesi della secolarizzazione e in particolare la versione elaborata da Löwith cadrebbe in contraddizione. Essa assumerebbe infatti proprio quei tratti dello storicismo in senso lato e dell'hegelismo in particolare che intenderebbe avversare, anzitutto l'idea che quanto "si presenta esteriormente come discontinuità" sia, "secondo la sua logica immanente, una continuità"<sup>158</sup>. Peraltro, l'impostazione sostanzialistica della teoria löwithiana della secolarizzazione fa sì che venga fatta propria da molti critici cristiani della modernità, i quali se ne sono serviti per rivendicare l'originaria ipoteca del cristianesimo su contenuti che al di fuori dell'orizzonte teologico perderebbero valore e senso. La metafora o modello dell'esproprio (*Enteignungsmodell*) si rivela quindi funzionale non solo alla critica della modernità, ma anche al tentativo di ridare credito al cristianesimo, un esito che presumibilmente Löwith non auspicava.

---

158 H. Blumenberg, 1966, tr. it. pp. 33-34

Al fine di evitare tanto la delegittimazione della modernità sulla base della sua mera “posterità al passato” quanto le insidie del sostanzialismo storico Blumenberg contrappone al modello della *secolarizzazione delle sostanze* quello della *continuità delle funzioni*. Il punto di partenza è la distinzione stabilita da E. Cassirer tra “sostanza” e “funzione”, sulla base della quale Blumenberg sostiene che la continuità del processo storico non venga dal perdurare di sostanze ideali, ma dall'ipoteca di problemi che un'epoca lascia in eredità all'altra. Le “svolte epocali” sono determinate dalla *perdita dell'ordine*, per cui la struttura della realtà entra in crisi e lascia vacanti degli spazi che la nuova epoca deve occupare. A sopravvivere sono così le questioni irrisolte, mentre le risposte vengono elaborate a partire da nuove premesse. L'identità non è dunque dei contenuti, come vuole la tesi della secolarizzazione, ma delle funzioni: perciò il processo storico non è da intendersi come “trasposizione” (*Umsetzung*) di contenuti ma come “nuova occupazione” (*Umbesetzung*) di posizioni ormai vacanti.

In questo modo ogni epoca si vede riconosciuta la propria autonomia, dignità e specificità, senza per questo essere intesa come una monade chiusa in se stessa. La tesi della secolarizzazione non faceva, su questo punto, che ribaltare l'autoresoconto dell'Illuminismo: anziché affermare l'assoluta indipendenza e superiorità della modernità rispetto al proprio passato la riduceva interamente ai cascami di questo. Il modello della “rioccupazione di funzioni”, invece, ammette sì i debiti della modernità verso il cristianesimo, ma poiché li coglie come questioni aperte anziché come contenuti pietrificati riconosce anche l'originalità inalienabile con cui la nuova epoca li elabora. Il riconoscimento del legame col cristianesimo non significa più, così, una paralizzante ipoteca sull'autonomia della modernità, ma individua l'orizzonte delle questioni a partire dalle quali essa ha costruito se stessa e guadagnato la propria legittimità. Se le questioni non erano aggirabili e rappresentavano il retaggio necessitante del cristianesimo, le

risposte che la modernità offre loro sono in se stesse affermazioni di autentica originalità e autonomia.

Secondo questo modello, la filosofia moderna sostituisce la teologia ereditandone le questioni ma ricostituendole secondo le proprie coordinate; e allo stesso modo la teologia patristica si era presentata nel ruolo della filosofia antica costruendo sulla base biblica una speculazione cosmologica equipollente. Blumenberg intende così superare la secolarizzazione come “categoria dell'ingiustizia storica”, che spiega un fenomeno sulla base di ciò che lo ha preceduto finendo di fatto col ridurlo alla sua origine e misconoscendo ciò che lo rende diverso da essa. La modernità non è pensabile senza il cristianesimo, ma la metafora dell'”esproprio” su cui si fonda la categoria della secolarizzazione, oltre a sottendere una connotazione assiologica negativa, non dà conto delle differenze sussistenti tra le figure tipiche dell'una e dell'altro, ad esempio tra progresso ed escatologia. La tesi della secolarizzazione infatti non spiega perché l'escatologia irrompa nella storia come evento trascendente mentre il progresso le è immanente; né sa giustificare perché l'una si rispecchi tendenzialmente in un atteggiamento di attesa passiva mentre l'altro stimoli un deciso attivismo.

Il modello della “rioccupazione di funzioni” intende dunque garantire la legittimità della modernità, ma non per questo ricade nell'unilaterale apologetica tipica della posizione illuministica. Blumenberg diffida infatti dei fautori della “mondanizzazione” come emancipazione non meno che dei sostenitori della tesi della secolarizzazione. Il concetto di “mondo” cui fa riferimento la mondanizzazione non è scontato: può ad esempio essere perfettamente ricompreso *entro* le coordinate della storia della salvezza come il necessario contrappunto a Dio, come testimonia il riconoscimento e la sanzione positiva della mondanizzazione da parte della teologia dialettica. Non si può pertanto pensare che la mondanizzazione sia di per sé un'emancipazione. Ingenuo sarebbe poi

intendere la “mondanità” come recupero della “realtà” precedente la sovrapposizione cristiana: il mondo non è una costante sovrastorica cui “ritornare”, ma un orizzonte la cui qualità, estensione, posizione e connotazione assiologica sono determinati in modi diversi da ciascuna epoca. La natura non si dà mai agli uomini in modo puramente oggettivo, senza la costante mediazione di una seconda natura fatta di concetti, forme simboliche e orientamenti valoriali. Peraltro, anche ammettendo un'idea sovrastorica del mondo, la secolarizzazione non sarebbe interpretabile come sua “riconquista”: come già sottolineava Hannah Arendt, la modernità ha semmai dispiegato una notevole alienazione del mondo, e la perdita della fede nell'aldilà, lungi dal gettare gli uomini nel mondo, li ha piuttosto proiettati nella loro interiorità.

La critica di Blumenberg alla tesi della secolarizzazione<sup>159</sup> si impone dunque come una radicale e salutare messa in discussione di categorie troppo spesso date per scontate nell'analisi dei processi storici della modernità: ne ripercorreremo ora l'esposizione per poi considerare il dibattito che ne è sorto, anzitutto con lo stesso Löwith.

### **1. La fallacia della secolarizzazione come categoria ermeneutica**

*La legittimità dell'età moderna* esordisce constatando come la secolarizzazione sembri ormai essere un'acquisizione definitiva, un patrimonio indiscusso del pensiero contemporaneo: “se si parte dalla frequenza della sua applicazione non dovrebbe più sussistere alcun dubbio sull'applicabilità storica della categoria della secolarizzazione. La sua efficacia sembra essere illimitata”<sup>160</sup>. Tuttavia l'onnicomprensività di una categoria non ne certifica di per sé la validità; al più la può rendere *infalsificabile*, consentendole di

---

159 Blumenberg afferma tuttavia che “la nozione di *critico dell'ideologia*” così guadagnata non sia “affatto di [suo] gusto”, perché rinvia a “quel tipo di *critica della cultura* [*Kulturkritik*] derivabile dal concetto di secolarizzazione”, la quale “alla ricerca di responsabilità il più possibile remota per il disagio avvertito nel presente, distribuisce condanne” con deprecabile leggerezza. (H. Blumenberg, 1966, tr. it. p. 124)

160 *Ivi*, tr. it. p. 19

ridurre a sé ciò che pretende di opporvisi, ma non per questo la legittima come veridica. E se “la facile applicabilità e l'avventata moltiplicazione che ne risulta non depongono contro il procedimento stesso”, ciò nondimeno “rendono ancor più urgente la verifica della sua affidabilità, delle sue premesse razionali e delle sue esigenze metodologiche”<sup>161</sup>. L'operazione di Blumenberg intende allora “precisare come la secolarizzazione avrebbe dovuto essere intesa per fornire il supposto contributo alla comprensione dei nessi storici”<sup>162</sup>, il che si rende necessario a fronte della vaghezza che, oltre all'onnicomprensività, sembra caratterizzare l'uso corrente della categoria.

a) *L'ambiguità della secolarizzazione tra declinazione quantitativa e qualitativa*. La prima difficoltà della categoria di secolarizzazione su cui Blumenberg si sofferma riguarda il suo “status concettuale”, in bilico tra una determinazione *quantitativa* e una *qualitativa*. Nel primo caso, la secolarizzazione tende a inventariare i fenomeni storici senza spiegarli: si parla di “mondanizzazione” come “constatazione quantitativa” che “vi siano meno beni sacri e più beni profani”, e “in questo senso descrittivo si può citare qualsiasi cosa come una conseguenza della secolarizzazione, attribuirle determinate perdite, come ad esempio quando si dice che la crisi di ogni autorità è la manifestazione o il risultato di una secolarizzazione”<sup>163</sup>. Si tratta della rappresentazione tradizionale per cui si deplora che il mondo “sia divenuto *sempre più mondano* (invece di diventarlo sempre meno)”<sup>164</sup>, che non cambia anche quando sia affermata in tono “di constatazione o [di] conferma”<sup>165</sup>. Ma così “la perdita non è affatto spiegata”, bensì “inclusa nel grande fatale inventario delle scomparse”<sup>166</sup>. Non solo: secondo questa accezione della secolarizzazione come decremento quantitativo di elementi di non mondanità, il processo di mondanizzazione

---

161 *Ivi*, tr. it. p. 21

162 *Ivi*, tr. it. p. 9

163 *Ivi*, tr. it. pp. 9-10

164 *Ivi*, tr. it. p. 9

165 *Ibid.*

166 *Ivi*, tr. it. p. 10

non potrebbe essere leggibile se si fosse definitivamente compiuto: “descriviamo”, con il termine *mondanizzazione*, “qualcosa che per noi non esisterebbe affatto se non fossimo ancora in grado di capire ciò che aveva dovuto precederlo, che cosa avessero significato un tempo l'attesa di salvezza, la speranza nell'aldilà e la trascendenza, l'astinenza del mondo o l'abbandonarsi ad esso – gli elementi cioè di *non mondanità* che si deve pur presupporre come base di partenza, se si vuole poter parlare di *secolarizzazione*”<sup>167</sup>. Ciò comporta la surrettizia assunzione del punto di vista teologico, che intende questo processo come perdita e decremento perché lo considera *a partire* da ciò che ritiene vi vada “perduto”. I presupposti di questa posizione infatti “non sono disponibili dal punto di vista teoretico”, perché “non possono essere attribuiti o riconosciuti da quell'intelligenza della realtà che viene caratterizzata come *mondana*”<sup>168</sup>, vale a dire non possono essere assunti dalla coscienza moderna. Se la modernità è caratterizzata essenzialmente dalla mondanizzazione ma la mondanizzazione è definibile come tale solo a partire dallo scenario teologico, allora la modernità non può riconoscersi come prodotto della mondanizzazione senza vedere mortificata la propria autonomia. Infatti essa può definirsi come mondanità soltanto finché sussiste la pietra di paragone degli elementi teologici, mentre allo “stadio finale” del processo, quando “non rimarrebbe alcun residuo di quegli elementi [...] non si potrebbe più nemmeno capire che cosa significhi in genere l'espressione *mondanizzazione*”<sup>169</sup>.

Non meno difficoltà emergono dalla declinazione qualitativa che viene fatta della secolarizzazione nelle sue funzioni più determinate. Nell'affermare che “B è A secolarizzato, cioè ad esempio: la moderna etica del lavoro è l'ascesi monacale mondanizzata, la rivoluzione mondiale è l'attesa della fine dei tempi secolarizzata” e così via, “il grande processo complessivo della mondanizzazione del mondo appare ora non più

---

167 *Ivi*, tr. it. p. 9

168 *Ivi*, tr. it. p. 11

169 *Ivi*, tr. it. p. 9

come una perdita quantitativa, ma come la somma di trasformazioni qualitative specificabili e transitive, nelle quali il successivo diventa di volta in volta possibile e comprensibile solo presupponendo ciò che l'ha preceduto”<sup>170</sup>. Non ci troviamo più di fronte al *dissolvimento* di elementi non mondani, ma alla *trasformazione* di sostanze che si mantengono sotto nuove forme: secondo quanto scrive Th. Luckmann, “la secolarizzazione non si deve intendere come un semplice processo di dissolvimento della religione tradizionale, ma come una trasformazione dell'ordine dei valori in diverse «ideologie» istituzionali che comunque consolidano solo l'effettività dei campi di influenza propri alle istituzioni”<sup>171</sup>. Secondo questo schema, “la ricerca da parte della fisica moderna delle leggi e della struttura della natura si lascerebbe intendere solo come «variante dell'idea della creazione in forma secondaria»; oppure: il sistema di esami universitari sarebbe il giudizio universale secolarizzato, o perlomeno la variante secolare dell'Inquisizione; oppure: lo «scienziato» del tipo del professore ordinario «totalmente purificato dalla storia concreta» sarebbe sorto da una «forma secolarizzata di antichi rituali di purificazione e mortificazione»”<sup>172</sup>. Analogamente, “il postulato dell'uguaglianza politica di tutti i cittadini avrebbe secolarizzato il precedente concetto dell'uguaglianza di tutti gli uomini di fronte a Dio, mentre le concezioni fondamentali del nostro diritto penale si muoverebbero «sulla traiettoria di una teologia secolarizzata» e implicherebbero «un concetto di colpa mutuato da una situazione sacra» [...]. Quasi d'uso corrente e alla moda sono diventati tutti i tentativi di interpretare attese di salvezza politiche del tipo del *Manifesto comunista* come secolarizzazione sia del paradiso biblico che del messianismo apocalittico”<sup>173</sup>. Questo genere di esempi – che Blumenberg lascia anonimi, ma che si riconoscono discendere per la maggior parte dalla *Politische Theologie* di Carl Schmitt -

---

170 *Ivi*, tr. it. p. 10

171 Cit. in H. Blumenberg, 1966, tr. it. p. 22

172 H. Blumenberg, 1966, tr. it. p. 22

173 *Ivi*, tr. it. p. 20

illustra una declinazione della secolarizzazione che va al di là del suo uso quantitativo-descrittivo e che nulla ha a più a che vedere “con la vecchia constatazione e lamentela, secondo la quale il mondo diverrebbe sempre più mondano”<sup>174</sup>.

Le difficoltà della secolarizzazione non hanno semplicemente a che vedere col giudizio di valore di cui può essere investita, con la “reinterpretazione della perdita come emancipazione”: “un segno di valore posto davanti al concetto di secolarizzazione può esservi benissimo anche da un punto di vista teologico”<sup>175</sup>. La teologia dialettica in particolare, intenzionata a ristabilire la distanza religiosa dal mondo, ha potuto giovare della secolarizzazione con un “particolare *pathos* teologico”<sup>176</sup>: la perspicua e crescente mondanità del mondo, l'assoluta evidenza conquistata dal suo carattere di immanenza, può infatti valere per rinnovare dialetticamente la trascendenza religiosa. “Dopo essere diventata, sul piano della politica culturale, il valore programmatico dell'emancipazione da ogni dominazione teologico-ecclesiastica, della liquidazione dei residui di Medioevo, la *secolarizzazione* si prestò ad essere formulata come postulato del chiarimento dei fronti [...], decisa e tale da costringere a una decisione anticipando quel giudizio escatologico che separa definitivamente *questo mondo e quel mondo*”<sup>177</sup>. In questa “scena dell'autocomprensione teologica”, tuttavia, “l'osservatore filosofico [...] riconosce i modelli ben noti di ogni autoconservazione”, anzitutto quello “della riduzione della sostanza minacciata a un'entità essenziale intangibile”, che consente di promuovere “al rango del processo di salvezza” ciò che nel processo di secolarizzazione aveva “fatto irruzione come diminuzione di valore”<sup>178</sup>. La mondanità è così “non solo ammessa e tollerata, ma addirittura sistematicamente *prevista*”, e non può opporsi alla sua inclusione nel piano di salvezza. La rappresentazione della storia avanzata dalla tesi della

---

174 *Ivi*, tr. it. p. 22

175 *Ivi*, tr. it. p. 11

176 *Ibid.*

177 *Ivi*, tr. it. pp. 11-12

178 *Ivi*, tr. it. p. 12

secolarizzazione finisce così con l'essere rivendicata e fatta propria dalla teologia<sup>179</sup>.

Tanto l'accezione quantitativa che quella qualitativa della secolarizzazione poggiano dunque “sul fatto che ognuno ritiene di capire *ancora* in una certa misura ciò che si intende con l'espressione *mondanizzazione*, e lo attribuisce all'uso comune”, per cui “chi chiedesse di rimando che cosa si designi e affermi con questa espressione deve aspettarsi una certa insofferenza da parte dell'interrogato”<sup>180</sup>. La tradizionale lamentela circa il farsi “sempre più mondano” del mondo e la tesi della secolarizzazione condividono la convinzione che la modernità sia essenzialmente descrivibile come “acquisizione e incremento del mondo”<sup>181</sup>, ma questo presupposto è tutto da verificare. Anzitutto perché anche la “perdita del mondo” è caratteristica dell'età moderna: “Hannah Arendt parla di una «incomparabile assenza di mondo»” come sua impronta, per cui “l'uomo, perdendo la speranza nell'aldilà, non si sarebbe rivolto all'aldilà con quell'intensità di coscienza resasi in tal modo disponibile. Egli fu piuttosto «ricacciato dal mondo trascendente e immanente su se stesso»”<sup>182</sup>. Secondariamente, non mettendo in discussione il concetto di “mondo” e assumendolo come un'evidenza preesistente al cristianesimo quanto alla modernità, sicché risulta possibile parlare di “ritorno” al mondo e di “incremento” del mondo, la tesi della secolarizzazione rivela uno dei suoi punti più problematici: un fondamentale *sostanzialismo storico*, per cui i processi storici sarebbero leggibili a partire da costanti non soggette a mutamento.

---

179 Affronteremo più diffusamente il riconoscimento della secolarizzazione come evento cristiano da parte della teologia liberale e dialettica e le sue implicazioni nel cap. 4.

180 H. Blumenberg, 1966, tr. it. p. 13

181 *Ivi*, tr. it. p. 14

182 *Ibid.* Questa tesi, secondo Blumenberg, sarebbe “enunciata [...] contro il dogma della secolarizzazione” (*Ibid.*); si potrebbe tuttavia ribattere che anche per Löwith l'estraniamento della coscienza moderna dall'ordine sovranaturale del cristianesimo *non* l'ha restituita alla fiducia cosmica degli antichi: solo l'attivo recupero della temporalità ciclica, e non la secolarizzazione di per sé, comporterebbe un “incremento del mondo”. L'osservazione di Blumenberg resta comunque valida perché Löwith postula un concetto sostanzialistico e sovrastorico di mondo, come vedremo nel paragrafo successivo.

b) *Il sostanzialismo storico sotteso alla tesi della secolarizzazione e le sue implicazioni.* Anche nella prospettiva della tesi di H. Arendt sopra citata, “l'età moderna diviene il proseguimento del Cristianesimo con altri mezzi, ma nell'identica direzione di de-mondizzazione. L'uomo si sarebbe «allontanato dalla terra e dalla realtà fisicamente data molto più di quanto qualsiasi speranza cristiana nell'aldilà l'avesse mai sottratto ad essa»”. La fisica matematizzata ridurrebbe infatti la conoscenza sensibile e il rapporto immediato con la realtà fisica alla “manifestazione superficiale di realtà più solide” In ogni caso, osserva Blumenberg, “la *mondanità* dell'età moderna [...] non può essere descritta come recupero della coscienza della realtà quale era esistita prima dell'era cristiana della nostra storia. Non esiste alcuna simmetria storica nella quale questa mondanità sarebbe qualcosa come la disposizione al ritorno al cosmo dei Greci”. Un simile equivoco si è già verificato col Rinascimento, in cui l'emergere di un nuovo concetto di realtà fu inteso come “ritorno” a strutture già note, all'esperienza greca del mondo intesa come “originaria” e in immediato contatto col “mondo”. Ma “il *mondo* non è una costante la cui affidabilità permetterebbe di attendersi che nel processo storico una situazione originaria debba ripresentarsi in modo palese, non appena fosse smantellata la sovrapposizione secolare di elementi di specificità e provenienza teologiche [...]. In ogni caso non si giunge a una comprensione storica della secolarizzazione considerando la sua implicazione nel *mondo* come recupero di un'*originarietà* perduta col cristianesimo”<sup>183</sup>.

La pretesa di poter riattingere un'esperienza originaria del cosmo rappresenta per Blumenberg il vizio di fondo della tesi della secolarizzazione formulata da Löwith. Non solo perché si tratta di una pretesa ingenua, che presuppone sullo sfondo delle diverse epoche e delle diverse visioni del mondo una stessa e costante esperienza del mondo, ma

---

183 *Ibid.*

perché sta alla base del tratto *ideologico* della tesi della secolarizzazione (anche se Blumenberg ha respinto l'investitura di “critico dell'ideologia”), per cui essa impedisce in ultima istanza l'autoaffermazione della modernità. Come abbiamo visto nella postilla all'esposizione delle tesi di Löwith, l'idea che il mondo sia sempre uguale a se stesso e possa essere assunto come orizzonte metastorico della verità e della stabilità misconosce il carattere di costante mediazione che sempre caratterizza il rapporto dell'uomo col mondo. A meno che non si voglia sostenere l'originarietà di un *homo natura* immediatamente e perfettamente integrato nella natura, si deve riconoscere come il “mondo”, lungi dall'essere un che di evidente e di scontato, si dia esclusivamente nell'apertura di volta in volta determinata dalle condizioni storiche e culturali vigenti.

Il “mondo” è anzitutto una questione, un problema, non un punto di partenza preesistente rispetto al quale si debba al massimo prendere posizione: il concetto di mondo è elaborato in maniera differente da ogni epoca, secondo le strutture concettuali e simboliche sue proprie. Anche ciò che potrebbe essere individuato come “evidente” e “costante” nel mondo, ad esempio il suo carattere di mondo fisico-naturale, dovrebbe pur sempre essere iscritto in una prospettiva storicamente e culturalmente determinata; in caso contrario, tali costanti ed evidenze non esprimerebbero alcun senso, e risulterebbero comunque irrilevanti. Non si dà alcun mondo – o perlomeno, alcun mondo in grado di offrire agli uomini accettabili prospettive di senso – al di fuori delle *rappresentazioni* storicamente determinate del mondo.

Appellandosi all'esperienza greca del cosmo, Löwith finisce invece sulle posizioni del naturalismo ingenuo. Dissoltasi l'organizzazione teologica dell'universo, il mondo naturale che ne resta agli uomini come residuo *non può* in alcun modo essere paragonato alla *physis*, perché ha definitivamente cessato di essere *logos* a se stesso e *natura naturans*. Cambiare il segno di valore davanti ad esso, com'è nella proposta löwithiana,

non è affatto un ritornare all'esperienza greca della natura, perché quel mondo ormai ridotto a meccanismo inerte non può più, per la nostra coscienza, esprimere autonomia e normatività. Se anche fosse possibile un tale ritorno alla natura, non vi si troverebbe nulla di quanto esprimeva per gli antichi l'ordine immanente del tutto e indicava all'uomo la posizione che avrebbe dovuto occuparvi.

Il decadere dei legami trascendenti non comporta perciò che il risultato sia “sempre già determinato”, perché non c'è qualcosa che perduri *alle spalle* di quei legami. Perciò “non appena si esca dalla sfera d'influenza del sistema categoriale teologico, il mondo per il quale l'età moderna si pretende decisa può essere, sotto l'aspetto del concetto di realtà o sotto quello dell'immediatezza della visione quale viene attribuita all'Antichità, un mondo *non mondano*”. La tesi della secolarizzazione, invece, assume la categoria della *sostanza* per dominare la comprensione della storia, e per questo la può condurre leggendovi “ripetizioni, sovrapposizioni e dissociazioni, ma anche travestimenti e disvelamenti”<sup>184</sup>.

“Effettivamente”, scrive Blumenberg, “io considero il teorema della secolarizzazione come un caso speciale di sostanzialismo storico, in quanto il successo teoretico si fa dipendere dalla dimostrazione di costanti nella storia”<sup>185</sup>. Due sono le costanti che Löwith evoca nella sua tesi: una, come abbiamo visto, è il “mondo”, del quale l'uomo farebbe un'esperienza fondamentalmente analoga in ogni epoca; l'altra è la struttura escatologica del cristianesimo, che si conserverebbe sotto mentite spoglie nelle filosofie della storia e nelle ideologie della modernità. La sovrastoricità del mondo è il presupposto in base al quale Löwith può propugnare un “ritorno” allo scenario precristiano e premoderno; la sostanzialità dei contenuti del cristianesimo gli consente invece di intendere la modernità come un suo cascame. A partire da questi presupposti sostanzialistici egli può così fare del “falso sdoppiamento di Medioevo ed età moderna”

---

184 *Ivi*, tr. it. p. 15

185 *Ivi*, tr. it. p. 35

un “unico episodio dell'interruzione del legame cosmico umano”<sup>186</sup>. Il cristianesimo ha destituito la *physis* della sua autentica dignità, e l'età moderna ha proseguito sulla medesima strada e nel medesimo errore limitandosi a liquidare l'ordine sovranaturale che la religione postulava. Le differenze tra i due, nel momento in cui appartengono alla medesima “interruzione del legame cosmico umano”, sono al fondo irrilevanti: “la mondanizzazione del Cristianesimo, e il suo passaggio alla modernità” rappresentano “una differenziazione relativamente insignificante”, perché “l'unica frattura epocale” è stato “l'allontanamento dal *cosmos* pagano dell'Antichità e dalla sua struttura ciclica protettiva e l'adesione all'azione temporale unica di tipo biblico-cristiano”<sup>187</sup>.

La modernità non può allora vedersi riconosciuta alcuna legittimità se non “all'interno dell'illegittimità complessiva dell'abbandono del *cosmos* a favore della storia”: “in un punto o nell'altro emerge comunque la caratteristica della sottrazione unilaterale anche laddove l'età moderna deve essere legittimata [...] come prodotto della secolarizzazione”<sup>188</sup>. Il problema del concetto di secolarizzazione è che, anche quando sia utilizzato “nella sua *legittima funzione ermeneutica*”<sup>189</sup>, ricade inevitabilmente in un analogo esito delegittimante. Anche il principio a cui si richiama H. G. Gadamer per cui “il presente è e significa molto di più di quanto sappia di se stesso”<sup>190</sup>, infatti, stabilisce comunque un “nesso univoco di condizionamento” e “l'improprietà della realtà originaria”<sup>191</sup> da parte della figura secolare. Dal momento che il risultato della secolarizzazione “non può secolarizzare il processo stesso dal quale è sorto”<sup>192</sup>, esso non può avere autonomia né legittimità.

L'implicazione della metafora dell'esproprio nella mondanizzazione, scrive

---

186 *Ivi*, tr. it. p. 34

187 *Ibid.*

188 *Ivi*, tr. it. p. 36

189 *Ivi*, tr. it. p. 24

190 Cit. in H. Blumenberg, 1966, tr. it. p. 23

191 H. Blumenberg, 1966, tr. it. p. 24

192 *Ibid.*

Blumenberg, non è probabilmente originaria. Alle origini della sua *Begriffsgeschichte* può darsi che “al concetto di mondanizzazione, introdotto in modo puramente descrittivo, si sia associato inizialmente in modo occasionale il riferimento all'espropriazione politica di beni ecclesiastici”; ma “questa associazione storica ha fatto avanzare in una determinata direzione la precisazione dell'uso concettuale. Ed è precisamente questa che io non ritengo casuale”<sup>193</sup>. Se si arriva a parlare di una sostanza storica che, alienata dalla sua origine, continua tuttavia a portarla con sé come fosse l'inconscio del nuovo scenario (o come Blumenberg la definisce citando Gadamer, quale “dimensione di senso nascosto”<sup>194</sup>), diviene tuttavia necessario chiarire “se ciò sia stato un processo di autoestranamento o un processo di trasformazione da parte di fattori estranei”<sup>195</sup>. Si ritorna così alla prima difficoltà della categoria di secolarizzazione sulla quale ci eravamo soffermati: essa *individua* un fenomeno, in termini a loro volta problematici, ma non lo *spiega* davvero. Una volta circoscritte le figure della modernità come i prodotti di separazioni da una fonte originaria, non viene specificato se si tratti di un *separare* o di un *separarsi*<sup>196</sup>. La differenza è decisiva, perché nel primo caso un contenuto teologico si è fatalmente spostato sul mondo, mentre nel secondo caso è stato “usurato a favore del mondo allo scopo di farlo subentrare in tal modo al posto e nella funzione di Dio”<sup>197</sup>.

Può a questo punto la secolarizzazione essere intesa come capace “di produrre enunciati sostenibili, o perlomeno capaci di fornire prove, per comprendere la costituzione dell'età moderna”<sup>198</sup>? Essa sembra di fatto affidarsi a “formule fondamentali assolutamente semplici e praticamente inconfutabili. Una di queste è *impensabile senza*”<sup>199</sup>. Si dice allora: senza il Cristianesimo l'età moderna sarebbe impensabile. Ora, Blumenberg

---

193 *Ibid.*

194 *Ibid.*

195 *Ibid.*

196 *Ivi*, tr. it. p. 30

197 *Ivi*, tr. it. p. 25

198 *Ivi*, tr. it. p. 32

199 *Ivi*, tr. it. p. 36

assentisce senz'altro su questo punto: effettivamente “molti aspetti dell'età moderna sono *impensabili senza l'antecedente cristiano*”<sup>200</sup>. Non ammette tuttavia che questo dato di fatto porti a liquidare l'*altro* dato di fatto, cioè le “differenze che devono aver bloccato ogni trasposizione”<sup>201</sup> dell'uno nell'altra. Un caso lampante è quello delle differenze e del rapporto tra escatologia e progresso.

c) *Un esempio per un confronto: escatologia e progresso.* Secondo le tesi di Löwith, l'idea del progresso rappresentava una mondanizzazione dell'escatologia: tramontato il riferimento alla trascendenza divina era rimasta la tensione verso il futuro, che ricollocata nella sola prospettiva mondana rivolgeva ora alla storia le proprie aspettative inaugurando l'idea di progresso. Blumenberg sottolinea che così viene messa in ombra la “differenza formale, ma proprio per questo evidente”, che l’“escatologia parla di un evento che fa irruzione nella storia ma le è eterogeneo e la trascende, mentre l'idea di progresso estrapola da una struttura esistente in ogni presente un futuro immanente alla storia”<sup>202</sup>. Il concetto di progresso ha una propria genesi autonoma, che Blumenberg ricollega alle “esperienze di nuovo tipo di un'ampiezza cronologica tale da rendere ovvio il salto nella generalizzazione ultima”, al massimo grado, dei “*progressi* che sono sempre esistiti nella singola vita umana, nella singola generazione”. Una tale esperienza è “l'unità della teoria regolata metodicamente in quanto correlazione divenuta indipendente tra individuo e generazione”<sup>203</sup>. La modernità infatti non fonda il proprio orientamento al dominio della natura e al progetto della storia principalmente sull’“assolutismo dell'autogaranza” proprio del *cogito* cartesiano, come l'idealismo tende a pensare, ma

---

200 *Ivi*, tr. it. p. 37

201 *Ibid.*

202 *Ibid.*

203 *Ibid.*

sulla base dell'idea del *metodo*. È in quest'idea che si può rinvenire il lato inequivocabilmente originale della modernità. Non si tratta infatti di una pianificazione, di una trasformazione del piano di salvezza divino, ma della “produzione di una disposizione: della disposizione del soggetto a partecipare in sua vece a un progetto che fornisce conoscenza in modo trans-soggettivo”<sup>204</sup>. Su questo sfondo, l'idea di progresso non contiene alcuna garanzia circa quello che l'uomo potrebbe realizzare nel suo agire, perchè inizialmente essa “è solo un principio di autoaffermazione contro la destabilizzazione della conoscenza da parte dello strapotente principio teologico esterno di cui è postulata la non applicabilità alla comprensione che l'uomo ha delle proprie opere, e quindi della propria storia”<sup>205</sup>.

*L'infinità* del progresso non è poi una sua caratteristica originaria: l'idea di progresso “ha subito un ampliamento fino a diventare *progresso infinito* [...] in seguito alle rapide delusioni delle sue attese iniziali di risultati complessivi e definitivi”. Cartesio poteva infatti ancora pensare di vedere il compimento degli scopi ultimi del metodo, da quelli della fisica a quelli della morale. “Dunque l'infinita non era tanto la conquista di un attributo divino per la storia umana, ma piuttosto, inizialmente, una forma di rassegnazione”<sup>206</sup>.

Soprattutto, il progresso come “nuova e originale somma di possibilità immanenti” non è “la stessa cosa dell'escatologia cristiana, sfociata nel prodotto della sua secolarizzazione”<sup>207</sup>, e dunque non è riducibile alle preesistenti possibilità trascendenti. Non si vede anzi come avrebbe potuto sorgere da queste ultime. Alcuni sostenitori della tesi della secolarizzazione, come R. Koselleck, affermano che l'idea di progresso e i suoi correlati utopistici siano subentrati nella funzione delle attese di salvezza trascendenti

---

204 *Ivi*, tr. it. p. 39

205 *Ivi*, tr. it. p. 41

206 *Ibid.*

207 *Ivi*, tr. it. p. 37

trasponendole nell'immanenza a partire da *deficit* politici storicamente determinati, i cui squilibri sono poi stati fissati sul piano della filosofia della storia. Ma se davvero è così, chiosa Blumenberg, diventa “poco probabile che sia «il processo della secolarizzazione il tramite attraverso il quale l'escatologia viene trasposta in una storia progressista»”; anche perché, a monte, l'utopia sorge da squilibri politici, dal “*deficit* politico della critica storica morale dell'Illuminismo”, e pertanto il suo orientamento verso il futuro non ha ragione di presentarsi come “una determinazione proveniente dall'impronta escatologica della coscienza”. Non si vede infatti la necessità di trasformare il piano divino di salvezza se “il rapporto con la storia era diventato quello di una critica morale, che [...] non ha certo da imitare la funzione del giudizio universale, di fronte al quale ogni storia diviene puro passato, dunque il contrario di un processo che si può influenzare tramite la critica”<sup>208</sup>.

L'idea di progresso presuppone la continuità della storia come qualcosa che non ha interesse a trascendere; l'escatologia ha invece il suo fulcro nell'idea della fine della storia, dell'uscita dalla storia e dal mondo. La tesi della secolarizzazione conclude precipitosamente che se entrambe devono tirare le somme della storia saranno in ultima istanza assimilabili; il modello della “rioccupazione di funzioni” intende invece l'idea di progresso come ciò che sostituisce sì l'escatologia, ma che si è sviluppata in base ad altri presupposti e che elaborerà la funzione escatologica secondo i propri principi, senza trovarsi gravata da nessuna ipoteca del modello teologico precedente. Blumenberg tiene infatti a precisare che “il sorgere dell'idea di progresso e il suo subentrare al posto della storia totale delimitata da creazione e giudizio universale sono [...] due processi distinti”<sup>209</sup>. La tesi della secolarizzazione, non riconoscendo questa distinzione tra i due processi, ricopriva la “razionalità autentica” dell'idea di progresso, sottraendola alla sua “base empirica” e funzionalizzandola “eteronomamente”<sup>210</sup>. Posta la genesi autonoma

---

208 *Ivi*, tr. it. p. 38

209 *Ivi*, tr. it. p. 55

210 *Ibid.*

dell'idea di progresso, le crisi cui è andata incontro non si devono, come vuole l'interpretazione di Löwith, alla sproporzione tra i fini mondani realizzabili nella storia e le aspettative di ascendenza teologica, ma al fatto che la filosofia progressista della storia “cade nella contraddizione di escludersi dalla critica razionale che essa si attribuisce come segno distintivo della propria posizione storica”. Il vicolo cieco non si deve a dei “residui” teologici sostanziali, ma alla pretesa di una “determinazione totale” dell'oggetto della filosofia della storia, quale si riscontra in Hegel o in Comte. Finché viene mantenuto questo presupposto, la filosofia della storia “si trova sotto il peso di obblighi effettivamente non più eseguibili nei confronti della sopravvivenza delle grandi questioni”<sup>211</sup>.

Infine, è da sottolineare che la tesi della secolarizzazione si rappresenta la “fonte originaria” cristiana sbilanciandola oltremisura sul lato dell'escatologia, quasi che questa ne fosse il fulcro. In realtà, l'appropriazione della provvidenza (*pronoia*) stoica da parte del cristianesimo “era essa stessa già un atto di assicurazione per una storia non più prevista escatologicamente”<sup>212</sup>. I sostenitori della secolarizzazione scelgono dunque come *terminus a quo* solo uno degli atteggiamenti tenuti storicamente dal cristianesimo verso il mondo e verso la storia, e così facendo si precludono di cogliere quanto del cosiddetto processo di “mondanizzazione” avvenga all'*interno* del cristianesimo stesso e a partire dalle sue più intime premesse teologiche.

---

211 *Ivi*, tr. it. p. 56

212 *Ivi*, tr. it. p. 38. Nel capitolo 3 tratteremo in termini più particolareggiati il complesso rapporto tra escatologia e provvidenza nel cristianesimo, in relazione soprattutto al tema dell'incarnazione di Dio e delle sue conseguenze sul processo di mondannizzazione.

d) *La teologia politica e la deduzione del rapporto di filiazione dall'analogia*. Una delle formulazioni classiche del “teorema della secolarizzazione” si deve a C. Schmitt, che nella sua *Teologia politica* (1922) scrive: “tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello stato sono concetti teologici secolarizzati”<sup>213</sup>. Eppure, nota Blumenberg, sarebbe altrettanto naturale istituire un inverso rapporto di fondazione, “interpretando la fenomenalità teologica dei concetti politici come conseguenza della qualità assoluta delle realtà politiche”<sup>214</sup>. Una tipica applicazione del principio schmittiano della secolarizzazione è quella per cui il “Dio onnipotente” diventa l’“onnipotente legislatore”; ma lo stesso Schmitt rileva come il sostegno ideologico dato alla sovranità personale del monarca da parte di autori della controrivoluzione, ad esempio, si sia realizzato ricorrendo “ad analogie ricavate da una teologia teistica”<sup>215</sup>. Le analogie, tuttavia, non sono trasformazioni: in casi del genere il linguaggio metaforico viene indebitamente inteso come se designasse un effettivo rapporto storico di filiazione. Schmitt non offre così una vera comprensione storica ma “una dualistica tipologia di situazioni”<sup>216</sup>.

La “riduzione dello Stato al momento della decisione [...] non bisognosa di legittimazione e quindi sorgente dal nulla” non è “la secolarizzazione della *creatio ex nihilo*, ma l'interpretazione metaforica della situazione dopo l'azzeramento rivoluzionario”<sup>217</sup>. La *Teologia politica* è in questo senso “la quintessenza di un metaforismo la cui scelta permette di trarre conclusioni piuttosto sul carattere delle situazioni nelle quali si fa ricorso ad essa, che non sulla provenienza delle concezioni e dei concetti che vengono introdotti per far fronte a tali situazioni”<sup>218</sup>. Quando Schmitt afferma

---

213 Cit. in H. Blumenberg, 1966, tr. it. p. 97

214 H. Blumenberg, 1966, tr. it. p. 98

215 Cit. in H. Blumenberg, 1966, tr. it. p. 98

216 H. Blumenberg, 1966, tr. it. p. 98

217 *Ivi*, tr. it. p. 99

218 *Ivi*, tr. it. p. 100

che “l’«onnipotenza» del legislatore moderno, della quale si legge in ogni manuale di diritto dello Stato, non deriva dalla teologia solo dal punto di vista terminologico”<sup>219</sup> sta deducendo dall’analogia metaforica tra il legislatore e il Dio onnipotente una filiazione di quello da questo – ma tale filiazione resta indimostrata, quasi bastasse l’analogia a giustificarla. Questo passaggio azzardato esemplifica il meccanismo fondamentale di quella che Blumenberg chiama “la retorica della mondanizzazione”<sup>220</sup>, che nel portare in primo piano la suggestiva analogia tra differenti scenari storici si esonera dalla verifica delle effettive condizioni che storicamente li hanno determinati.

## **2. La rioccupazione delle funzioni teologiche da parte della modernità**

Come accennavamo in conclusione del precedente paragrafo, il sostanzialismo storico sotteso alla tesi della secolarizzazione conduce anche ad una comprensione del cristianesimo che a un esame attento si rivela decisamente parziale. La sopravvalutazione dell’escatologia, innanzi tutto, assolutizza la tensione alla trascendenza del cristianesimo rappresentandolo come una posizione di assoluto rifiuto del mondo, rispetto alla quale l’età moderna viene ad apparire necessariamente come prodotto della “mondanizzazione”. Come abbiamo visto, tuttavia, non è affatto pacifico che la modernità sia anzitutto mondanità; ma soprattutto la tesi della secolarizzazione non considera quanto il fenomeno della mondanizzazione appartenga già originariamente al cristianesimo.

Blumenberg rivede, a partire da questo aspetto, il rapporto che intercorre tra cristianesimo e modernità. Non si tratta di regredire verso lo scenario teologico per

---

219 Cit. in H. Blumenberg, 1966, tr. it. p. 109

220 *Ibid.*

individuare una “fonte originaria” della modernità: l'intento è bensì di illustrare in che modo il cristianesimo abbia costruito il proprio modello di ordine cosmico e come poi tale ordine sia entrato in crisi, lasciando libera la strada all'autoaffermazione della modernità. Nell'ottica del modello della “rioccupazione di funzioni”, infatti, è necessario verificare come si formino le questioni epocali che, rimaste poi aperte, stimolano l'epoca successiva a un'originale elaborazione di risposte efficaci.

Il nodo su cui si appunta l'attenzione di Blumenberg è la compresenza e il difficile equilibrio, nel cristianesimo, di escatologia e provvidenza, aspetto che la tesi della secolarizzazione minimizzava facendo della provvidenza semplicemente il nesso che univa Dio all'uomo nel “tempo intermedio” in cui, prima dell'esito escatologico, la salvezza si era già parzialmente realizzata con la venuta di Cristo. L'elaborazione di un valido modello per interpretare il passaggio storico dal cristianesimo alla modernità deve invece considerare questi aspetti contraddittori del suo oggetto, o finirà per rappresentarselo in modo unilaterale e funzionale ai suoi pregiudizi. Perciò Blumenberg cerca di dimostrare la validità del modello della “rioccupazione di funzioni” a partire dalle implicazioni delle faglie di crisi e delle questioni aperte che il cristianesimo conosce fin dalle sue origini. Da una parte, dunque, il difficile equilibrio tra le tendenze apocalittiche e quelle provvidenzialistiche; dall'altra, il confronto del cristianesimo con il suo maggiore avversario storico, la gnosi, che per Blumenberg assume però proporzioni epocali, ben oltre le dispute teologiche condotte nei primi secoli dai Padri della Chiesa.

La gnosi, nella sistematizzazione elaborata da Marcione nel II secolo d.C., rappresenterebbe infatti una possibile *soluzione*, coerente e organica, dell'ambiguità cristiana verso il mondo che discende dalla compresenza di escatologia e provvidenza; ma il fatto che tale soluzione si basi su un dualismo esasperato, che rifiuta di attribuire a uno stesso dio creazione e salvezza e che svaluta radicalmente il mondo, la rende inaccettabile

al cristianesimo. Lo sforzo di quest'ultimo sarà perciò volto alla *neutralizzazione* della gnosi: una prima volta con la filosofia scolastica, che però non riesce a perseguire compiutamente questo fine; la seconda neutralizzazione, stavolta definitiva, segnerà invece la fine dell'assolutismo teologico medievale aprendo la strada al nuovo modello dell'“autoaffermazione umana” (*humane Selbstbehauptung*), che caratterizzerà la modernità.

a) *La “mondanizzazione per mezzo dell'escatologia”*. Se l'escatologia biblica è l'elemento genuinamente teologico del cristianesimo, l'idea di provvidenza è invece stata ripresa nella letteratura patristica dalla filosofia ellenistica. Sulla base di questo dato, pur incontestabile, i teoremi della secolarizzazione privilegiano la prima in quanto apparterebbe al cristianesimo in modo più essenziale, e diventerebbe così possibile parlare della sua successiva mondanizzazione in modo sensato. L'idea di provvidenza invece non poteva iscriversi nel modello della secolarizzazione perché già agli inizi della storia cristiana “essa aveva contribuito per parte sua a quella mondanizzazione del Cristianesimo che era consistita nella rimozione dell'escatologia e nel ripristino di una proroga per la storia. Che il mondo nel suo complesso sia ben amministrato ha un senso soddisfacente solo se la sua esistenza ridiventa un valore”<sup>221</sup>.

Tuttavia, l'idea che l'escatologia appartenga in maniera più genuina al cristianesimo rispetto alla provvidenza poggia su argomenti deboli. “L'idea della proprietà su ciò che è prodotto, pensato e creato in modo originale”, infatti, “è moderna”: nella prospettiva del cristianesimo non è determinante il carattere specificamente teologico oppure filosofico di un suo contenuto. Perdipiù, “la teologia stessa in senso stretto non può rivendicare alcun diritto d'autore sui propri contenuti, in quanto essa li fa risalire all'atto della *donazione* per

---

221 H. Blumenberg, 1966, tr. it. p. 43

mezzo della rivelazione”<sup>222</sup>. L'idea della rivelazione configura un rapporto del cristianesimo con i propri contenuti affatto diverso da quello fondato sul modello della proprietà sulle sue originali produzioni. L'annessione patristica della filosofia platonica e aristotelica alla teologia non è ad esempio intesa come “appropriazione” di un elemento eterogeneo, ma come il riconoscimento di quell'elemento quale espressione embrionale della rivelazione. In un caso del genere si vede bene come la teologia non concepisca differenze di grado tra i contenuti biblici e quelli di altra derivazione, nel momento in cui tutti sono ricondotti entro l'orizzonte della rivelazione: il criterio non è la legittima proprietà quale potrebbe essere dimostrata storicamente, ma il fatto che un contenuto “venga da Dio”, sia cioè ricevuto sotto la luce della rivelazione.

Stabilita così l'illegittimità della preminenza accordata all'escatologia nei teoremi della secolarizzazione, occorre illustrare come si sia articolato il suo rapporto con la provvidenza. La premessa necessaria all'analisi di questi meccanismi della mondanizzazione è tuttavia chiedersi “che cosa all'origine possa significare in genere l'espressione *non mondano*”, più “che cosa sia originariamente *non mondano* nel Cristianesimo”<sup>223</sup>. Può essere infatti mondanizzato solo ciò che “pretende di essere non di questo mondo”, ma “nella comprensione del concetto di secolarizzazione” siamo legati alla sovrapposizione tra lo “schematismo parziale dell'extramondanità” di tipo platonico-neoplatonico e la “non mondanità genuina”<sup>224</sup>. La differenza tra queste due non-mondanità è che il primo pone un “dualismo della decisione tra possibilità, intenzioni, direzioni che sussistono contemporaneamente”; il secondo non contempla invece la possibilità dell'interesse per il mondo, perché questo “non viene messo in discussione con un'alternativa, ma spinto alla mancanza di senso”<sup>225</sup> in ragione della sua fine imminente.

---

222 *Ivi*, tr. it. p. 44

223 *Ivi*, tr. it. p. 47

224 *Ibid.*

225 *Ivi*, tr. it. p. 48

Ad essere definibile come *non mondano* è quindi ciò che sorge non dalla “riduzione delle rivoluzioni cosmiche a una sola” ma dell’attualità della crisi di quest’unica”<sup>226</sup>. La non mondanità genuina non comporta l’alternativa tra volgersi al mondo e rifuggirlo, ma è una condizione necessitata dall’imminente annichilimento del mondo. E poiché “ciò interessa in egual misura natura e storia”<sup>227</sup> l’escatologia testamentaria risulta intraducibile “in un concetto di storia comunque definibile”<sup>228</sup>. L’idea che la “storicizzazione dell’escatologia” avrebbe “condotto a una nuova tensione verso il futuro come dimensione di realizzazioni umane”, e quindi all’atteggiamento fondamentale della filosofia della storia per come ad esempio l’intende Löwith, è quindi in contraddizione con l’“accorciamento delle scadenze” comportato dall’imminente fine del mondo. Rispetto all’attesa messianica dell’ebraismo, il cui sviluppo speculativo recuperava le aspettative storiche deluse dopo l’esilio babilonese, l’attesa prossima del cristianesimo “distrukge questo riferimento al futuro. Il presente è l’ultimo istante della decisione per il vicino regno di Dio, e chi rimanda la propria conversione per mettere in ordine i propri affari è già perduto”<sup>229</sup>.

Non c’è dunque spazio, a partire dalle strutture del “tempo ultimo” dell’escatologia, per cui possa svilupparsi il “tempo nuovo” delle aspettative mondane e storiche. “Il compromesso con i dati di fatti del mondo, che continuava a esistere, non avvenne affatto proiettando nel futuro ciò che secondo le promesse avrebbe dovuto già essere accaduto. Al contrario: in Paolo, e ancor più chiaramente in Giovanni, la «storicizzazione dell’escatologia» si compie come annunciazione del fatto che gli eventi decisivi della salvezza sarebbero già intervenuti”. In Paolo, il battesimo garantisce già l’assoluzione davanti al tribunale divino, benché il giudizio debba ancora compiersi; in Giovanni il

---

226 *Ibid.*

227 *Ibid.*

228 *Ivi*, tr. it. p. 49

229 *Ibid.*

giudizio stesso è già avvenuto, per cui il credente è già in possesso della salvezza della vita e nella vita. Questa rielaborazione nell'interiorità della delusione escatologica fa sì che il futuro non comporti più il radicalmente nuovo, ma diventi piuttosto “il terreno di manovra per le abili trasformazioni e per le scappatoie speculative con le quali le testimonianze tramandate sull'attesa prossima dovevano essere adeguate all'inatteso perdurare di mondo e tempo”<sup>230</sup>.

La questione non è più l'attesa dell'evento escatologico definitivo, perché esso è *già avvenuto*. Ma se le cose stanno così, non è più possibile leggere l'atteggiamento storico della modernità come una rielaborazione delle attese apocalittiche. La trasformazione dell'escatologia da evento trascendente a provvidenza che agisce nella storia e conduce alla rivalutazione del mondo si rivela un processo tutto interno al cristianesimo; di conseguenza, la modernità costruirà la propria autoaffermazione non sull'appropriazione dell'escatologia ma a partire dalle questioni irrisolte lasciate dal provvidenzialismo cristiano. Blumenberg parla così di “mondanizzazione per mezzo dell'escatologia anziché mondanizzazione dell'escatologia”<sup>231</sup>: una volta che il futuro escatologico è diventato indefinito, va perduta anche “la relazione con i beni di salvezza già trasmessi all'umanità redenta”, e resta soltanto “la paura del giudizio e della disgregazione del mondo”. Il concetto di storia che può svilupparsi a partire da queste premesse non è quello “di un'attesa rivolta al futuro e che cerca in esso il proprio appagamento”, ma quello di una dilazione accordata come grazia”<sup>232</sup>.

La Chiesa si mondanizza e diventa un fattore di stabilizzazione e organizzazione del mondo al punto che “l'*interim* conquistato per il mondo con la potenza della preghiera si riempie di surrogati della giustizia assoluta”, che viene in ultima istanza “resa

---

230 *Ibid.*

231 *Ivi*, tr. it. p. 43

232 *Ivi*, tr. it. p. 50

superflua”<sup>233</sup>. Blumenberg ribalta così la tesi di F. Overbeck per cui “alla Chiesa la fine del mondo è apparsa vicina solo finché essa non aveva ancora conquistato un pezzo di questo mondo” mostrando come sia “l’energia liberata dalla situazione escatologica eccezionale” a premere per l’“istituzionalizzarsi nel mondo”<sup>234</sup>. Anche in questo capovolgimento, resta tuttavia ammissibile la prognosi di Overbeck per cui “finché la chiesa detiene questo pezzo [di mondo], è anch’essa interessata al perdurare di questo mondo; se davvero è minacciato anche l’ultimo pezzo, allora tornerà ad intonare il vecchio appello”<sup>235</sup>.

Il depotenziamento dell’escatologia viene perseguito dal cristianesimo medievale in primo luogo attraverso la divisione tra un’escatologia *cosmica* ed una *individuale*, per cui il giudizio universale alla fine dei tempi non ha più un ruolo attivo al livello della coscienza individuale. La questione dell’armonizzazione tra “i vantaggi del messianesimo irrealizzato” e quelli della “certezza della fede nell’assoluzione già proclamata”<sup>236</sup> viene così posta in secondo piano; e con essa rimane tuttavia irrisolta anche la difficile situazione per cui il cristianesimo deve “dimostrare a un mondo miscredente l’affidabilità del proprio Dio non nel compimento delle Sue promesse ma nel differimento di tale compimento”<sup>237</sup>.

Blumenberg mostra così che “nessun fattore estraneo o esterno entra in gioco per asservirsi la sostanza autentica delle concezioni escatologiche, bensì [...] l’escatologia storicizza *se stessa* [...] imponendo una nuova occupazione del proprio posto con materiale eterogeneo”<sup>238</sup>. Si rivela perciò del tutto fuorviante parlare di “storicizzazione dell’escatologia” sottintendendo che “qualcuno” la storicizza ma omettendo di specificare “chi” operi la storicizzazione. Si potrebbe certo dire che “la situazione forzata dell’espropriazione naturale da parte di un’istanza *mondana* sarebbe sorta solo dalla durata,

---

233 *Ivi*, tr. it. p. 51

234 *Ibid.*

235 *Ibid.*

236 *Ivi*, tr. it. p. 52

237 *Ivi*, tr. it. p. 50

238 *Ivi*, tr. it. p. 53

inammissibile secondo la Novella annunciata, appunto di questo mondo”. Ma “ciò che l'espressione *mondo* designa è *sorto* solo nel processo di quella *nuova occupazione* dell'attesa finale acuta”<sup>239</sup>. Se non è ammissibile un concetto sovrastorico e ingenuamente naturalistico del mondo, il referente della “mondanità” è precisamente ciò che si sviluppa nella rioccupazione delle posizioni problematiche del cristianesimo, anzitutto del perdurare della creazione. L'istanza mondana non è quel principio autonomo che viene rappresentato come attivo nel processo della secolarizzazione, ma è “per parte sua e in quanto tale esattamente come la sua antagonista che si pretende *non mondana* un prodotto dell'originariamente inammissibile sopravvivenza di un mondo che non poteva rimanere ciò che era stato prima [...]. La *mondanità* non esisteva prima che esistesse la *non mondanità*”<sup>240</sup>. In questo senso la modernità non è “pensabile senza” il cristianesimo: essa si è sviluppata a partire dalla “questione aperta” della mondanità, che era emersa col cristianesimo. Tuttavia l'originalità delle sue soluzioni ne salva l'autonomia e la legittimità, sgravandola da qualsiasi ipotesi teologica.

b) *Il problema della cosmodicea e la sfida gnostica al cristianesimo*. Il modello interpretativo della “rioccupazione di funzioni” elaborato da Blumenberg intende valere non solo per la svolta epocale tra cristianesimo e modernità, ma altrettanto per quella precedente tra mondo antico e cristianesimo: “la sopravvivenza del sistema delle questioni al di là di un mutamento epocale e il suo influsso sulle risposte possibili partendo da nuove premesse non è fenomeno che caratterizzi unicamente l'origine dell'età moderna. Il cristianesimo stesso, ai suoi inizi, si trovò soggetto a una simile pressione problematica di questioni che gli erano genuinamente estranee”<sup>241</sup>, anzitutto legate alla cosmologia. In entrambi i casi è una “perdita dell'ordine” a suscitare l'emergere di un nuovo modello della

---

239 *Ibid.*

240 *Ivi*, tr. it. p. 54

241 *Ivi*, tr. it. p. 71

realtà: in un caso, come abbiamo visto sopra, le difficoltà del cristianesimo nel compromesso con il mondo offrono l'occasione al nuovo modello di imporsi; nell'altro è invece il problema del *male del mondo* ad essere lasciato in eredità come questione irrisolta.

Il paradigma cosmologico sotteso alla filosofia classica greca, dominante nella tradizione platonico-aristotelica e stoica, “aveva fatto sì che alla questione del male fosse attribuito solo un rango secondario e marginale nel sistema filosofico”<sup>242</sup>. Il problema della cosmodicea, della giustificazione del mondo, non si pone neppure: il cosmo è tutto ciò che può essere, e più che chiedersi “perché” c'è ci si interessa a quello che “c'è”. Il male non viene perciò tematizzato come un problema metafisico. Il mito platonico del demiurgo narrato nel *Timeo* fa del male un *residuo*: l'artefice assoggetta la materia (*hyle*) preesistente attraverso la persuasione e guardando alle idee come modelli per darle forma, quasi che “la fede dei Greci nella forza del discorso e della persuasione si proietta[sse] [...] su un piano cosmico”<sup>243</sup>. Tuttavia la materia è riottosa e recalcitrante alla sua manipolazione, e non tutto di essa viene con-vinto dal demiurgo: orbene, su questo “residuo di vaga incongruenza [...] grava tutto il peso della spiegazione del fatto che nel mondo vi è *anche* il male”<sup>244</sup>. Il problema di una teodicea non si pone rispetto al demiurgo, perché la sua responsabilità è limitata a ciò che *non è* il male, alla porzione di materia piegatasi alla sua persuasione. Se del Dio biblico si afferma che ha creato *tutte le cose* buone, dal momento che ne ha tratta anche la materia *ex nihilo*, del demiurgo si può dire che abbia creato *di tutte le cose* quelle buone.

Il principio per cui il mondo fenomenico è una riproduzione delle idee che non può tuttavia raggiungere il suo archetipo viene tuttavia sbilanciata dal neoplatonismo verso il

---

242 *Ivi*, tr. it. p. 133

243 *Ibid.*

244 *Ibid.*

secondo aspetto: “il mondo appare come il grande errore rispetto al suo modello ideale”<sup>245</sup>. L'idea viene teologizzata e la materia demonizzata: in Plotino “ciò che un tempo poté essere presentato come la persuasione della necessità da parte della ragione è ora prigionia dell'anima del mondo nel grembo – o meglio nel carcere – della natura”. Il tracciato platonico non viene sconvolto, ma se ne tendono all'estremo le “*distanze metafisiche*”: il mondo è originato dalla caduta nella materia dell'anima del mondo; l'ordine cosmico sarà realizzato quando quest'ultima invertirà il processo nel quale è irretita. “Il male del mondo” è qui “la mancata realizzazione di quell'ordine obbligatorio”<sup>246</sup>.

Una radicalizzazione più sconvolgente è attuata dalla gnosi. Questo complesso sincretico filosofico-religioso non è individuabile come una dottrina specifica, ma rappresenta piuttosto una tendenza spirituale dell'età tardoantica riscontrabile tanto in ambito ellenistico quanto ebraico e infine cristiano (anche sistemi cristiani relativamente tardi, come quello manicheo, sono riconducibili alla gnosi). L'elemento costante delle dottrine gnostiche potrebbe essere indicato essenzialmente nell'elaborazione sincretica di motivi desunti dalla tradizione biblica e dalla filosofia ellenistica: elaborazione tendenzialmente volta a un esasperato dualismo cosmico, che mette la gnosi in contrasto con la filosofia classica greca e ne fa il principale avversario e concorrente del nascente cristianesimo. Allorché si serve del sistema neoplatonico, non si limita a portarlo alle estreme conseguenze pur restandone nei ranghi, come accadeva con Plotino, bensì “ne modifica l'occupazione dei luoghi”. Il demiurgo, sincretisticamente identificato con il Dio creatore del *Genesi*, “è diventato il principio del male, l'antagonista del dio di salvezza trascendente, che non ha nulla a che fare con la creazione del mondo”. La sfiducia nel cosmo ne fa una creazione puramente malvagia, lontana sia dall'idea di una creazione provvidenziale che da quella di un ordine modellato sulle essenze eterne: “il mondo è il

---

245 *Ivi*, tr. it. p. 134

246 *Ibid.*

labirinto del *pneuma* smarrito, in quanto esso è l'ordine della sventura, il sistema di una trappola. La gnosi non ha bisogno di alcuna teodicea, perché il dio buono non si è lasciato compromettere nel mondo”<sup>247</sup>. La fine del mondo, in quanto soppressione della creazione illegittima del demiurgo, diviene la salvezza definitiva.

Blumenberg sottolinea innanzi tutto “la sfida che questo sistema doveva rappresentare sia rispetto alla tradizione antica sia rispetto alla dogmatica cristiana che veniva formulata a partire da quella tradizione. All'antichità essa contesta il cosmo come quintessenza della realtà cogente a partire da se stessa; al Cristianesimo contesta la correlazione tra Creazione e redenzione come opera dell'unico Dio”<sup>248</sup>. Quest'ultimo punto è stato svolto in un sistema teologico coerente da Marcione, nel II secolo. Marcione muove dalla contraddizione cristiana per cui “una teologia che presenta il proprio dio come il creatore onnipotente del mondo e che fonda la propria fiducia in questo dio sull'onnipotenza così dimostrata non può al tempo stesso fare della distruzione di questo mondo e della salvezza dell'uomo a partire da essa l'azione centrale di questo dio”<sup>249</sup>. Il cristianesimo si trovava infatti a doversi costituire dogmaticamente, ma sulla base di un patrimonio eterogeneo nel quale convivevano la creazione e il giudizio universale. Marcione “si decise a operare un taglio netto”, e nel dualismo gnostico trovò il modello per l'univocità che mancava alla dottrina cristiana. Al dio creatore, che aveva imposto all'uomo una legge inapplicabile, che esigeva capricciosamente sacrifici insensati e guidava dispoticamente il suo popolo nelle vicende dell'Antico Testamento, si oppone il “dio straniero”, “l'essere dell'amore puro perché immotivato”, in diritto di annientare il cosmo e di proclamare la disubbidienza verso una legge ch'egli non ha dettato. “La redenzione si presentò primariamente come informazione data all'uomo sull'inganno

---

247 *Ibid.*

248 *Ivi*, tr. it. pp. 134-135

249 *Ivi*, tr. it. p. 135

impenetrabile del cosmo”<sup>250</sup>, il che è il senso specifico, in questo contesto, del termine *gnosi*.

La separazione delle funzioni e delle pertinenze tra dio creatore e dio salvatore comportava una “negativizzazione della metafisica del cosmo dei Greci e la distruzione della fiducia nel mondo che si sarebbe potuta sanzionare tramite il concetto biblico della Creazione”<sup>251</sup>. La coerenza di questa sistematizzazione della gnosi ha spinto la Chiesa a consolidarsi e a dogmatizzarsi, per sostenerne la concorrenza: perciò Blumenberg afferma che “la formazione del Medioevo può essere compresa solo come tentativo di garantirsi definitivamente dalla sindrome gnostica”<sup>252</sup>. La pericolosità della gnosi consiste infatti “nella lucidità con la quale [ha] dalla propria parte la maggiore coerenza della sistematizzazione delle premesse bibliche”<sup>253</sup>. Il fallimento di questo sforzo, che da Agostino giunge all'altra Scolastica, renderà necessario un nuovo superamento della gnosi. La forza della gnosi rispetto al cristianesimo dei primi secoli era di fondare nel mondo più radicale e coerente la necessità della distruzione del mondo: individuando nel mondo una creazione malvagia, una prigione per le anime, essa forniva la più plausibile argomentazione per cui il mondo era degno di essere distrutto.

Infine, tuttavia, la decisione fu contro la gnosi: non per la “preponderanza interna del sistema dogmatico della Chiesa”, però, ma perché, allorché il mondo si rivelava più duraturo di quanto non ci si aspettasse, diventava insopportabile la “coscienza che questo mondo dovesse essere la prigione del male e pur tuttavia non fosse annientato dalla potenza di Dio, che secondo la rivelazione era deciso alla redenzione”<sup>254</sup>. Dovette così svilupparsi un “nuovo conservatorismo del cosmo”, in funzione del quale il cristianesimo cercò un compromesso con la metafisica antica che poteva fornire gli strumenti concettuali

---

250 *Ibid.*

251 *Ivi*, tr. it. p. 136

252 *Ibid.*

253 *Ivi*, tr. it. p. 132

254 *Ivi*, tr. it. p. 137

più adatti allo scopo.

c) *Agostino: la dottrina dei “due regni” e la neutralizzazione della gnosi.* La giustificazione patristica del cosmo trova in Agostino la sua fondamentale definizione proprio in virtù dell'annessione teologica di un concetto desunto dalla filosofia stoica, la provvidenza (*pronoia*) per cui il mondo sarebbe creato per l'uomo. Il successo della provvidenza in funzione antignostica riproponeva d'altro canto il problema del male: “l'esegesi non poteva e non voleva più ingorare che Dio nel racconto biblico della Creazione aveva dato a ognuna delle sue opere la conferma che essa era riuscita bene. Da dove veniva allora il male del mondo?”<sup>255</sup>. Avendo innalzato il Dio biblico alla posizione della potenza assoluta, non si poteva né attribuirgli malvagità nell'aver operato la creazione, né porre un altro principio come responsabile del mondo, come nella soluzione gnostica. Il problema con cui Agostino si confronta è perciò di sollevare Dio dalla responsabilità del male.

La sua soluzione, “la più gravida di conseguenze tra le decisioni che egli prese per il Medioevo”, è di “assumere per l'uomo e sull'uomo la responsabilità per ciò che nel mondo era peso schiacciante”<sup>256</sup>. Le sventure cosmiche sono interpretate come conseguenze dell'agire dell'uomo, a partire “dal dato di fatto linguistico che la filosofia antica non aveva fatto alcuna distinzione linguistica tra il male che l'uomo commette e la disgrazia che gli capita”<sup>257</sup>. Ma la correlazione tra i due elementi presuppone che l'uomo sia *responsabile* del proprio agire, e che pertanto sia *libero*. Se però la libertà diventa responsabile dei mali del mondo, anch'essa diviene un male: e in questo caso, l'argomentazione agostiniana fallirebbe contro la gnosi. Questo esito è scongiurato solo dal principio per cui anche chi conduce una vita malvagia afferma il valore della libertà: anch'esso “vuole almeno poter

---

255 *Ivi*, tr. it. p. 139

256 *Ibid.*

257 *Ibid.*

essere buono; anche per lui dunque la libertà è qualcosa che egli desidera non sia inesistente<sup>258</sup>. Con ciò ad Agostino non preme di rendere l'uomo responsabile per il cosmo, quanto di scagionare Dio dalla colpa del male del mondo evitando “il dualismo gnostico dei principi universali buono e cattivo”<sup>259</sup>.

Il dualismo gnostico viene eliminato “a favore del principio metafisico del mondo”, ma continua “a vivere in seno all'umanità e alla sua storia come separazione assoluta degli eletti e degli abietti”<sup>260</sup>. Se nel *De libero arbitrio* Agostino aveva stabilito il nesso tra colpa umana e male del mondo, nel *De civitate Dei* la dottrina dei “due regni” stabilisce due comunità metafisiche, la città terrestre in cui ci si volge al mondo e quella celeste in cui ci si volge a Dio. Si tratta di *orientamenti*, non di principi cosmici, e consentono quindi di fronteggiare la sfida gnostica risolvendo al tempo stesso il problema del male entro le coordinate del cristianesimo. Tuttavia, nota Blumenberg, in questo modo la gnosi “non [è] superata ma solo trasposta”<sup>261</sup> dal cosmo all'umanità. La gnosi aveva mantenuto il cosmo antico, pur investendolo di una connotazione assiologica negativa e privandolo dell'eternità che ne fondava l'affidabilità: esso era perciò diventato fonte di terrore, da cui fuggire verso la trascendenza nell'attesa della “distruzione finale della *cellula creatoris*”<sup>262</sup>. Abbandonando la gnosi per la libertà umana, Agostino “salva l'*ordine* per il Medioevo”, ma al prezzo da un lato dell'attribuzione all'uomo della colpa per lo stato del mondo e dall'altro della rinuncia a “cambiare a proprio favore, agendo e operando, una realtà di cui egli deve imputare a se stesso l'inclemenza”. Questa “inutilità dell'autoaffermazione” è “l'eredità della gnosi non superata, ma semplicemente *tradotta*”<sup>263</sup>.

---

258 *Ivi*, tr. it. p. 140

259 *Ivi*, tr. it. p. 59

260 *Ivi*, tr. it. p. 141

261 *Ibid.*

262 *Ivi*, tr. it. p. 142

263 *Ibid.*

d) *Il nominalismo come crisi della razionalità dell'ordine e l'autoaffermazione della modernità.* Il pensiero medievale si fonda e procede sulla base del recupero agostiniano della metafisica platonica alla teologia. L'ordine così stabilito scongiura da una parte le derive gnostiche, e dall'altra giustifica il perdurare del mondo di fronte al cristianesimo che di quel mondo aveva originariamente annunciato la fine imminente e l'assoluta vanità. Il fulcro di questa ricomprensione e rivalutazione del cosmo è l'idea di provvidenza, che esprime fundamentalmente la persuasione che il mondo sia stato creato da Dio per l'uomo, e che sia quindi possibile coglierne razionalmente il senso.

Questa organizzazione platonizzante della teologia entra però in crisi col nominalismo tardomedievale. Nell'ambito della disputa attorno agli universali, la concezione di Dio come agente razionalmente concepibile, che è alla base dell'idea provvidenzialistica, entra in contrasto con l'attributo dell'infinità che il dogma gli attribuisce. Se Dio è *potentia absoluta* che coimplica l'infinità del possibile, al suo agire non presiderà più la razionalità ma la *volontà*. Le azioni di Dio, infatti, non appaiono più inscritte in un sistema razionale, ma sembrano dipendere da una *grazia* del tutto arbitraria e impenetrabile alla comprensione umana: anche la stessa creazione, per questa via, perde il suo carattere provvidenziale per diventare un gesto gratuito non inscrivibile in alcun orizzonte di senso. Essa non riproduce un modello ideale, ma è una produzione della volontà imperscrutabile di Dio, che avrebbe potuto non essere e che potrebbe anche venire revocata. Con il nominalismo l'"assolutismo teologico" fondato sul dogma dell'onnipotenza di Dio viene così portato alle estreme conseguenze, fino al punto da mettere in crisi l'impianto teologico su cui si era retta l'intera Scolastica da Agostino in avanti.

Alla fine del Medioevo il cosmo della Scolastica si trova infatti assediato dal dubbio che "già all'origine il mondo possa non essere stato creato a favore dell'uomo"<sup>264</sup>.

L'assolutismo della decisione della grazia separa la salvezza dalle scelte umane, e pone

---

264 *Ivi*, tr. it. p. 143

così le condizioni per un superamento del modello agostiniano in cui la condizione del mondo era legata alla colpa dell'uomo. Se da un lato cade la concezione provvidenzialistica della realtà, dall'altro l'agire umano guadagna una posizione inedita nei confronti della realtà stessa. Nel quadro della *perdita di ordine* della tarda Scolastica esso non riscontra nei dati di fatto più nulla “della cogenza del cosmo antico e medievale e perciò li considera per principio disponibili”<sup>265</sup>. Il rapporto dell'uomo col mondo non è più deciso all'origine da una colpa passata, ma si istituisce a partire dalle attuali azioni dell'uomo. Emerge in questo modo un nuovo concetto di libertà, e conseguentemente di responsabilità: l'onere che incombe sull'uomo non è più di “responsabilità per la condizione del mondo [...] in quanto colpa originaria passata”, ma in quanto “esigenza orientata verso il futuro”<sup>266</sup>.

L'uomo viene dunque a orientare verso il futuro il proprio agire nel mondo e a riconoscersi essenzialmente in questa progettualità inframondana non perché venga *mondanizzata* l'escatologia, ma perché il collasso dell'ordine teologico medievale libera lo spazio per questo nuovo modello. Il superamento dell'escatologia era già avvenuto *infra ecclesia*, con la prima e non definitiva neutralizzazione della gnosi e col recupero della metafisica antica per giustificare il cosmo. Perciò il nuovo scenario non si confronta tanto con la tensione escatologica e apocalittica, quanto con la *débauche* del tentativo teologico di temperarla. Il fallimento nella fondazione della fiducia nel mondo rende ora l'uomo “l'essere creativamente attivo”, che “concepisce non solo la natura, ma anche se stesso come disponibile”<sup>267</sup>. Nel momento in cui il Medioevo non riesce più a “conservare per l'uomo la credibilità della Creazione come *provvidenza*”, l'uomo si trova addossato l'onere della sua *autoaffermazione*.

Per “autoaffermazione” (*Selbstbehauptung*) Blumenberg non intende “la pura

---

265 *Ibid.*

266 *Ibid.*

267 *Ivi*, tr. it. p. 145

conservazione biologica ed economica dell'essere vivente *uomo* con i mezzi disponibili alla sua natura. Essa significa un programma di vita, al quale l'uomo sottopone la propria esistenza in una situazione storica e nel quale egli traccia il modo in cui intende affrontare la realtà che lo circonda e cogliere le proprie possibilità”<sup>268</sup>. La questione alla base dell'autoaffermazione non è la *sopravvivenza*, ma la *giustizia*. L'immagine dell'uomo che sottende è infatti quella di “un essere ben provvisto dalla natura, ma che fallisce nella distribuzione dei suoi stessi beni”<sup>269</sup>: il punto non è l'aspetto *necessitante* della realtà, ma la gestione degli spazi di libertà che l'uomo vi ritrova.

L'età moderna non è quindi un residuo del passato, ma al contrario ha rioccupato in maniera creativa gli spazi e le posizioni (*Stellen*) lasciati vuoti dalla crisi dell'ordine della Scolastica. Non ci sono condizionamenti storici in grado di ipotecare lo svilupparsi e l'agire della modernità: certo il cristianesimo è un suo presupposto imprescindibile, ma non nel senso che le ha trasmesso i suoi contenuti in forma mondanizzata. Piuttosto esso ha fatto deflagrare alcune questioni centrali, specie riguardo all'ordine del cosmo, alle quali il pensiero moderno ha risposto attraverso modelli sviluppatisi in maniera autonoma e indipendente.

Le obiezioni di Blumenberg al “teorema della secolarizzazione” possono difficilmente essere sottovalutate. Le diagnosi del *sostanzialismo storico*, della *delegittimazione del moderno* e della *deduzione del rapporto di filiazione dall'analogia* tra cristianesimo e modernità impongono una seria revisione delle categorie della secolarizzazione. Blumenberg mette opportunamente in guardia da un utilizzo ingenuo di concetti come “mondanizzazione” e “secolarizzazione”, e sotto questo aspetto le sue indicazioni sono indispensabili per qualsiasi analisi del rapporto storico tra cristianesimo e

---

268 *Ivi*, tr. it. p. 144

269 *Ibid.*

modernità. D'altro canto, il modello alternativo ch'egli propone della “rioccupazione di funzioni” riesce meno facilmente a imporsi sulle tesi classiche della secolarizzazione, perché queste ultime non distinguono, come Blumenberg fa sulla scorta di Cassirer, tra “sostanza” e “funzione”, e interpretano come *contenuti* teologici secolarizzati quegli stessi elementi che Blumenberg intende come *funzioni* e questioni aperte rispetto alle quali la modernità avrebbe operato nuove occupazioni e escogitato nuove risposte.

Questa fondamentale incomprensione tra le due posizioni emerge in maniera abbastanza evidente nel dibattito suscitato dalla pubblicazione de *La legittimità dell'età moderna*, nell'ambito del quale lo stesso Karl Löwith è intervenuto per rispondere alle critiche di Blumenberg e circostanziare, sotto certi aspetti, le tesi espresse in *Significato e fine della storia*. In una recensione al volume di Blumenberg, egli riconosce la validità della “critica dell'ontologia storica sostanziale”, ma non è disposto a negare che “l'eredità di una tradizione dall'efficacia così potente codetermini anche tutti gli inizi relativamente nuovi”, né ad accettare l'accusa di aver presentata la modernità come “una metamorfosi della natura teologica del Medioevo, come derivato secolarizzato e quindi come eresia cristiana”, il che non corrisponde neppure alle posizioni “della spiritualizzazione speculativa hegeliana della tradizione cristiana, né dell'interpretazione socialista del Vangelo di Saint-Simon, né dell'antiteismo di Proudhon, né di Troeltsch”.

La tesi di Löwith non intenderebbe “dire niente di meno e niente di più che la profezia biblica e l'escatologia cristiana hanno reso possibile il concetto moderno di storia e la fede mondana nel progresso”. Di contro all'accusa di sostanzialismo storico, egli rivendica la centralità per la sua teoria non già del perdurare di certi contenuti, quanto dei *modelli* che il cristianesimo ha introdotto nella considerazione del tempo, della natura e dell'uomo. Il suo portato inedito e decisivo sarebbe la liberazione di quella “speranza assoluta” la cui cogenza ed efficacia si sarebbe mantenuta anche oltre il tramonto

dell'orizzonte teologico in cui era originariamente inscritta. Con queste precisazioni l'aspetto decisivo dei teologumeni cristiani sembra essere individuato più nelle strutture che inaugurano che nel loro contenuto strettamente teologico; eppure, anche così Löwith resta lontano dall'idea di una “rioccupazione di posizioni”, né accorda maggiore legittimità all'approdo moderno. Infatti, mentre la continuità delle posizioni serve a Blumenberg per far risaltare la discontinuità e la reciproca indipendenza tra i contenuti, in Löwith il perdurare del modello del tempo lineare è posto in modo tale da neutralizzare le differenze tra la prospettiva escatologica e quella del progresso che successivamente lo esprimono: l'affermazione della cogenza di una certa forma non lascia spazio per apprezzare le variazioni di contenuto.

Alla base c'è l'equivoco per cui la “speranza assoluta” sarebbe per Löwith un “modello”, ma nei termini di Blumenberg essa risulterebbe un contenuto, non una “funzione”. Viceversa, le “funzioni” poste da Blumenberg sarebbero leggibili da parte di Löwith come contenuti soggetti a secolarizzazione. Le due tesi, più ancora che opposte, sono dunque per certi versi *non confrontabili*. A partire dalle posizioni löwithiane, in particolare, il modello della rioccupazione di funzioni può sempre essere inteso come una variante della secolarizzazione, anzi come la sua espressione caratteristica. Quando Blumenberg rivendica che la tesi della secolarizzazione non dà conto delle differenze tra escatologia e progresso, questa può infatti rispondere che il passaggio dall'orientamento a un evento trascendente la storia a un processo che le è immanente è esattamente il meccanismo della secolarizzazione.

Nei prossimi capitoli approfondiremo alcuni aspetti delle implicazioni “mondanizzatrici” del cristianesimo e il riconoscimento che nel Novecento ne ha fatto la teologia. Su questa base cercheremo poi di rileggere il dibattito sulla secolarizzazione e di riarticolare il rapporto tra la teologia cristiana e le strutture della modernità.

### III. Cristianesimo delle origini e origini della mondanizzazione

*Per verificare la validità della categoria della secolarizzazione, l'analisi del cristianesimo delle origini può rivelarsi decisiva. Per un verso, emergono le radicali differenze tra i caratteri della rivelazione cristiana e quelli della religione antica; ma per l'altro si vede come elementi solitamente ascritti alla secolarizzazione, come la concezione del mondo e della storia quali scenari dell'agire dell'uomo fondamentalmente autonomi, siano presenti già nel primo cristianesimo. Su questa base, si deve quindi rivedere l'idea che la "mondanizzazione" sia un fenomeno che investe il cristianesimo dall'esterno: se mai, essa è l'esplicazione di alcune sue spinte interne. La difficoltà risiede nel fatto che il cristianesimo deve conciliare queste tendenze mondanizzatrici con la sua essenziale tensione escatologica, in un equilibrio spesso contraddittorio: si tratta infatti di tenere insieme la giustificazione provvidenzialistica del mondo, che lo intende come creazione positiva di Dio, e l'escatologia che vincola la salvezza alla distruzione di questo stesso mondo intendendolo come regno di Satana. Il deflagrare di questa contraddizione può allora essere inteso come ciò che porta il paradigma teologico a cedere il passo alla modernità per una nuova e più coerente giustificazione del mondo.*

Nei due capitoli precedenti abbiamo preso in considerazione e confrontato le due più significative interpretazioni del rapporto tra il cristianesimo e l'età moderna. Quella di Löwith tende a vedere nella modernità una mondanizzazione della rivelazione cristiana, a

partire dalla loro condivisione della concezione lineare del tempo; e sottende perciò al tempo stesso un atteggiamento critico nei confronti della modernità, dal momento che ne mina le pretese di autonomia e autofondatezza che essa aveva avanzato almeno a partire dall'Illuminismo. Quella di Blumenberg tenta invece di conservare l'autonomia del moderno, pur senza ricadere nell'unilateralità del resoconto illuminista, rappresentando il processo come una creativa "rioccupazione" da parte delle istituzioni, dei valori e delle visioni del mondo della modernità delle "funzioni" lasciate libere dal cristianesimo.

Queste due concezioni, assolutamente divergenti, sembrano tuttavia trovare entrambe riscontro: da una parte, a dispetto dei rischi di sostanzialismo storico segnalati da Blumenberg, la tesi di Löwith può sempre rivendicare come l'immagine del tempo lineare si sia solidamente imposta col cristianesimo e non sia stata scalzata, ma al contrario mantenuta e approfondita, dalla modernità; dall'altra, il processo evidenziato da Blumenberg per cui il fallimento della Scolastica nel coniugare la provvidenzialità del mondo e l'assolutismo teologico dischiude gli spazi per l'autoaffermazione dell'età moderna appare difficilmente contestabile. Evidentemente, al di là delle impostazioni da cui partono le due interpretazioni (l'una orientata alla critica della modernità, l'altra all'affermazione della sua legittimità), la vicenda del cristianesimo presta il fianco a entrambe: ma se è così, ciò significa che all'interno del cristianesimo allignano tendenze fondamentalmente contraddittorie, che possono giustificare interpretazioni divergenti della sua evoluzione storica. Indagare questo problema non risponde quindi a una sterile curiosità filologica, ma può essere decisivo ai fini del problema che qui ci interessa, il ruolo e il destino della religione cristiana nella genesi della modernità.

L'opposizione tra Löwith e Blumenberg infatti non riguarda solo la questione della secolarizzazione, ma, a monte, la concezione del cristianesimo. Löwith lo pone come una sostanza storica in sé coerente, con un preciso orizzonte teleologico, la salvezza, e una

precisa immagine del tempo in cui collocarlo, la temporalità lineare della storia della salvezza scandita dagli eventi cardinali della Creazione, della venuta di Cristo e del Giudizio. Solo in seguito la secolarizzazione lo avrebbe “aggredito”, traducendone i contenuti nei termini della mondanità: sì che dall'attesa escatologica avrebbe derivata l'ideologia del progresso, dalla storia sacra della redenzione l'idea di storia universale teleologicamente orientata, dalla vicenda individuale della salvezza quella del valore infinito dell'individuo, dalla comunità universale dei fedeli il concetto astratto dell'umanità come soggetto della storia.

Blumenberg sostiene invece che il cristianesimo sia entrato in crisi, fino a cedere il passo alla modernità, per le difficoltà sorte dalle sue stesse premesse teologiche. Il tentativo di coniugare, contro il dualismo gnostico, la provvidenzialità del mondo e l'onnipotenza divina, di ridurre a uno il Dio di salvezza e il Dio creatore, avrebbe fatto implodere il paradigma teologico: o Dio era onnipotente, ma allora il mondo non poteva esaurirne la potenza e poteva essere in ogni momento distrutto senza guadagnare alcun “senso”, oppure il mondo era una creazione provvidenziale e necessaria di Dio, ma che ne limitava assurdamente la potenza. Il cristianesimo sistematizzato teologicamente secondo gli strumenti recuperati dalla scepisi filosofica greca cederebbe così il passo a un nuovo modello di realtà e a una nuova coscienza, in grado di costituirsi in maniera libera e originale negli spazi lasciati vacanti. Secondo Blumenberg, allora, il cristianesimo non sarebbe affatto la costruzione in sé conclusa e coerente che Löwith pare presupporre, ma sarebbe agito da problemi irrisolti fin dalle origini.

È allora evidente che se nel dibattito sulla secolarizzazione non paiono sussistere dubbi circa la natura di uno dei termini, la modernità, rispetto all'altro, il cristianesimo, non sembra invece esserci generale concordia. Per Löwith il suo fulcro è la tensione escatologica, mentre Blumenberg ne enfatizza il nocciolo problematico della

giustificazione del mondo. Come abbiamo visto nei precedenti capitoli, quest'ultima rappresentazione è preferibile, perché ci restituisce un'immagine più articolata del fenomeno cristiano; tuttavia non si può non tenere conto delle considerazioni löwithiane sulla svolta rappresentata dalla rivelazione cristiana rispetto alla cultura antica, non solo riguardo la religione, ma più ampiamente circa la concezione del mondo, dell'uomo e del tempo.

In questo capitolo riprenderemo dunque alcuni elementi emersi nell'analisi di *Significato e fine della storia* e de *La legittimità dell'età moderna* per delineare nel modo più esauriente possibile quei caratteri del cristianesimo che ne consentono due interpretazioni tanto diverse. Dopodiché potremo verificare se e in che misura non siano stati proprio questi elementi contraddittori a determinare la sorte del cristianesimo, quell'ambiuguo trapasso nella modernità che sembra così difficile rappresentare definitivamente come superamento o mantenimento del modello religioso. Non si tratta, naturalmente, di ricercare i segni di un “destino” fatale del cristianesimo, che ne determinerebbe la sorte fin dall'origine secondo uno svolgimento necessario, ma di chiarirne il più possibile le interne tensioni e contraddizioni, le quali possono rivelarsi decisive per stabilire se sia effettivamente possibile parlare di una sua “secolarizzazione”. Procederemo istituendo un confronto tra i caratteri della religione antica e del cristianesimo, con le loro implicazioni e conseguenze; tenteremo quindi di rintracciare la genealogia delle due tendenze, interne al cristianesimo, dell'escatologia e del provvidenzialismo; condurremo poi una comparazione con la gnosi attorno ai problemi del tempo, della storia e del mito e infine vedremo come questi snodi problematici deflagrino nella Scolastica e in che rapporto si trovino con l'emergere della modernità.

## 1. Dalla religione antica al cristianesimo: l'abbandono del pensiero mitico

Nel porre la “soglia epocale” tra il mondo greco e il cristianesimo, Löwith segnala giustamente come non sia in gioco semplicemente l'opposizione tra due “credenze” religiose, come era nella rappresentazione tradizionalmente fornita dall'apologetica cristiana che opponeva alla rivelazione veridica del Nuovo Testamento il politeismo pagano degli dèi “falsi e bugiardi”. Con il cristianesimo, che sviluppa secondo direzioni ben precise le premesse del monoteismo biblico (creazionismo, trascendenza di Dio, relativizzazione del mondo fisico-naturale, orientamento lineare del tempo), è l'intera rappresentazione della realtà a venire sensibilmente modificata. Indipendentemente dalla verità della rivelazione a cui si appella, il cristianesimo dispiega infatti una riconfigurazione tanto dell'ordine divino quanto di quello mondano e umano tale che i suoi effetti riverberano molto oltre l'orizzonte delle questioni strettamente religiose.

Nel capitolo 1 abbiamo seguito Löwith nella delineazione delle differenze tra la cosmologia greca e l'antropoteologia biblica: nella cultura greca la natura è una *physis* che, imperitura, si genera da sé e sottomette ogni cosa alla sua necessità; come eterna ricorsività di meccanismi sempre uguali essa è perciò l'orizzonte dell'immutabile e ha i caratteri del tutto ordinato e della divinità. Nella tradizione biblica invece la natura è *mondo*, ente creato *ex nihilo* da un Dio che la trascende e destinato alla distruzione nel giorno del Giudizio. Il potere di Dio sopravanza quindi qualsiasi necessità naturale, e relativizza il mondo privandolo dei caratteri di totalità ordinata e autonoma e di divinità che erano propri della *physis*: l'orizzonte ultimo della realtà non è qui il ripetersi dei cicli della natura, ma la tensione escatologica verso lo scopo ultimo della salvezza. Così, se la

forma temporale propria della cosmologia greca è la ciclicità in cui la fine si riallaccia al nuovo inizio, quella propria del cristianesimo è la linearità orientata a uno scopo e al disvelamento di un senso.

Fin qui le differenze contenutistiche sottolineate da Löwith tra la cosmoteologia greca e l'antropoteologia biblica. Rimarremmo però sulla superficie della questione se concepissimo tali differenze, con le loro epocali conseguenze, come semplicemente dipendenti dalle specifiche rappresentazioni religiose cui rinviano. La differenza fondamentale è infatti negli atteggiamenti concettuali, per cui la *qualità* delle nozioni religiose nei due scenari è fondamentalmente diversa: non è cioè soltanto la gerarchia o il rapporto reciproco tra le cose divine e quelle mondane ad essere differente, ma il loro stesso statuto ontologico ed epistemico. Il rapporto di immanenza che la religione mitica dei Greci istituisce tra gli dèi e la realtà fisica, come vedremo, è consentito da un atteggiamento verso la realtà che consente delle oscillazioni di senso e degli spazi di ambivalenza per cui un ente naturale può, con evidenza, essere anche il referente della divinità. Nel cristianesimo invece la coscienza procede su basi discorsive maggiormente improntate alle regole della razionalità, e le cose del mondo, una volta definite come tali, sono “soltanto” cose del mondo, e il divino, per essere concepibile, deve essere proiettato nella trascendenza. Le differenze tra il modello greco e quello cristiano, che seguendo Löwith abbiamo percorso estensivamente, diventano allora leggibili non tanto come *contenuti* differenti ed eventualmente alternativi ma come *funzioni* di stili di pensiero qualitativamente diversi.

a) *La religione antica: il pensiero mitico e il divino come "realtà esperita"*. La differenza, che abbiamo ormai richiamato più volte, tra la concezione greca e quella cristiana del mondo fisico-naturale può essere un buon punto di partenza per risalire alle modalità di pensiero religioso che rispettivamente presuppongono. Il carattere intrascendibile della *physis*, come si è visto, è legato a una concezione immanente della divinità; e viceversa il creazionismo biblico implica una concezione trascendente di Dio. La differenza tra le due, tuttavia, non sta nel divinizzare l'al di qua o nel proiettare Dio nell'aldilà, bensì in una concezione radicalmente diversa sia del mondo naturale che di quello divino.

In generale, si tende a pensare qualsiasi religione come una credenza, una *fede* che si sottrae ai criteri dell'oggettività, dell'evidenza e della dimostrabilità dei propri contenuti: ma questo non è un dato universale, anzi solo alcune religioni, e il cristianesimo in modo particolare, avanzano un'esplicita istanza fideistica. Inoltre, perché si possa parlare di fede in ciò che non è evidente occorre aver prima stabilito i criteri dell'evidenza, i quali sono tutt'altro che scontati e immediati. È quindi necessario esplicitare se e in che termini si possa parlare di "fede" nel mondo greco, o se non vi siano categorie più adeguate per cogliere la natura della sua mitologia religiosa.

Per noi, ciò che non offre riscontri empirici che siano univocamente leggibili secondo rapporti di identità con se stesso e di rapporto causale con altro o che non sia dimostrabile attraverso un'argomentazione razionale è escluso dalla sfera dell'evidenza. Ciò non significa *ipso facto* che sia falso, ma che non può essere oggetto di un sapere certo e incontrovertibile: sarà allora oggetto di fede, persuasione soggettiva che non trova riscontri oggettivi. L'abitudine tende a farci sentire questi criteri di evidenza, che

distinguono ciò che si può sapere da ciò che si può soltanto credere, come dati per natura: tant'è che l'evidenza viene spesso sovrapposta alla percezione fisica, a sottolinearne la pretesa immediatezza. Tuttavia, questa apparente naturalezza è consentita da mediazioni concettuali niente affatto date per natura: non è nemmeno il fatto fisico di percepire un oggetto a rendermelo evidente, ma la possibilità di inscrivere nelle categorie dell'identità con se stesso e del rapporto causale che può instaurare con altro. La determinazione dell'evidenza o della non-evidenza di qualcosa non è quindi un dato naturale e pacifico, ma dipende dai criteri messi di volta in volta in gioco.

Dovendoci volgere all'esperienza religiosa dei Greci non possiamo allora prescindere dalla comprensione dei criteri di evidenza entro i quali era sorta e con i quali si confrontava. Già la stessa idea dell'immanenza del divino alla natura ci instrada verso questo scopo. La natura e la divinità mostrano di avere per i Greci lo stesso grado di realtà e di evidenza, e di coincidere pur non essendo lo stesso: l'“evidenza” della natura è al tempo stesso l'“evidenza” della divinità, ma non perché tra le due vi sia un'identificazione panteistica, bensì nel quadro di un atteggiamento simbolico *ambivalente*, per cui una medesima cosa è se stessa e al contempo altro. La vampa dell'amore è al tempo stesso Eros, e il richiamo notturno della civetta è al tempo stesso Minerva. Non occorre perciò avere “fede” negli dèi: “l'uomo antico trovava nel mondo la ragione sufficiente per avvertire i suoi dèi come *reali*. Allo stesso modo era la sua vita che aveva la tendenza a entrare nelle raffigurazioni della mitologia e a realizzarle. La fede non era decisiva né in un caso né nell'altro [...]. Finché la vita – non quella individuale ma quella vissuta dalla collettività – seppe calarsi in un mitologema come in uno scafandro, trovandovi la propria espressione e il proprio significato [...] la creazione mitologica [...] poté essere avvertita come reale”<sup>270</sup>. Così, nella religione mitica degli antichi, gli dèi appartengono alla

---

270 K. Kerényi, 1995, tr. it. p. 24

dimensione dell'evidenza, e non della fede: “il divino è realtà esperita”<sup>271</sup>, né la “lontananza beata degli dèi” (Hölderlin) ne esclude il carattere onnipresente; per i greci, scrive U. von Wilamowitz-Moellendorf, “gli dèi sono qui. Il fatto che noi riconosciamo e accettiamo ciò come un dato di fatto, assieme agli stessi greci, è la prima condizione per la comprensione [...] del loro culto. Il fatto che noi sappiamo che gli dèi sono qui si basa su una percezione, non importa se esterna o interna, e nemmeno è importante se viene percepito il dio stesso o qualcosa in cui riconosciamo gli effetti di una presenza divina. Noi stessi [...] abbiamo detto di questa percezione: questo è un dio. Si tratta quindi di un concetto predicativo”<sup>272</sup>. Soltanto “una sorta di ingenuità umanistica” tende a ostinarsi “nello sforzo di non voler accordare ai greci meno fede nei loro dèi di quanta fosse richiesta da coloro che respinsero proprio questi dèi”<sup>273</sup>. I greci antichi, insomma, non conoscono la fede come categoria decisiva dell'esperienza religiosa, perché non si trovano davanti a degli “articoli di fede” dogmaticamente organizzati: come scrive Nietzsche, essi “sono privi di una teologia normativa”<sup>274</sup>.

Il problema della fede non si pone perché il mondo degli dèi viene inteso come espressione immediata della realtà naturale, quasi un sistema di forme a priori di carattere immaginale anziché formale. Nell'idea della divinità agisce il principio di un “dare fondo” al dispiegamento che la realtà dà di se stessa, sicché non occorre supporre qualcosa di celato che debba essere oggetto di fede: in questo senso per i Greci “accordare alla *pístis* una potenza tanto grande da consentirle di manifestarsi nella sfera divina” contraddirebbe “il senso greco di verità”<sup>275</sup> che la cosmoteologia esprime.

In questo quadro è significativo che nella Grecia antica manchi un termine specifico per designare la religione: *eulabéia*, corrispettivo del latino *religio*, entra solo

---

271 W. F. Otto, 1956, tr. it. p. 20

272 Cit. in H. Blumenberg, 1971, tr. it. p. 131

273 H. Blumenberg, 1971, tr. it. p. 130

274 Cit. in *Ivi*, tr. it. p. 50

275 K. Kerényi, 1995, tr. it. p. 263

tardivamente nell'uso, e il suo significato di “cautela” ce ne restituisce il carattere di *reazione* a qualcosa che è dato pacificamente come esistente ed evidente. L'oggetto della religione non è infatti passibile di essere messo in discussione: sarà il cristianesimo, come vedremo, ad ammettere l'implausibilità dei propri contenuti davanti alla ragione e a mobilitare l'impegno soggettivo della fede come unica possibilità per accettarli.

Il *mito* è dunque lo stile di pensiero fondamentale attraverso il quale la religione antica intende come immediatamente esperibili gli dèi. Prima ancora che una forma o una materia esso è, come scrive K. Kerényi, un “atteggiamento”<sup>276</sup>: pensare miticamente è avere negli dèi l'espressione essenziale della propria esperienza della realtà. Tale realtà non risponde ai criteri di verità e di evidenza che noi oggi assumiamo, ma si costituisce in quello spazio di ambivalenza, ammesso dalla coscienza dell'epoca, per cui una cosa, non strettamente vincolata all'identità con se stessa, può al tempo stesso essere *anche* altro. I contenuti mitici si situano così in quella che C. Lévi-Strauss ha definito “eccedenza di significazione”, caratteristica di quelle forme di pensiero in cui non si è realizzato quel “lavoro di perequazione del significante in rapporto al significato” che “è stato perseguito in modo più metodico e rigoroso a partire dalla nascita e nei limiti di espansione della scienza moderna”. Dove la corrispondenza di significante e significato non è stata posta come un rapporto preciso, inequivocabile e privo di oscillazioni “l'uomo dispone [...] di una integralità di significante, che lo pone in grande imbarazzo quando deve assegnarlo a un significato, dato come tale senza essere, per questo, conosciuto [...]. Nel suo sforzo di comprendere il mondo, l'uomo dispone, dunque, costantemente, di un'eccedenza di significazione [...] che ripartisce tra le cose, secondo certe leggi del pensiero simbolico [...]. Questa distribuzione di una razione supplementare – se è lecito esprimersi così – è assolutamente necessaria affinché, in complesso, il significante disponibile e il significato individuato restino nel rapporto di complementarità, che è la condizione stessa del

---

276 Ivi, tr. it. p. 24

pensiero simbolico<sup>277</sup>.

Il pensiero simbolico, a differenza di quello metodico e rigoroso della mentalità scientifica moderna, produce perciò un'eccedenza di senso, una dimensione ulteriore di significato che è lo spazio in cui si sviluppano quelle rappresentazioni che qui chiamiamo “miti” ma che apparivano così immediatamente percepibili e reali. Così, nel mondo naturale – che è e resta anche “semplicemente” il mondo naturale che tutti conosciamo e ammettiamo come evidente – sono immediatamente esperibili gli dèi. È in questo senso che il mito possiede “fin dal suo sorgere [...] un'istanza di verità, [...] pur senza soddisfare le condizioni di verità<sup>278</sup>. Un'eco di questo peculiare statuto epistemologico del mito si ritrova nella celebre definizione di Sallustio, per cui esso non avvenne mai, ma sempre è e sarà: ed è questo atteggiamento mitico che consente ai Greci di intendere il divino come “un dato di fatto naturale del mondo”. Lo statuto di un simile dato di fatto è tuttavia qualitativamente differente da quello dei “dati di fatto” che la coscienza moderna assume come tali: esso viene assunto come evidente perché è parte dell'*espressione* simbolica delle cose, non perché sia epistemicamente incontrovertibile secondo criteri razionali. Stante questa premessa, si può effettivamente dire che “di fronte alla naturalezza del divino il concetto di fede in ambito greco non significa nulla [...]. Nel significato della religione greca essa poteva indicare solo la fiducia nella realtà del mondo<sup>279</sup>”.

Riguardo alla religione greca non si può parlare di fede nel senso in cui noi l'intendiamo perché, come scrive B. Snell, “il nostro concetto di «fede» [...] come possibile l'incredulità [...]. La «fede», il *credo*, presuppone l'esistenza di una fede falsa, di una fede eretica, contro cui essa si stacca; la fede è perciò legata a un dogma per il quale o contro il quale si lotta. Ciò non esisteva nel mondo greco. Per i Greci gli dèi sono così evidenti e naturali che essi non riescono nemmeno a immaginare che altri popoli possano

---

277 C. Lévi-Strauss, 1950, tr. it. pp. LI-LII

278 K. Kerényi, 1995, tr. it. pp. 257-258

279 *Ivi*, tr. it. p. 74

avere un'altra fede o altri dèi”<sup>280</sup>. Non ci sono dogmi cui una fede possa rivolgersi perché “gli dèi greci non hanno [...] bisogno dell'autorità di una rivelazione del tipo di quella cui si richiamano altre religioni [...]. Nessun dogma dichiara, in nome di questi dèi, l'idea che se ne deve avere, l'atteggiamento nei loro confronti dell'uomo o il debito dell'uomo nei confronti loro. Nessun libro determina cosa si debba incondizionatamente sapere o credere”<sup>281</sup>. Nemmeno gli stessi dèi “parlano di se stessi”: “una autotestimonianza divina, quale quella, a noi così familiare, che inizia con le parole: «Io sono...» sarebbe impensabile in bocca a un dio greco”<sup>282</sup>. Non solo gli dèi sembrano non conoscere la prima persona dell'autorivelazione, ma ignorano addirittura il vocativo della supplica che potrebbe essergli rivolta: come ricorda Kerényi, prima dei contatti con la tradizione ebraica la lingua greca “non contempla il vocativo per (dio)”<sup>283</sup>. Non c'è quindi un canone rispetto al quale avere fede o essere increduli; era se mai scontato che “gli dèi apparissero in forme diverse”<sup>284</sup>, secondo il principio della *metamorfosi* che già Schelling, nella sua *Filosofia della mitologia*, indicava come fulcro del pensare mitico. “È semplicemente assurdo affermare di «non credere»”<sup>285</sup> in un dio: si può ignorarlo, come Ippolito fa con Afrodite, ma esso agisce ugualmente. L'ateismo propriamente detto (per il quale furono processati Anassagora e Socrate) appartiene a una fase calante, dalla metà del V secolo, e “lo troviamo chiaramente espresso soltanto nel sofista Protagora”<sup>286</sup>; né i processi per ateismo sono paragonabili a quelli dei cristiani contro gli eretici. Le dispute non vertevano sulla «fede» e sull'eterodossia, visto che la religione greca non conosceva il dogma, quanto sull'«empietà» (*asebeia*), l'offesa alle cose sacre, per cui ci si sottraeva alle offerte votive, si divulgavano i segreti dei misteri e così via.

---

280 B. Snell, 1946, tr. it. p. 49

281 W. F. Otto, 1956, tr. it. p. 44

282 *Ibid.*

283 K. Kerényi, 1995, tr. it. p. 195

284 B. Snell, 1946, tr. it. p. 53

285 *Ivi*, tr. it. p. 50

286 *Ivi*, tr. it. p. 52

Le cose cambiano, tuttavia, allorché la riflessione filosofica elabora dei criteri di verità e di evidenza più stringenti, basati sui principi dell'identità e della non contraddizione. A questo punto l'ambivalenza simbolica del mito, la fluttuazione dei significati per cui la medesima cosa era oggetto naturale e espressione del dio, non può più costituirsi di fronte all'istanza razionalistica che distingue nettamente il vero dal falso, il sapere incontrovertibile dalla fede e dall'errore. I miti che sopravvivono in Socrate e in Platone sono già intesi come rappresentazioni lontane, adatte al più come “racconto plausibile” (*acribes logos* o *acribes mythos*) per rappresentare contenuti che ricevono comunque dalla speculazione concettuale la certificazione della loro validità.

b) *Il cristianesimo: la differenza radicale tra l'atteggiamento mitico e l'istanza della fede.* Nel momento in cui le basi discorsive vengono a informarsi ai criteri della razionalità, gli dèi non possono più essere percepiti come realtà immediatamente esperibili. Per una coscienza e un discorso improntati a criteri di tipo razionalistico la religione mitica non può costituirsi, perché è lo stesso stile di pensiero ad essa sotteso ad essere smantellato. Restano solo le sue rovine, ridotte a curiosità archeologica o a repertorio di immagini per l'arte figurativa e per la finzione letteraria. La sua vitalità, l'“istanza di verità” di cui parlava Kerényi, è in ogni caso definitivamente perduta. Hegel ha illustrato vividamente questo passaggio nella *Fenomenologia dello spirito*: nelle figure dello scetticismo filosofico, della “coscienza comica” che nel teatro mette in burla le vicende divine e nella fine della “religione artistica” trova espressione la raggiunta impossibilità di esperire il divino nell'immanenza del sensibile, che si rivela essere “solo” il sensibile; la statua in cui dimorava il dio appare ormai solo come l'opera del suo artefice umano. In modo analogo, Jean Paul afferma che per noi gli dèi greci sono “solo immagini

superficiali e abiti vuoti delle nostre sensazioni, non sostanze viventi”<sup>287</sup>.

Nella nostra prospettiva questo passaggio è leggibile anzitutto come una modificazione dei criteri dell'evidenza: la coscienza le cui categorie vanno incontro a una crescente razionalizzazione non concede più che gli dèi possano essere “evidenti” in una qualsiasi realtà sensibile.

Il cristianesimo viene allora a fondarsi su basi totalmente diverse da quelle mitiche. S'intende qui, per mito, quel complesso di idee e atteggiamenti che abbiamo delineato trattando la religione dei Greci: l'immediato intrecciarsi del mondo divino a quello naturale, l'orientamento del tempo secondo i cicli della natura intesa come divina e non secondo una “storia” profana, il pensiero simbolico che procede per immagini anziché per concetti. L'irruzione del razionalismo filosofico e il suo sviluppo dall'Accademia ateniese fino alle scuole stoiche e scettiche in età ellenistica aveva minato questo pensare mitico e fatto sorgere la questione circa la verità o non verità degli dèi non perché si fosse usciti da una qualche forma di “infanzia dell'umanità”, in cui avrebbero imperato favole e superstizioni, ma perché le strutture della coscienza non si ritrovavano più nella disposizione “mitologica” in cui si era sviluppata la religione antica. Il cristianesimo, e la fede che ne è la modalità fondamentale, deve quindi essere considerato in rapporto a questo nuovo scenario.

Tralasciamo dunque per ora una trattazione particolareggiata dell'emergere del cristianesimo, della composizione sincretistica delle sue fonti e dello sviluppo della sua teologia per limitarci a considerare la specificità delle categorie della fede cristiana rispetto a quelle della religiosità mitica. Abbiamo detto nel precedente paragrafo come la fede sia definibile solo a partire da un certo concetto dell'evidenza: ebbene, la rivelazione cristiana entra in scena quando la speculazione filosofica ha già cominciato a fissare le basi discorsive attorno alle leggi della ragione, stabilendo dei nuovi parametri secondo cui

---

287 Cit. in H. Blumenberg, 1971, tr. it. p. 49

certificare l'evidenza o la non evidenza di qualcosa. I contenuti della nuova rivelazione non possono dunque darsi con la stessa pretesa di evidenza che l'atteggiamento mitologico consentiva agli dèi antichi: il cristianesimo è consapevole che la ragione lo rigetterebbe, e perciò tematizza la categoria della fede.

La fede, che nella religione mitica dell'antichità non giocava alcun ruolo, diventa centrale nel cristianesimo perché la coscienza a cui questo si propone è già fondamentalmente razionalizzata. L'idea che le cose del mondo possano ospitare anche presenze divine, secondo l'“eccedenza di significato” propria dell'ambivalenza simbolica che abbiamo considerato nel paragrafo precedente, non è più plausibile: il mondo, la *physis*, è solo mondo e non può essere anche altro. La fede in un Dio trascendente, tuttavia, può riuscire a fondarsi di fronte alla ragione, ponendosi come sua deroga specifica ed eccezionale, come postulato. Postulare l'esistenza di Dio al di là del mondo, infatti, non mette in questione la comprensione razionale di tale mondo, ed è in un certo senso l'unica via per la quale può essere ancora possibile parlare di Dio. Non potendo più percepire la divinità nell'immanenza di una natura intrascendibile, còlta come orizzonte della necessità, la si pone in una dimensione *sovranaturale* ulteriore rispetto a una natura intesa come creaturale e trascendibile.

Il cristianesimo rappresenta sotto questo aspetto il tentativo di fondare una religione nello scenario razionalizzato che ha fatto piazza pulita delle modalità mitologiche dell'esperienza religiosa. Davanti alla ragione che ha annichilito lo spazio simbolico della religione mitica, il cristianesimo ammette l'implausibilità razionale della sua rivelazione e la postula in maniera *esplicitamente* fideistica. Sull'esplicitezza della fede cristiana non si insisterà mai abbastanza: è infatti su questo punto che tutte le critiche razionalistiche del cristianesimo falliscono. Impugnare la sua “assurdità” come confutazione non vale a nulla, perché il cristianesimo è consapevole di tale assurdità fin dalle origini, ed è anzi proprio

per questo che pone l'istanza della fede. L'obiezione razionalistica ha sempre ragione e sempre torto: ha ragione perché, effettivamente, la rivelazione cristiana non è razionalmente evidente e dimostrabile; ha torto perché l'istanza della fede esprime precisamente l'impegno soggettivo a credere contro ogni ragione, e sa che i suoi contenuti non rispondono ai criteri veritativi della ragione.

È dunque per il fatto di proporsi ad una coscienza maggiormente informata ai principi della razionalità che il cristianesimo deve costituire la religione come fede in una realtà trascendente, cioè come istanza e postulato. La fede cristiana *presuppone* la ragione e il mondo disabitato dagli dèi che essa dispiega, postulando il divino in una trascendenza ulteriore rispetto a questo mondo. Prova ne sia che, come scrive Löwith, il problema del “rapporto tra skepsi e fede” si presenta soltanto nei “pensatori *cristiani*, e pertanto si tratta veramente di un rapporto tra fede e skepsi e non viceversa, poiché lo scetticismo filosofico non ha, in quanto tale, un rapporto proprio con la fede”<sup>288</sup>. Costituendosi in relazione dialettica a un razionalismo che sussiste già autonomamente, la fede cristiana presuppone inoltre la possibilità di essere rigettata: “l'ateismo radicale [...] è possibile solamente entro la tradizione cristiana”<sup>289</sup>, perché la separazione che questa determina tra il mondo e la divinità consente di intuire il mondo nella sua mera profanità, che il paganesimo non poteva attingere.

L'idea che la modalità di fede propria del cristianesimo venga *dopo* la ragione e in reazione ad essa può sembrare ardita: di norma, l'autoresoconto della ragione pensa le fedi come superstizioni preesistenti di cui fare giustizia, come residui di un pensare razionalmente deficitario. La differenza che, come abbiamo visto, sussiste tra la fede cristiana e l'atteggiamento mitico, tuttavia, ci spinge a rivedere questa rappresentazione. La categoria della “fede”, naturalmente, non è una produzione originale del cristianesimo,

---

288 K. Löwith, 1958, tr. it. pp. 40-41

289 *id.*, 1949, tr. it. p. 229

ma discende dalla cultura religiosa veterotestamentaria; e tuttavia, nella sua versione cristiana, subisce una torsione “epistemologica” che sarebbe impensabile al di fuori del contatto con la razionalità filosofica dell'età ellenistica.

M. Buber ha così distinto i due “tipi di fede” (*Glaubenweisen*) che caratterizzano rispettivamente l'ebraismo e il cristianesimo: il primo è l'avere “fiducia in qualcuno, senza ch'io possa «fondare» in maniera congrua la mia fiducia in lui”; il secondo è il “riconosc[ere] per vero qualcosa, senza che anche qui io possa fondarlo in maniera congrua”<sup>290</sup>. In entrambi i casi il «non poter fondare» non individua un *deficit* del pensiero, ma indica che quel rapporto di fede non si basa su «ragioni» determinate: e non nel senso per cui ci troviamo “di fronte a «fenomeni irrazionali»”, ma perché si istituisce un “rapporto di fiducia” attraverso il “contatto della mia totalità con colui in cui ho fiducia”<sup>291</sup>. Il primo genere di fede “trova il suo esempio classico nei primordi del popolo d'Israele”: qui comunità di fede e popolo si identificano, per cui “l'uomo «si trova» nel rapporto di fede” in quanto “è in prima istanza membro di una comunità, il cui legame con l'Incondizionato lo abbraccia e lo determina”<sup>292</sup>. Nel secondo genere, tipico dei “primordi del Cristianesimo”, “l'uomo «si converte»”<sup>293</sup> al rapporto di fede, con una presa di posizione individuale che si determina al di fuori di un'appartenenza nazionale e di un tessuto etico tradizionale. Se la fede ebraica certificava un'*appartenenza*, e all'interno di quell'appartenenza articolava il rapporto dell'uomo con Dio, la fede cristiana si configura come *scelta e decisione* individuale. In questo quadro, se pure non viene meno l'aspetto dell'“affidamento” a Dio, ci si affianca tuttavia quello del “riconoscere per vero” qualcosa nonostante *non si possa dimostrarlo*. Il valore della scelta per la fede del cristiano sta infatti, in larga parte, nella sua decisione di accettare ciò che di per sé offenderebbe la

---

290 M. Buber, 1950, tr. it. p. 57

291 *Ivi*, tr. it. p. 58

292 *Ivi*, tr. it. p. 59

293 *Ibid.*

ragione, ma nella cui accettazione egli testimonia il proprio affidamento personale.

Ora, che questo “principio della fede come riconoscimento e accettazione, nel senso di un ritenere-ormai-per-vero, sia di origine greca, è fuori discussione. In effetti esso è stato reso possibile solo dalla scoperta, operata dal pensiero greco, di un atto di riconoscimento del vero. Gli elementi di carattere non noetico, che nel corso della missione del Cristianesimo primitivo si sono collegati a questa concezione della fede, derivano per l'essenziale dall'universo spirituale ellenistico”<sup>294</sup>. La fede cristiana rielabora l'*emunà* ebraica, una fede “immediata, che fluisce da un rapporto originario con la divinità”<sup>295</sup>, nello scenario del razionalismo filosofico ellenistico, e la sottopone perciò a una sorta di torsione epistemologica per cui della fede viene a far parte anche l'*accettare la verità indimostrata* di qualcosa. La *pistis*, che come abbiamo visto non aveva alcun ruolo nella religiosità greca, diventa allora centrale nel Nuovo Testamento perché assume, come accettazione della verità del *kerygma*, la funzione che nell'ebraismo era dell'*emunà*: credere negli articoli di fede del cristianesimo non è solo “sacrificio dell'intelletto”, ma certificazione del proprio affidarsi a Cristo. In questo senso, “la fede quale la intende Paolo [...] non è una fede che si sarebbe potuta professare già in era precristiana”<sup>296</sup>.

La fede ebraica aveva anzitutto il carattere dell'affidamento, quando non dell'abbandono, a Dio. Come testimonia l'episodio del sacrificio di Isacco, tale affidamento è riconducibile al tema fondamentale dell'incommensurabilità tra la potenza di Dio e l'indigenza degli uomini: affidarsi a Dio non vuol dire soltanto seguirne la Legge, il Decalogo consegnato a Mosé sul Sinai, ma accettarne la volontà anche quando appare imperscrutabile nei suoi disegni e crudele nelle sue imposizioni. In questo stesso spirito Giobbe accetta le privazioni e le sofferenze che Dio consente a Satana di infliggergli. Nel mondo neotestamentario, invece, l'affidamento a Dio muta decisamente carattere: non si

---

294 *Ivi*, tr. it. p. 60

295 *Ivi*, tr. it. p. 75

296 *Ivi*, tr. it. p. 99

tratta più del timore e della reverenza verso un Signore dai tratti anche imprevedibilmente collerici, ma dell'affidamento salvifico a un Padre amorevole. La fede, allora, non verte più sull'obbedienza, ma sul riconoscimento dell'evento cristologico che annuncia la salvezza, e assume così i tratti del “ritener per vero” che abbiamo visto.

Accettare la verità dell’“incredibile” evento cristologico non esaurisce il senso della fede cristiana, ma ne è un architrave fondamentale. Ciò significa però che il cristianesimo si è definitivamente congedato dagli scenari del mito, perché la vicenda divina è ormai “articolo di fede”, esplicitamente in contrasto e in deroga a una rappresentazione della realtà che non ammette più come “evidenti” gli dèi. Il corso del mondo che viene presupposto è del tutto profano, nessuna potenza divina abita le sue pieghe: dunque ci troviamo in uno scenario affatto diverso da quello del mito. Nel pensare mitico è la stessa modalità di relazione al mondo e alla natura a portare con sé l'evidenza immediata degli dèi; nel cristianesimo invece il divino non è un'espressione “spontanea” dell'esperienza della realtà, ma una consapevole scelta del soggetto per la fede. A dispetto dei tentativi di dimostrazione su base cosmologica dell'esistenza di Dio dispiegati dalla Scolastica nel Medioevo, il fondamento della certezza di Dio non è nelle cose mondane, ma nell'interiorità del soggetto che si dispone alla scelta della fede. In ogni caso, l'atteggiamento verso il mondo è affatto diverso che nel pensiero mitico: anzi, il concetto stesso di *mondo* come orizzonte del tutto profano che si contrappone alla divinità trascendente di Dio è una peculiare tematizzazione cristiana.

Rispetto a una realtà sensibile che può essere solo se stessa, la fede è fin dall'origine un'istanza esplicita che postula un'ulteriorità trascendente il mondo e i suoi criteri di giustificazione razionale. Perciò già Paolo presenta la vicenda cristologica e l'annuncio cristiano come uno *skandalon*: il collassare di divinità e umanità, di tempo ed eternità in uno non è concepito miticamente come qualcosa che “è sempre stato e pur non essendo

mai accaduto”, ma come un evento *storico*, il che ne rende ancora più patente l'implausibilità. Se la vicenda di Cristo non fosse posta nella storia non potrebbe essere assunta come reale; ma il fatto stesso di porsi come storica la rende ancora più difficile da giustificare, perché deve confrontarsi con i criteri razionali di verifica con i quali si dà conto degli eventi storici. È a questo punto che entra in gioco la fede: la palese implausibilità del contenuto del cristianesimo comporta l'esortazione a un “sacrificio dell'intelletto” di fronte alla rivelazione. Tale sacrificio è giustificato dall'eccezionalità dell'evento cristologico, che la ragione non saprebbe spiegarsi, e insieme certifica l'impegno del singolo fedele, la sua “buona volontà”, nell’“affidarsi” al messaggio di Cristo.

La fede è dunque una scelta esplicita *contro* ogni evidenza generalmente accettata, perfettamente consapevole della sua implausibilità. Prima del cristianesimo, non solo la religione mitica era immediatamente certa dell'esistenza degli dèi, ma la stessa religione veterotestamentaria aveva nelle leggi di Jahweh delle realtà chiare e immediate<sup>297</sup>. La possibilità di una messa in discussione dei contenuti della religione emerge solo tardivamente: la negazione teorica di Dio è sconosciuta all'ebraismo antico, e gli stessi passaggi dei Salmi relativi all'ateismo dello “stolto” si riferiscono all'ignoranza di Dio, non già alla sua negazione<sup>298</sup>. La fede propria del giudaismo non verte perciò sulla discutibilità della dimensione divina, ma sull'atteggiamento di attesa fiduciosa legata alla tensione messianica<sup>299</sup>. Il cristianesimo, che entra in scena quando una certezza altrettanto immediata nei suoi stessi contenuti non è più possibile, insiste molto di più sull'impegno esplicito a credere. Nessuna religione, prima, si era trovata a dover formulare esplicitamente un *Credo* comprensivo dei fondamentali articoli di fede come quello

---

297 Ciò poteva darsi, a fronte della trascendenza divina che pure l'ebraismo tematizza, per il carattere nazionale e tradizionale della religione biblica, che la rende fondamentalmente *etica*, nel senso che l'appartenenza alla comunità e la partecipazione ai suoi riti rappresentano i suoi momenti decisivi, più che l'assunzione della scelta individuale per la “fede”.

298 R. Bultmann, 1949, tr. it. p. 55

299 *Ibid.*

redatto in versione definitiva al concilio di Nicea. L'esortazione alla fede diventa anzi sempre più esplicita col passare del tempo: si consideri ad esempio come lo *habete fidem Dei* (Mc, 11, 23) venga tradotto da Lutero, senza alcuna motivazione strettamente filologica, all'esortativo: “*Abbate fede in Dio*”<sup>300</sup>.

Che la fede sia consapevole dell'ingiustificabilità dei suoi contenuti davanti alla ragione non significa tuttavia una dismissione di forti pretese di verità. Il concetto di verità della teologia è infatti assai più stringente di quello del mito, e l'istanza della fede, che si costituisce in rapporto dialettico con le verità razionali, intende porsi sullo stesso piano di queste ultime. Se dunque c'è una differenza decisiva tra il mito e la fede cristiana, è proprio che il primo non conosce il razionalismo come soggetto con cui instaurare una dialettica: l'eterogeneità qualitativa tra i due fa sì che nel confronto il mito, semplicemente, non possa costituirsi, perché le distinzioni nette e le equivalenze che il procedere razionale dispiega non lasciano alcuno spazio alle metamorfosi e alle ambivalenze del pensare mitico. Il cristianesimo invece ha presente la razionalità e decide di confrontarsi. Vi contrappone la fede, che offende i criteri veritativi razionali, ma che è limitata alla considerazione di Dio, concependo per il resto il mondo negli stessi termini della ragione, senza cioè quelle oscillazioni di significato che ospitavano le presenze divine del mito.

Le differenze tra cosmoteologia greca e antropoteologia cristiana che abbiamo estensivamente considerato seguendo Löwith non dipendono allora dai semplici contenuti religiosi, ma dallo stile di pensiero nel quale i due modelli si formano. L'idea cristiana della divinità trascendente e del mondo creato si sostituisce a quella greca dell'immanenza del divino a una *physis* imperitura perché è più in grado di costituirsi in rapporto dialettico con la razionalità che ha preso a informare maggiormente la coscienza.

---

300 Cit. in K. Kerényi, 1995, tr. it. p. 267

c) *La teologizzazione della religione e la repressione della mitopoiesi*. La differenza tra la pretesa di verità del mito e quella della fede diventa ancora più evidente quando quest'ultima si teologizza in modo sistematico. “La mitologia”, scrive Blumenberg, “non aveva ancora raggiunto il grado di assolutezza di una teologia”, e per questo non si è nemmeno dato un vero contrasto tra le due: fin da principio, la mitologia si era mossa in direzioni molto lontane da quel tipo di pretesa. Essa mantiene una fondamentale distanza “nei confronti di ogni genere di «rigore» - sia esso quello della paura o della fede, quello dell'esattezza e della sistematicità, o quello della fedeltà testuale o della semplice esclusione della satira e della parodia”<sup>301</sup>. La mitologia non offre “*altri* dèi, e nemmeno [...] *più* dèi di quelli che potrebbe ammettere l'esclusività dogmatica di una teologia”<sup>302</sup>; non c'è alcuna “contemporaneità” della mitologia con la teologia.

In questo senso Blumenberg legge nel monoteismo biblico e nell’“antica metafisica intesa quale preparazione di quel metodo scolastico che dovrà dare una struttura sistematica a tale monoteismo” le espressioni di un colossale “processo di teologizzazione della nostra tradizione” di cui è parte lo stesso “fenomeno generale dell'illuminismo”<sup>303</sup>. Questo processo tende all'estromissione del politeismo e del mito, di cui viene demonizzata la libertà e denunciata l'irrazionalità. “Non è solo la distinzione tra il dio «autentico» e i «falsi» dèi – quindi l'introduzione della possibilità dell'ortodossia – ad aver represso la capacità di produrre miti [...]. A ciò si è giunti soprattutto con quell'interminabile appesantimento nel modo di relazionarsi al nome e al concetto del divino, che aveva la sua radice nel timore veterotestamentario di impiegare il nome più santo”. Perciò “il divieto del Decalogo (Es 20, 7) di utilizzare il nome di dio invano è l'autentica e precisa posizione contraria nei confronti di tutta la mitologia e della sua

---

301 H. Blumenberg, 1971, tr. it. p. 99

302 *Ivi*, tr. it. pp. 99-100

303 *Ivi*, tr. it. p. 49

leggerezza nel maneggiare la forma e la storia ancora non fissate di dio e degli dèi”<sup>304</sup>.

Si può allora scorgere un conflitto fondamentale tra l'atteggiamento mitico, con la sua “leggerezza” e il suo attraversare le incessanti metamorfosi del divino, e la disposizione monoteistica orientata all'ortodossia e alla dogmatizzazione. Lo stesso principio dell'iconoclastia, il divieto biblico di farsi alcuna immagine di Dio, testimonia della distanza dal pensare mitico. La preoccupazione che sottende è che ciascun simulacro diventi un idolo, e perciò un dio a sua volta, in una proliferazione incontrollabile che farebbe venire meno l'unicità di Dio e ricostituirebbe l'inafferrabilità proteiforme dello scenario mitico, “che non pone davanti a scelte né chiede rinunce”<sup>305</sup>. “Il divieto biblico di pronunciare invano il nome divino”, invece, “costringe ad andare sia nella direzione dell'astrazione che in quella dell'esclusività inflessibile [...]. Non c'è bisogno di aderire alla spiegazione psicoanalitica, che vede nella superiorità di un dio il ritorno del padre dell'orda primitiva e dell'Aton egiziano, per poter comprendere in quale misura il monoteismo di questa tradizione tenda a un'ortodossia e alla sua dogmatica, che in fondo significa non solo non avere altri dèi vicino a questo, ma anche non utilizzare per questo dio altre proposizioni all'infuori di quelle rese disponibili dal dogma”<sup>306</sup>.

L'appropriazione cristiana della tradizione biblica, tuttavia, avrebbe potuto anche svilupparsi miticamente, perché il venir meno dell'escatologia riproponeva questioni che, davanti all'imminente fine del mondo erano parse ormai liquidate. Ciò nonostante, “l'energia critica del genuino monoteismo biblico”, i “suoi tratti assolutistici e soprattutto [la] sua idea di creazione” hanno “arrestato la rimitizzazione del cristianesimo”; e più tardi, “con Agostino, ha contrassegnato i tratti di fondo di una dogmatica che possedeva con onnipotenza e libertà gli strumenti atti a gestire l'«economia» di ogni domanda. Il concetto di onnipotenza sviluppatosi dalla radicalizzazione dell'idea di creazione è

---

304 *Ibid.*

305 *Ivi*, tr. it. p. 54

306 *Ivi*, tr. it. pp. 54-55

diventato il principio speculativo prediletto della teologia scolastica, che ha dovuto sforzarsi di costringere nuovamente entro un sistema coerente, in cui era centrale la necessità della salvezza, la complicatezza e le deviazioni che caratterizzavano la preoccupazione divina per la salvezza umana<sup>307</sup>.

---

307 *Ivi*, tr. it. p. 107

## 2. L'Incarnazione e lo sconvolgimento dell'ordine sacro

a) *Lo sviluppo dell'idea escatologica e l'originario significato apocalittico dell'Incarnazione.* I caratteri peculiari dell'atteggiamento cristiano della fede che abbiamo cercato di delineare nel precedente paragrafo ineriscono il “tipo ideale” del cristianesimo: sono cioè aspetti generali e fondamentali che emergono dal confronto con la religione antica e che ci sono utili per stagliarlo sullo sfondo di una coscienza e di un'immagine del mondo maggiormente razionalizzate, ma che non appaiono immediatamente con la genesi storica della religione cristiana. Questa appare infatti come un insieme estremamente composito nelle sue fonti, soggetto poi a una complessa evoluzione storica: tanto che le sue ramificazioni sono articolate e variegate non meno che le sue radici. Di questi aspetti conviene ora dare conto, dato che potremo trovarvi snodi decisivi rispetto alle questioni della secolarizzazione da cui abbiamo preso le mosse.

Ogni storia del cristianesimo ne sottolinea il carattere originariamente sincretistico: sia che si riconducano al sincretismo soltanto alcuni temi e repertori simbolici, come solitamente avviene nella storiografia di inclinazione apologetica, sia che vi si riconduca il complesso dei suoi contenuti, com'è invece negli studi più spregiudicati. In ogni caso, i riferimenti obbligati per comprendere le fonti del cristianesimo sono la tradizione biblica, la cultura ellenistica e le dottrine gnostiche. L'Antico Testamento è naturalmente lo sfondo dal quale la rivelazione cristiana prende originariamente le mosse, mutuandone anzitutto il modello antropoteologico e il tema della salvezza, nonché il monoteismo, per cui “da sempre e per sempre Dio è l'origine di ogni cosa vivente e di ogni esistenza [...], in quanto *creatore dell'universo*”<sup>308</sup>. *L'unicità* di Dio, un tratto che a ragione è stato visto come

---

308 R. Bultmann, 1949, tr. it. p. 11

decisivo sotto molti riguardi<sup>309</sup>, non sorge tuttavia da una speculazione, ma “si [definisce] poco a poco nell'esperienza storica. Inizialmente Yahweh, Dio d'Israele, è un dio tribale simile ad altre divinità semitiche; l'esistenza di altri dèi non viene negata, ma essi non hanno nulla a che fare con Israele. In un primo momento, dunque, Israele non pensa in termini monoteistici, bensì enoteistici o monolatrici”. È il profetismo a sottolineare la «gelosia» di Jahweh, che “accanto a sé non tollera altri dèi”<sup>310</sup>: egli è il signore unico, e si comporta anche con gli altri popoli come se lo fosse. Allo stesso tempo, l'immagine del cosmo non è sviluppata sistematicamente e speculativamente: il suo carattere di *creatio ex nihilo* è l'altra faccia della trascendenza di Dio, ed è sufficiente a definirlo. Perciò non vi sono concetti paragonabili a quelli greci di cosmo (*cosmos*), natura (*physis*) e legge naturale (*nomos physeos*). La creazione è finalisticamente orientata, come testimonia il Salmo 104, ma non nel senso di un *telos* rivelatore del senso ultimo dell'esistente, bensì in quello della “semplice funzionalità (il grano per nutrire)”<sup>311</sup>; in questa leggibile comprensibilità della natura è la ragione dell'ammirazione che l'uomo deve tributarle, per onorare, in essa, l'opera creativa di Dio<sup>312</sup>.

L'universo naturale non è tuttavia il luogo elettivo della mediazione tra Dio e l'uomo. Quest'ultimo non è integrato nell'universo ma vi si contrappone: “è l'universo ad

---

309 Ricordiamo qui, in particolare, le tesi sostenute da J. Assmann nel suo studio *Mosè l'egizio* (1998) e soprattutto, in maniera più specifica, nel successivo *La distinzione mosaica* (2003). Assmann sostiene che il monoteismo, quale l'ebraismo viene tematizzando a partire dall'enunciazione della legge mosaica, non è tanto da intendersi come culto di un solo e unico dio in contrapposizione alla pluralità di dèi del *pantheon* politeista, quanto come principio della *distinzione* tra ciò che deve essere ritenuto vero e ciò che deve essere ritenuto falso. Politeismo e monoteismo si contrappongono allora non sulla base della singolarità o pluralità dei loro oggetti di culto, ma in virtù di due atteggiamenti dalle finalità affatto diverse. Il politeismo – o per meglio dire l'*atteggiamento* politeista – appare governato dal principio della *traducibilità*, per cui la divinità straniera può essere accolta e “tradotta” nel proprio *pantheon*; questo “scambio” di dèi è dunque funzionale a una forma di *riconoscimento*, che non è tuttavia da intendersi come garanzia di amicizia. Riconoscere il dio altrui, e perciò riconoscere l'altro, è infatti la base necessaria *anche* del conflitto più acerbo: il principio della “traducibilità” non implica in ogni caso una minore conflittualità. Il monoteismo – o per meglio dire l'*atteggiamento* monoteista – mira invece alla *distinzione* tra il vero e il falso, ed entra in conflitto con ciò che si oppone alla verità con l'intento di convertirlo ad essa o di annientarlo. (J. Assmann, 2003, tr. it. 2011)

310 R. Bultmann, 1949, tr. it. p. 12

311 *Ibid.*

312 La creazione *ex nihilo* del mondo da parte di Dio, come sottolinea Bultmann, non conosce la distinzione greca tra materia e forma, e per questo l'universo non è interpretato in analogia con l'opera (*ergon*) d'arte (*technè*), come avviene nel mito platonico del demiurgo che deve piegare una materia preesistente alle forme dedotte dalla contemplazione delle idee.

essere interpretato a partire dall'uomo, al contrario che presso le scuole stoica ed epicurea<sup>313</sup>. Il soggetto umano collettivo che si rapporta dialetticamente a Dio è il *popolo eletto*, e il rapporto tra Dio e il suo popolo si costituisce come *alleanza*, “i cui termini si fondano sull'adorazione esclusiva di Jahweh”<sup>314</sup>. Se l'ambito in cui tale popolo si muove è la storia, allora “l'universo è sostanzialmente inteso come *storia*”<sup>315</sup>, e la sua struttura temporale di riferimento non è data dalla ciclicità ripetitiva della natura ma dal procedere lineare della storia. L'orientamento lineare del tempo discende quindi già dagli elementi costitutivi del rapporto tra Dio e il suo popolo, prima ancora che da una prospettiva escatologica: la trascendenza di Dio e la creaturalità della natura escludono *a priori* che quest'ultima possa essere presa come orizzonte normativo e di conseguenza che i suoi cicli vengano assunti come modello del tempo. Il carattere storico e lineare del tempo biblico dipende anzitutto dal fatto che esso articola la relazione, costantemente in divenire, tra Dio e il suo popolo.

La religione abramitica, nei tre rami che verranno formandosene tra ebraismo, cristianesimo e islam è in questo senso “la sola [...] religione storica”, che S. Quinzio contrappone alle “religioni cosmiche”. In queste “lo spazio è la dimensione del divino che il cosmo manifesta e vela”, mentre la religione storica si pone nel tempo, che “è la dimensione dell'umano, perché la vita dell'uomo ha una durata, è realtà temporale. Nello spaziale-cosmico c'è l'essere già tutto dato, e nel temporale storico c'è il rischio del farsi, che è l'esperienza stessa dell'uomo”<sup>316</sup>. Ciò non significa che la religione cosmica alieni l'uomo dall'esperienza della temporalità che gli sarebbe propria e autentica e che la religione storica ve lo restituisca, ma che l'aspetto progettuale, dinamico e scopico che ha la condotta dell'uomo nel tempo viene assunto come paradigma della temporalità in senso

---

313 R. Bultmann, 1949; tr. it. p. 14

314 *Ivi*; tr. it. p. 15

315 *Ibid.*

316 S. Quinzio, 1978, p. 18

assoluto. Le religioni cosmiche riconoscono l'esperienza umana del tempo lineare e storico, ma lo inscrivono nel cerchio più ampio della temporalità ciclica, contro la quale la linea della storia finisce comunque con l'infrangersi. Nella Bibbia invece, benché si incontri “il tempo concentrato dell'attualizzazione culturale, comune ad altre culture coeve, e, nel tardivo Qohélet, anche il tempo ciclico”, ad essere decisiva è “l'esperienza del tempo storico, tempo a senso unico e senza ritorni”<sup>317</sup>. La stessa categoria di eternità, tipica del paradigma cosmologico greco, nel quale tende a risolversi in storica immobilità, non appartiene all'ebraismo: “il termine biblico «'olam», che viene spesso tradotto con «aión», «eternità» atemporale, significa in realtà «tempo lontanissimo». Il Dio biblico, al quale il termine è riferito (Is 40, 28), non è eterno nel senso che è atemporale, ma nel senso che è libero di fronte al divenire e al perire, che esercita la sua signoria su ogni tempo”. Perciò, “l'uomo biblico era naturalmente cosciente di un ordine della natura a cui riferirsi nella vita di ogni giorno”<sup>318</sup>; ma questo ordine non diventava, come nella cosmologia greca, l'immutabile normativo, bensì era conferito alla natura dalla volontà di Dio e rimaneva costantemente dipendente da lui.

La prospettiva escatologica in cui il tempo culmina in una risoluzione ultima sorge all'interno di questo modello storico, ma non lo fonda originariamente: come si è detto, nella cultura veterotestamentaria la finalità della creazione non era un *telos* vero e proprio ma un servire a bisogni funzionali in virtù del buon ordinamento assegnatole da Dio. Addirittura, G. von Rad scrive che la concezione ebraica del tempo “è spiccatamente antiescatologica in quanto non si ripromette nulla di particolare dal futuro”<sup>319</sup>. L'elaborazione della tematica apocalittica è un processo lungo e articolato, che si svolge soprattutto negli ultimi cinque secoli avanti Cristo. L'idea di una “fine dei tempi” implica il coinvolgimento dell'intero universo e di ogni popolo, mentre la prospettiva ebraica era

---

317 *Id.*, 1990, p. 20

318 *Ivi*, p. 21

319 Cit. in S. Quinzio, 1990, p. 22

vincolata al destino specifico del popolo eletto. Il carattere *nazionale* dell'alleanza con Dio corrispondeva infatti, originariamente, al carattere nazionale della speranza: “nel giudaismo” infatti “è forte la speranza che Dio libererà il popolo” attraverso un Messia operante il “ripristino del regno di David”<sup>320</sup>. Non deve stupire il carattere tutto terreno di questa prospettiva religiosa: l'ebraismo non conosce la distinzione di forma e materia, come abbiamo visto, né contempla quella, che stabilirà il cristianesimo paolino, tra carne (*sárx*) e spirito (*pneuma*). Le grazie elargite da Dio nell'Antico Testamento hanno tutte il carattere di beni materiali: salute e ricchezza, potenza e vittoria, fertilità delle messi e dell'unione coniugale (si vedano i passi di Es 20, 12; Lv 26, 3-5; Sal 127 [128], 2-4). Ciò che determina la bontà o la malvagità di ogni cosa non è il suo statuto ontologico, ma il suo rientrare nei termini dell'alleanza, non venendo cioè mai meno al riconoscimento della suprema potenza (*ruah*) di Dio rispetto a cui l'uomo e il mondo sono sempre infimi e indigenti.

Nell'Antico Testamento troviamo così in un primo momento una prospettiva storica che inquadra il rapporto tra Dio e il suo popolo e che concepisce come terreni i frutti di questa alleanza. Le stesse feste legate al culto “non narrano vicende divine, bensì la storia della comunità (esodo dall'Egitto, consegna della Legge)”<sup>321</sup>. La prospettiva escatologica insorge nel momento in cui entrano in crisi da un lato l'effettivo manifestarsi terreno e infrastorico della benevolenza divina, e dall'altro l'idea di religione nazionale. “I giusti” non conobbero infatti mai, “dopo l'epoca esemplare dei patriarchi, la ricompensa promessa alla loro giustizia. Geremia, il salmista, Giobbe, l'Ecclesiaste non rifiutano di vedere che la promessa di Dio è ad ogni passo violentemente smentita, e non si stancano di gridare a Dio la loro amara delusione, la loro disperata protesta”<sup>322</sup>. È allora la *privazione* di beni terreni anziché il loro possesso a diventare segno della benedizione di Dio accanto alla

---

320 R. Bultmann, 1949, tr. it. pp. 70-71

321 *Ivi*, tr. it. p. 31

322 S. Quinzio, 1978, p. 34

promessa della salvezza terrestre, “consistente nella reintegrazione e nel godimento dei beni di cui si è patita la privazione”<sup>323</sup>. Si dischiude così la prospettiva del veniente Regno di Dio, “detto per reverenza regno dei cieli solo perché il linguaggio ebraico non nominava, per reverenza, Dio”: qui “i beni terrestri avranno perduto il loro carattere di esosa prevaricazione di fronte all'infelicità di tanti inermi calpestati, e torneranno a essere molto buoni com'erano quando uscivano dalle mani del creatore (Gn 1, 31)”<sup>324</sup>. Benché i beni promessi restino terreni, comincia qui a prendere forma l'idea della retribuzione escatologica: nel divenire storico non ci si può aspettare il continuo soccorso di Dio, e la retribuzione del dovuto è rinviata al momento dell'instaurazione del suo Regno.

La fiducia in Dio subisce nel frattempo un duro colpo dalle sventure che storicamente si abbattono sul suo popolo; e diventando sempre più difficile leggere nella vicenda nazionale di Israele i segni del favore divino, si modificano i termini della sua relazione con Dio. L'elezione del popolo d'Israele non si fondava su meriti o valori, ma era “immotivata” e veniva “perpetuamente riguadagnata dall'osservanza dell'alleanza”<sup>325</sup>: nel momento in cui le vicende storiche sembrano testimoniare lo svincolo di Dio da qualsiasi sollecitudine verso Israele e l'instabilità della predilezione divina si fa evidente, il profetismo comincia a mettere in questione il concetto di religione collettiva e nazionale. L'individuo, che “non può più avere la propria sicurezza nella mera appartenenza al popolo eletto”<sup>326</sup>, vede dipendere la propria personale elezione dall'obbedienza *individuale* a Dio, non più dalla semplice *appartenenza* al popolo eletto. La realizzazione storica dell'alleanza si fa così sempre più labile, e al concetto di alleanza stipulata tra Dio e la collettività subentra quello di escatologia, in cui il compimento della giustizia viene dilazionato in un futuro ultimo.

---

323 *Ivi*, p. 36

324 *Ibid.*

325 R. Bultmann, 1949, tr. it. p. 33

326 *Ivi*, tr. it. p. 34

L'escatologia modifica anche la qualità della fede degli ebrei. La salvezza, “che nella celebrazione della Pasqua il pio israelita afferma già presente come frutto di un atto salvifico avvenuto nel passato, la liberazione dall'Egitto, viene via via sempre più (con l'aiuto dell'ambiguità del tempo semitico, per il quale il passato e il futuro sono grammaticalmente invertibili) chiaramente riconosciuta come evento ancora da attendere. In questo senso, come dice von Rad, l'interpretazione ebraica del tempo e della storia «ha subito per così dire un ribaltamento di centottanta gradi»<sup>327</sup>. Questo ribaltamento testimonia della sfiducia verso il compimento storico delle promesse divine, che viene posto in questione addirittura per gli eventi passati che dovrebbero testimoniare.

Escatologia e fine del carattere nazionale della religione vanno poi per certi aspetti di pari passo. Il carattere “cosmico” della prima, testimoniato dalla dottrina di Ezra per cui Dio avrebbe approntato due eoni e si deve perciò attendere la svolta dell'uno nell'altro, finisce infatti per coinvolgere inevitabilmente anche gli altri popoli: un aspetto, questo, che può essere messo in relazione anche con il consolidarsi del monoteismo rispetto alla semplice monolatria, per cui Dio è il signore del destino di *tutti* i popoli, anche di quelli che non lo venerano. La trascendenza di Dio si sviluppa nella sua destoricizzazione, per cui egli “diventa il signore universale del cielo e della terra, e dunque anche quello degli altri popoli”<sup>328</sup>. La prospettiva individualistica promossa dal profetismo si sposa così a un crescente universalismo e a una crescente sfiducia nel mondo e nella storia, che cominciava ormai ad apparire come il palcoscenico di brucianti delusioni. In età ellenistica, poi, la religione veterotestamentaria subisce l'influenza delle religioni orientali e della cultura greca. Dalle prime viene ripresa l'idea dell'inferno, il Gehinnon, e la dottrina della resurrezione dei morti; la seconda fornisce gli strumenti per una “spiritualizzazione” delle promesse di Dio. La distinzione tra spirito e materia,

---

327 S. Quinzio, 1990, p. 24

328 R. Bultmann, 1949, tr. it. p. 52

precedentemente ignota all'ebraismo, consente di reinterpretare la privazione di beni terreni come la caparra per dei futuri beni spirituali. Sia la sovrapposizione delle nozioni di forma e materia a quelle di mondo celeste e mondo terreno sia gli influssi delle religioni misteriche, ad ogni modo, trasfondono nell'ebraismo l'espressione di quella “crisi del rapporto dell'uomo con l'universo”<sup>329</sup> che caratterizza la gran parte delle religioni mediterranee nell'età ellenistica.

La tensione escatologica, tirando le somme, sorge quindi in una concezione già stabilizzata del tempo lineare e storico; si sposta via via dal piano della storia, in cui rappresentava la promessa di beni materiali, per costituirsi come una salvezza spirituale; perde infine il proprio carattere nazionale per guadagnare rilevanza universale e reclamare l'impegno di ogni singolo uomo, indipendentemente dall'appartenenza a un popolo determinato. Il cristianesimo erediterà questa costruzione e annuncerà l'imminente avvento della salvezza.

Negli ultimi secoli prima di Cristo, gli ebrei vivono sotto la dominazione straniera ma organizzano liberamente il proprio culto, che è più propriamente la lettura della Scrittura: “la fedeltà alla storia” diventa così “la fedeltà alla testimonianza del passato”<sup>330</sup>. Il “popolo eletto” non è quindi più chiamato ad una missione storica, ma ad essere il “popolo santo” sciolto dai lacci del mondo. I suoi capi sono “i dottori della legge, giuristi e teologi a un tempo”<sup>331</sup>. Si sviluppa in quest'epoca il cosiddetto *legalismo giudaico*, imperniato sulla codificazione di tradizioni come la *Mishnah*, prototipo delle imponenti collazioni dei precetti rabbinici, in cui la normatività tende a risolversi nel più rigido formalismo.

L'annuncio di Gesù viene a porsi, in questo quadro, come una contestazione dell'impianto legalistico della tradizione giudaica, analoga a quella rivolta dai profeti alla

---

329 *Ivi*, tr. it. p. 123

330 *Ivi*, tr. it. p. 52

331 *Ibid.*

religione israelitica ufficiale. Al rispetto formale della legge viene contrapposta la volontà intima dell'uomo: “Dio esige l'intera volontà dell'uomo e non pratica sconti”<sup>332</sup>. La sua esigenza positiva è *l'amore*, secondo la coincidenza dei comandamenti “ama il Signore Dio tuo” e “ama il tuo prossimo come te stesso”. Attraverso questi principi vengono riaffermate e rinforzate quelle tendenze a centrare la questione religiosa sull'individuo: “l'esigenza dell'amore tuttavia non configura un ordinamento giuridico collettivo, né un programma per la trasformazione del mondo”<sup>333</sup>.

Oltre a condurre un'esplicita critica del legalismo farisaico (il celebre discorso nel Vangelo di Matteo), l'annuncio di Gesù esprime l'idea dell'imminenza del Regno di Dio, anche se abbandona tanto l'idea del re messianico, restauratore del trono di David, quanto le visioni apocalittiche esasperate che erano fiorite nella letteratura giudaica dell'epoca. I Vangeli non configurano ancora una teologia sistematica come quella che l'istituzione ecclesiastica elaborerà nei secoli successivi, e perciò la sua rappresentazione escatologica appare spesso contraddittoria: non è ad esempio inequivocabilmente chiaro se la redenzione sia già realizzata e operante oppure se il suo compimento debba ancora giungere. Lo scarso sviluppo sistematico tuttavia è comprensibile nella prospettiva, testimoniata dagli Atti degli apostoli, dell'imminente ritorno di Cristo. L'ambiguità tra il presente e il futuro discende dalla convinzione di trovarsi effettivamente nella “pienezza dei tempi”: si pensi al passo in cui Gesù manda gli apostoli ad annunciare il Vangelo (in questa occasione ai soli ebrei, non ai pagani né ai samaritani) avvertendoli che non avrebbero completato il giro delle città d'Israele prima del ritorno del Messia (Mt 10, 23).

*L'Incarnazione*, di Dio in Cristo, qui, ha dunque il significato escatologico del compimento della promessa che vincolava Dio all'uomo, e si pone come punto di arrivo della tensione escatologica elaborata nei secoli precedenti dall'ebraismo. Essa implica di

---

332 *Ivi*, tr. it. p. 79

333 *Ivi*, tr. it. p. 81

per sé la fine del mondo e la salvezza, se Paolo può scrivere che i credenti in Cristo sono già resuscitati e siedono con lui nei cieli (Ef 2, 6; Col 2, 13).

b) *La risignificazione del simbolo e le sue conseguenze.* Fintanto che esprime il compimento escatologico della fine dei tempi, il simbolo dell'Incarnazione può essere concepito come coerente riannodo dei fili dell'apocalittica ebraica, nonché come analogo della figura dell'Uomo, centrale nel mito gnostico della salvezza. Tuttavia, man mano che la redenzione continua a non apparire compiuta e che tale compimento viene dilazionato, l'Incarnazione viene a ricoprire nuovi significati, che determinano un vero e proprio sconvolgimento dell'ordine sacro tradizionale.

Come simbolo escatologico, l'Incarnazione esprime la fine imminente e pressoché già realizzata del mondo, significata dalla sconfitta della morte nella resurrezione di Gesù. La morte, come si legge nelle lettere paoline, è lo stigma del “mondo” e della “carne” (*sárx*) intesi come caducità, finitezza e peccato, opposti alla salvezza nel Regno di Dio: la sconfitta della morte è perciò la sconfitta del mondo, il suo annichilirsi. L'Incarnazione si pone così sul terreno del simbolo antropoteologico sviluppato nei secoli precedenti dalla religione ebraica, per cui il mondo separa l'uomo dal Dio trascendente in conseguenza del peccato; il riscatto del peccato e la riconciliazione di Dio con l'uomo devono perciò passare per la fine del mondo. Notiamo che in queste immagini religiose non si allude alla fine del mondo mediante delle barocche rappresentazioni apocalittiche, ma attraverso la fine della religione intesa come *ordine sacro*. Quando il mondo finisce, la religione non sussiste più come sistema di mediazione tra il divino e l'umano: l'Incarnazione cancella la differenza tra l'umano e il divino perché il mondo che li separava non è più, e dunque non occorre più un ordine sacro che presidi il confine e gestisca il rapporto tra l'umano e il

divino. Nel momento in cui Gesù spira sulla croce, infatti, si squarcia il velo che nel tempio di Gerusalemme nasconde il santo dei santi (Es 26, 31-33), il luogo della presenza divina: se Dio si è rivelato nell'uomo, non occorrono più riti né istituzioni, in una parola non occorre più una *religione* a mediare tra i due. Come scrive S. Quinzio, l'evento cristologico è “l'evento unico che pone fine all'ordine sacro (Eb 9, 12), è la fine della religione che con i suoi simboli lega nel mistero nel culto nel rito la terra al cielo, l'uomo mortale e miserabile a Dio che infinitamente lo trascende”<sup>334</sup>.

A dispetto della certezza paolina non solo della resurrezione dei morti ma addirittura dell'immediata assunzione in cielo dei battezzati in Cristo (“essi non gusteranno il frutto della morte”), ben presto l'annuncio cristiano cessa di poter essere accolto in termini letterali e concreti come avveniva per i primi discepoli. Cominciano così a svilupparsi le letture in chiave allegorica o di “pedagogia divina” della vicenda cristologica. Ciò che più ci interessa, tuttavia, sono le conseguenze del permanere del simbolo dell'Incarnazione, il quale viene ad assumere un nuovo significato che sconvolge la precedente concezione del rapporto tra Dio, l'uomo e il mondo. Sono anzi le fondamenta stesse del concetto di religione ad essere investite da queste conseguenze.

Stando agli studi condotti da E. de Benveniste<sup>335</sup>, la dimensione del “sacro” nelle lingue indoeuropee non sarebbe designata da alcun termine specifico; e tuttavia essa è in genere investita da una duplice designazione, una di segno positivo per cui il sacro è “quel che è carico di presenza divina” e una di segno negativo per cui il sacro è “ciò che è proibito al contatto degli uomini”. In latino, *sacer* ribadisce “il carattere ambiguo del 'sacro': consacrato agli dei e carico di una colpa incancellabile, augusto e maledetto, degno di venerazione e che suscita l'orrore. Questo duplice valore è proprio di *sacer*”<sup>336</sup>. La sua terribile ambivalenza lo pone totalmente al di fuori del mondo degli uomini, i quali non

---

334 S. Quinzio, 1978, p. 121

335 E. de Benveniste, 1969, tr. it. 1976

336 *Ivi*, tr. it. p. 426

possono avere a che fare con esso. “Colui che è detto *sacer* porta una vera colpa infamante che lo mette fuori dalla società degli uomini: si deve fuggire il suo contatto. Se lo si uccide, non si è omicidi. Un *homo sacer* è per gli uomini ciò che l'animale *sacer* è per gli dèi: né l'uno né l'altro *hanno niente in comune con il mondo degli uomini*”<sup>337</sup>.

Mentre *sacer* è “stato naturale”, *sanctus* è “risultato di un'operazione”: “ciò che è *sanctus* è il muro, ma non il territorio che il muro circonda, che è detto *sacer*; è *sanctum* ciò che è proibito per mezzo di alcune sanzioni [...]. Si direbbe che il *sanctum* è ciò che si trova alla periferia del *sacrum*, che serve a isolarlo da ogni contatto”<sup>338</sup>. *Sacer* è, per così dire, il “sacro implicito”, mentre *sanctus* è il “sacro esplicito”: “di per se stesso, *sacer* ha un valore proprio, misterioso. *Sanctus* è lo stato che risulta da un'interdizione di cui sono responsabili gli uomini, da una prescrizione sostenuta da una legge. La differenza tra le due parole appare in composto che le associa: *sacrosanctus*, ciò che è *sanctus* a causa di un *sacrum*”<sup>339</sup>. L'area del *sacer*, il *fanum*, è per questo “un'area *separata* anche dalla disposizione stessa dei luoghi”,<sup>340</sup> donde “pro-fano” nel senso di escluso dal dominio del sacro. Anche in greco *hagnós* “evoca la nozione di un territorio 'proibito’”, si applica nei Tragici “al territorio del dio, all'*ádu-ton* del dio”<sup>341</sup>. Con i termini *hierós* e *hágios* si articolano invece chiaramente “l'aspetto positivo e l'aspetto negativo della nozione: da una parte ciò che è animato da una potenza e un'agitazione sacra, dall'altra ciò che è proibito, con cui non bisogna avere contatto”<sup>342</sup>.

Ritroviamo così nel “sacro” quell'aspetto di immediatezza e di autonomia che abbiamo visto nella divinità mitica; e nel “santo” la funzione “organizzatrice” di questa immediatezza entro un ordine sacro. Entro questa diade possiamo leggere alcuni aspetti essenziali della religione antica per come l'abbiamo sommariamente descritta nei paragrafi

---

337 *Ivi*, tr. it. p. 427 (corsivo nostro)

338 *Ivi*, tr. it. p. 428

339 *Ivi*, tr. it. pp. 428-429

340 *Ivi*, tr. it. p. 434

341 *Ivi*, tr. it. p. 438

342 *Ivi*, tr. it. p. 441

precedenti. L'oggetto della religione, il *sacer*, appare come un'essenza totalmente altra rispetto agli uomini e al mondo che possono abitare, prima ancora che per la sua "natura", per la sua terribile ambivalenza di fausto e infausto. La religione deve organizzare il sacro, circoscrivendone lo spazio e il tempo in cui gli uomini possono entrarci in contatto. La festa religiosa si realizza infatti come irruzione rituale del sacro, che nella sua radicale alterità stravolge l'ordine in cui vivono gli uomini: saltano i ruoli sociali, le regole della normale condotta, addirittura il significato delle parole, finché, finita la festa, l'ordine consueto non viene riconfermato dalla sua stessa delega, religiosamente sancita. L'*inversione rituale* delle norme sociali che caratterizza queste feste esprime lo sconvolgimento procurato dal contatto col dio, e l'*ambivalenza* inquietante in cui esso appare nel mito dice l'impossibilità per l'uomo di convivere. Anche il Dio dell'Antico Testamento, nei suoi tratti di terribilità e addirittura di accanimento insensato (si pensi a Giobbe), partecipa di questo aspetto del divino, per cui è bene che l'uomo agisca nei suoi confronti con prudenza.

Questa costellazione di significati che abbiamo incontrato nella sfera semantica del sacro per come questa si costituisce nelle lingue indoeuropee viene completamente rivoluzionata dal cristianesimo, che mantiene l'Incarnazione come suo fulcro dogmatico ma ammette il perdurare del mondo e il rinvio dell'evento escatologico. Abbiamo detto come in origine l'Incarnazione implicasse la fine del mondo e dell'ordine sacro; ma se il mondo continua ad esistere, quel che ci si trova davanti è solo la fine della religione. L'Incarnazione si trova infatti a porre fine all'ordine sacro rompendo i confini che circoscrivevano il sacro, che non è più "separato" e inavvicinabile e perde i tratti che abbiamo visto essere tipici nelle sue nozioni latina e greca. In questo senso "Cristo Dio e uomo insieme [...], il corto circuito tra l'assolutamente divino e l'assolutamente umano" che il vecchio ordine poneva come incompatibili, "ha compiuto il passaggio dall'antico

universo sacrale al moderno mondo profano”<sup>343</sup>. Già la tradizione biblica aveva elaborato un concetto del divino che, a differenza di quello pagano che lo intendeva immanente al cosmo ma “lontanissimo dall'uomo”, poneva Dio, “malgrado la sua suprema trascendenza [...], vicinissimo all'uomo”<sup>344</sup>. L'Incarnazione cristiana si spinge ancora oltre, sottraendo al divino la sua sede puramente trascendente per farlo collassare insieme con l'umano; eppure continuando a pensare Dio nei termini della trascendenza. Nell'orizzonte di religione storica del cristianesimo “la distinzione tra sacro e profano è [...] destinata a finire, rappresenta la situazione dalla quale s'attende e s'invoca di essere salvati, della lontananza dell'uomo dal Dio che camminava con lui nella brezza del giorno (Gn 3, 8). Perciò è stato giustamente detto che la fede, che è fede nella salvezza, è il contrario della religione”. Nella religione cosmica infatti “il sacro è eterno, perché nell'eterna successione dei cicli sempre resterà la separazione tra sacro e profano, sempre sarà possibile soltanto distaccare dalla normalità profana dell'esistenza transeunte degli uomini il privilegiato e protetto ambito sacro che nel suo spazio speciale e nel suo tempo speciale – gli spazi e i tempi liturgici – custodisce i simboli di ciò che trascende la condizione peritura dell'uomo”<sup>345</sup>.

I Padri della Chiesa si mostrano consapevoli di questa specificità dell'idea cristiana del sacro proponendo addirittura una nuova etimologia del termine *religio*. Per Cicerone esso designava l’“esitazione che trattiene”<sup>346</sup>, in analogia con l'*eulabeia* greca, e configurava una concezione ancora legata alla nozione di *sacer* come alterità pericolosa; ciò che invece “caratterizza, per rapporto ai culti pagani, la nuova fede, è il legame della pietà”, la “dipendenza del fedele di fronte a Dio”, l’“*obbligazione* nel senso proprio della parola”<sup>347</sup>. Lattanzio propone allora una paraetimologia per cui il termine *religio* verrebbe

---

343 S. Quinzio, 1990, p. 81

344 *id.*, 1978, p.22

345 *Ivi*, p. 122

346 E. de Benveniste, 1969, tr. it. p. 489

347 *Ivi*, tr. it. pp. 490-491

“dal legame della pietà, perché Dio si *lega* all'uomo e se lo attacca attraverso la pietà [*nomen religionis a uinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi Deus religauerit et pietate constrinxerit*]”<sup>348</sup>.

La difficoltà del cristianesimo sta dunque nel conservare la sua specificità, che è appunto il farsi uomo di Dio, tenendo ferma al tempo stesso una concezione sostanziale del divino che non si discosti dai tratti fondamentali che possedeva nell'Antico Testamento. I due elementi sono però difficilmente conciliabili, e tutte le possibili soluzioni si rivelano parziali o contraddittorie. Se nella prospettiva dell'imminente ritorno del Messia l'ambiguità tra la piena e la solo parziale realizzazione della salvezza era tutto sommato irrilevante, al progressivo dilazionarsi della *parusia* le due possibilità configurano invece due concezioni molto diverse dell'annuncio cristiano.

Sottolineiamo però anzitutto come la dilazione dell'*eschaton* non si ponga come una negazione di tale annuncio: certo i primi cristiani, persuasi della resurrezione di Gesù che di lì a poco sarebbe tornato per erigere il regno di Dio, pensavano se stessi come “comunità del tempo finale”, che attende e vedrà “il compimento della promessa che conclude la storia salvifica di Israele”<sup>349</sup>. Ma l'atteggiamento universalistico che il cristianesimo assume almeno a partire dalla predicazione paolina e l'apostolato dei discepoli al di fuori dell'originaria comunità palestinese aveva portato l'annuncio cristiano anche presso altre tradizioni, in cui la tensione escatologica non giocava il ruolo centrale che invece aveva presso gli ebrei. Il cristianesimo ellenistico, ad esempio, si mostra più orientato alla devozione rituale che all'attesa escatologica, e non subisce la dilazione di quest'ultima come uno scacco. Probabilmente, se il cristianesimo fosse rimasto una setta interna al giudaismo il mancato avverarsi della *parusia* ne sarebbe stata la negazione definitiva; ma essendosi radicato anche in ambienti lontani da quello giudaico, questo

---

348 *Ivi*, tr. it. p. 490

349 R. Bultmann, 1949, tr. it. p. 155

patente fallimento può essere superato, perché al di fuori dell'“urgenza” apocalittica ebraica la posposizione dell'*eschaton* risulta più accettabile, e si può investire di un nuovo significato la rappresentazione dell'Incarnazione. “Ai pagani convertiti [resta] peraltro estraneo il concetto di storia salvifica”<sup>350</sup>, e perciò la ristrutturazione del cristianesimo può essere condotta senza risultare eccessivamente destabilizzante. La cultura dei pagani fornisce anzi gli strumenti per questa ristrutturazione: la denominazione apocalittica di “Uomo” per Gesù scompare progressivamente (tanto che in Paolo non se ne trova traccia) per lasciare spazio ai titoli di “Figlio di Dio”, *Sotér* e *Kyrios*; e l'eredità veterotestamentaria viene coniugandosi “con gli argomenti a favore del monoteismo tratti dalla «teologia naturale» stoica”<sup>351</sup>.

Dallo stoicismo viene anche l'idea di provvidenza (*pronoia*), decisiva nella risignificazione del simbolo dell'Incarnazione. Se questo deve sussistere a fronte della perdurante esistenza del mondo, ciò che deve esprimere non può più essere la consumazione apocalittica di quest'ultimo. L'Incarnazione viene allora a significare ciò per cui la redenzione è, almeno parzialmente, già in atto, e a *giustificare* l'esistenza del mondo: per chi vive nella rivelazione di Dio nel Cristo il mondo è già redento e restituito al carattere di creazione provvidenziale che aveva quando era uscito dalle mani del creatore. In realtà, una simile prospettiva era possibile già da prima della tematizzazione ellenizzante del concetto di provvidenza: nel Vangelo di Giovanni “la redenzione è un processo che avviene totalmente nel presente”<sup>352</sup>, sicché, a dispetto delle immagini gnostiche di cui lo stesso evangelista si serve, come l'opposizione di luce e tenebre, non sembra esserci alcun dualismo apocalittico. Resta tuttavia “l'ambiguità per cui interiormente l'uomo si rinnova giorno per giorno, mentre esteriormente cammina verso la morte”, ambiguità che non viene meno neanche davanti all'idea che “il Redentore [sia]

---

350 *Ivi*, tr. it. p. 157

351 *Ibid.*

352 *Ivi*, tr. it. p. 176

presente nel Verbo annunciato”, per cui “dove è presente la parola della riconciliazione il tempo escatologico è presente”<sup>353</sup>.

Il problema fondamentale resta tuttavia il perdurare del mondo a fronte della fine dell'ordine sacro sancita dall'Incarnazione: il principio giovanneo dello spirito, risolvendo la questione della salvezza nell'interiorità dei fedeli e nell'autocoscienza della loro comunità, lascia pur sempre sussistere un mondo radicalmente profanizzato. Ora, tale profanizzazione era un corollario della fine del mondo: ma nel momento in cui questa tarda ad avverarsi, un mondo così profanizzato non può essere lasciato al suo destino di testimonianza del patente fallimento dell'annuncio apocalittico. Contraddicendo Paolo, che affermava l'insufficienza e la fine delle celebrazioni cultuali ripetitive e irresolutive (Eb 10, 1-4), il cristianesimo ricostituisce l'ordine sacro: ma è una sacralità che “cela [...] in sé la coscienza di essere contraddittoria”, e che “per sostenersi non poteva che assumere elementi della circostante sacralità cosmica (come nell'adozione liturgica del tempo ciclico [...])”<sup>354</sup>. La ragione per cui il cristianesimo non può fondarsi integralmente sul modello dello Spirito, in cui Dio è continua e totale automanifestazione nella comunità dei fedeli è che la rivelazione non è effettivamente completa. Permane nella storia un “mistero d'iniquità” (2 Ts 2, 7-8; Ap 17, 5) che ci separa dal momento in cui “sarà consumato il mistero di Dio” (Ap 10, 7). Lo Spirito santo è venuto (Gv 20, 22; At 2, 4) ma continuiamo a non sapere che pochissime cose, e anche quelle oscuramente (1 Cor 13, 9 e 12). Questa “fondamentale contraddizione tra rivelazione e mistero”<sup>355</sup> rende ancor più drammatica l'ambiguità tra la salvezza come qualcosa di già compiuto o ancora da compiersi.

Lo scenario sincretistico in cui si muove salva dunque il cristianesimo dal fallimento che comporterebbe la mancata *parusia*; ma allo stesso tempo il sincretismo lo induce a molte contraddizioni: “l'universo è creazione di Dio, ma Satana ne è il signore; la terra

---

353 *Ibid.*

354 S. Quinzio, 1978, p. 125

355 S. Quinzio, 1978, p. 52

appartiene al Signore ma la creazione è asservita alla vanità e alla caducità<sup>356</sup>. È allora qui che si produce il nodo problematico che secondo Blumenberg, come abbiamo visto, segnerà l'intera vicenda del cristianesimo: la difficoltà a conciliare la provvidenzialità del mondo creato e l'escatologia che dovrebbe instaurare il regno di Dio mediante la distruzione di questo stesso mondo. Si sviluppano così da un lato delle declinazioni maggiormente provvidenzialistiche del cristianesimo, e dall'altro delle interpretazioni più orientate all'apocalittica; sullo sfondo di tutte, l'impossibilità di un equilibrio tra le due tendenze, che pure paiono ugualmente essenziali al cristianesimo. Il loro equilibrio è difficile come quello per cui Cristo deve essere in qualche modo uomo e Dio insieme: “si cerca di distinguere fra nature, sostanze, ipostasi, persone, energie, volontà divina e umana in un «composto teandrico» che secondo l'impensabile formula dogmatica calcedonese [...] non può essere né uno né molteplice, né confuso né diviso [...]. Difficile, o impossibile, evitare di sacrificare o la divinità, o l'umanità, o l'unità di Cristo<sup>357</sup>.”

È significativo che fino a gran parte del Medioevo i termini simbolici in cui si giocano le dispute attorno a queste opzioni alternative siano proprio quelli dell'Incarnazione. Proprio in queste dispute, anzi, emerge la risignificazione del simbolo operata in direzione della giustificazione del mondo. Le dottrine eretiche cui la Chiesa si contrappone nei primi secoli sono in genere radicalmente apocalittiche, ed esprimono il loro dispregio del mondo proprio attraverso concezioni *monofisite* di Cristo, inteso secondo i casi come essere puramente divino apparso sotto mere sembianze umane o come semplice maestro umano. Per contro, la dottrina incarnazionista rivela un carattere di assai maggiore affidamento al mondo: ciò che F. Overbeck ha ricondotto alla contraddittoria necessità della Chiesa di prosperare in un mondo la cui semplice esistenza sarebbe stata la negazione del cristianesimo<sup>358</sup>. Ritourneremo su queste implicazioni dell'Incarnazione nel

---

356 R. Bultmann, 1949, tr. it. p. 156

357 S. Quinzio, 1990, p. 80

358 F. Overbeck, 1873, tr. it. pp. 25-40

confronto tra il cristianesimo e la gnosi.

Quel che tuttavia possiamo rilevare fin d'ora riguardo all'oggetto specifico della nostra ricerca è che l'escatologia apocalittica non è il carattere essenziale e originario del cristianesimo, bensì sta almeno alla pari con l'idea provvidenzialistica o para-provvidenzialistica di una redenzione già avvenuta e operante. Vediamo così emergere la *sopravvalutazione dell'apocalittica* già segnalata riguardo alla tesi löwithiana della secolarizzazione: la stessa idea dell'*interim* tra il “già” e il “non ancora” realizzato della redenzione, non è un elemento originario dell'annuncio cristiano ma uno degli aggiustamenti seguiti alla forzosa dilazione della *parusia*. Tant'è che il libro dell'*Apocalisse* è “entrato quasi a forza nel 'canone' dopo tante lunghe discussioni”<sup>359</sup>; anche di fronte alla preminenza del carisma apostolico su quello profetico (1 Cor 12, 28) esso emerge come una vera e propria eccezione, in quanto unico libro profetico assunto nel canone neotestamentario. L'*Apocalisse* ci riporta al tradizionale mondo ebraico, o meglio alla letteratura apocalittica che vi era fiorita negli ultimi secoli prima di Cristo, e solo su quello sfondo le sue intricate immagini e i riferimenti ai libri profetici di Daniele, Ezechiele e Isaia risultano comprensibili. Il tardivo e discusso accoglimento nel canone, tuttavia, deve metterci sull'avviso di una mossa volta a riassorbire le tendenze esasperatamente apocalittiche delle eresie concorrenti.

---

359 S. Quinzio, 1976, p. 244

### 3. Cristianesimo e gnosi

Il confronto tra cristianesimo e gnosi “ha sempre costituito un riferimento obbligato per ogni serio tentativo di ricostruzione dell'archeologia della modernità”<sup>360</sup>. Rispetto al tema della secolarizzazione, infatti, questo confronto consente di dedurre una più precisa immagine del cristianesimo rispetto alla sua concorrente, quanto ai temi fondamentali della concezione del tempo, dello statuto del mondo, della storia e del mito; e rende così possibile condurre una seria verifica del rapporto che intercorre tra il cristianesimo e la modernità (abbiamo visto infatti quanto sia determinante, a questo scopo, l'immagine che ci si rappresenta del cristianesimo, e quanto poco essa sia scontata). Bisogna tuttavia avere cautela anche in questo tipo di indagine. E. Vögelin, ad esempio, ha ricondotto alla gnosi le ideologie rivoluzionarie dell'età moderna sulla base dell’*“introiezione esistenziale”* dell’*“eschaton”*<sup>361</sup> che la caratterizzerebbe. Si tratta però di una lettura discutibile, anzitutto perché ripropone le difficoltà del modello löwithiano della secolarizzazione, in cui un'analogia (in questo caso la disposizione esistenziale di estraneità al mondo o allo *status quo*) viene assunta come relazione genetica; e soprattutto perché non dà conto della differenza tra il “carattere progettuale-costruttivo che i concetti-cardine della modernità [...] vengono ad assumere in conformità all'intuizione cumulativo-progressiva del tempo” e “l'idea *a-logica* di salvazione propria della gnosi”<sup>362</sup>. Il confronto va quindi limitato, almeno in prima battuta, alle differenze di contenuto tra il cristianesimo e la gnosi. Non si tratta infatti di stabilire se la modernità sia una secolarizzazione dell'uno o dell'altra, ma di chiarire i contorni del mondo religioso di cui la modernità rappresenta, secondo le diverse

---

360 G. Marramao, 1983, p. 41

361 *Ibid.*

362 *Ivi*, p. 44

interpretazione, il superamento o la prosecuzione sotto nuovo aspetto.

Col termine “gnosi” è designato un “fenomeno storico-religioso, molteplice nelle sue concrete manifestazioni, ma unitario nella struttura di fondo”<sup>363</sup>, comunque irriducibile a un movimento interno al cristianesimo. Non si può parlare di una “religione gnostica” come di un fenomeno specifico e ben determinato, ma di una costellazione di dottrine anche eterogenee, benché unificate da certi temi e costrutti simbolici. Non esiste “alcuna «chiesa» gnostica, alcuna «teologia normativa» dello gnosticismo; non c'è né un «credo» gnostico né un «dogma» di valore esclusivo”<sup>364</sup>.

A differenza del cristianesimo, dunque, la gnosi non è una religione del libro, con un *corpus* dottrinario dogmaticamente organizzato. La varietà delle sette gnostiche e la stessa proliferazione degli scritti gnostici (vangeli, cosmogonie, apocalissi) non è un elemento fortuito, ma dipende dal carattere *mitologico* che la gnosi conserva rispetto al cristianesimo. Il mito gnostico è infatti una materia che ogni autore declina secondo una quantità di varianti, in una mitopoiesi estremamente libera seppur sempre riconducibile al mito fondamentale: “non ci sono limiti alla libera rappresentazione e alla speculazione teologica, finché si rimane nell'ambito della concezione gnostica del mondo”<sup>365</sup>. Gli scritti gnostici non sono dunque libri sacri, né formano un *corpus* definitivo, perché ogni elaborazione mitica si aggiunge alle precedenti e attende l'emergere delle future. Se non è individuabile come religione dogmatica, la gnosi può essere efficacemente rappresentata, senza doverne semplificare arbitrariamente la frammentarietà, come un atteggiamento esistenziale: H. Jonas ha particolarmente insistito su questo punto<sup>366</sup>, che, al di là delle

---

363 R. Bultmann, 1949, tr. it. p.141

364 K. Rudolph, 1990, tr. it. p. 99

365 *Ibid.*

366 H. Jonas, 1958-1963, tr. it. 1991 e *id.*, 1988-1993, tr. it. 2010. Jonas riprende sotto certi aspetti l'atteggiamento ermeneutico proprio della cosiddetta “scuola fenomenologica” di storia delle religioni. Questo indirizzo, spesso mosso da una critica esplicita di ogni riduzionismo di tipo positivisticò e dell'atteggiamento storicistico, tende a mettere in secondo piano l'analisi storica dei fenomeni religiosi in favore della considerazione del senso che esprimerebbero *iuxta propria principia*. Lungo questa linea Jonas può così istituire, ad esempio, una suggestiva comparazione tra la gnosi e la filosofia heideggeriana relativamente al tema della “spaesatezza” dell'uomo nel mondo. Tra i principali esponenti della “scuola fenomenologica” sono da ricordare quantomeno G. van der Leeuw, M. Eliade, W. F. Otto e K. Kerényi. Nonostante l'approccio fenomenologico si curi di non cadere nei riduzionismi

questioni storico-filologiche che può sollevare, resta valido per raffigurarsi la valutazione gnostica del mondo e il rapporto tra Dio, l'uomo e il mondo che presuppone. Attingendo “materiale eterogeneo [...] da molteplici tradizioni preesistenti” la gnosi lo trasferisce “in un diverso quadro di riferimento, così da trasformarne sostanzialmente l'aspetto e porlo in una luce affatto diversa”. K. Rudolph sottolinea a questo riguardo il carattere “parassitario” dello gnosticismo, che “non ha, in senso stretto, una tradizione propria, bensì soltanto una tradizione presa in prestito. La sua mitologia è una tradizione consapevolmente costruita con materiale estraneo, di cui esso si è appropriato in maniera coerente con la propria concezione di fondo”<sup>367</sup>.

Il carattere che più l'accomuna al cristianesimo è l'essere una religione di salvezza. Se però il cristianesimo sviluppa l'escatologia soprattutto a partire dall'apocalittica veterotestamentaria, la gnosi la deriva dai sistemi dualistici di origine iranica. “Il mito gnostico narra il destino dell'anima, e vi si scopre un'autocomprensione, diversissima da quella greca, nella quale è sottolineata l'alterità radicale dell'Io rispetto a ogni essere mondano e la solitudine dell'uomo nell'universo [...]. Il cosmo è riconosciuto come una struttura regolare, e dunque è concepito in continuità con la tradizione greca; ma il suo valore muta: tale regolarità è terribile e ne fa una prigione. Cade così l'identificazione antica di teologia e fisica: Dio è pensato in termini di trascendenza radicale”<sup>368</sup>.

Alla base della gnosi c'è infatti “una visione dualistica del mondo, che ne determina tutte le affermazioni a livello sia cosmologico che antropologico [...]. Questo dualismo è sostenuto o, meglio, attraversato da un pensiero monistico”<sup>369</sup> per cui uomo e divinità sono originariamente un'unica cosa, da cui l'uomo è stato rescisso per venire gettato nel mondo.

La salvezza consisterà nella reintegrazione dell'originaria unità, perseguita attraverso “una

---

psicologici o sociologici propri di altre impostazioni ermeneutiche, si espone con facilità all'accusa di irrazionalismo e di misticismo. Una trattazione esaustiva di questa interessante ma ampia questione metodologica, sulla quale qui non possiamo dilungarci, è in E. De Martino, 1962, pp. 81-132, cui senz'altro rinviamo.

367 K. Rudolph, 1990, tr. it. p. 101

368 R. Bultmann, 1949, tr. it. p.143

369 K. Rudolph, 1990, tr. it. p. 105

conoscenza”, una *gnosi* appunto, “che ha un effetto liberatorio, salvifico”<sup>370</sup>. La conoscenza non si limita a illuminare lo gnostico “sulla strada da seguire, a guidarlo nella sua impresa, a persuaderlo che può essere salvato: essa gli reca con sé la salvezza; lo salva di per sé, per il fatto di essergli manifestata e per essere da lui posseduta”<sup>371</sup>. Il dualismo gnostico si distingue dalle analoghe concezioni iranico-zoroastriane in cui si fronteggiano due principi indipendenti l'uno dall'altro ma anche dal dualismo platonico che distingue il livello ontologico delle idee eterne e quello delle loro copie materiali effimere, che costituiscono il cosmo. Quello della *gnosi* “è un dualismo «anticosmico», vale a dire implica una valutazione prettamente negativa del mondo visibile, e anche del suo creatore [...]. L'equivalenza di «male» e «materia», che non si riscontra nel dualismo iranico-zoroastriano, è fondamentale nella *gnosi*. Neppure nel pensiero greco è possibile trovare, fatta eccezione per alcune dottrine orfiche d'incerta datazione, un orientamento tanto violentemente «antimondano» del dualismo mente-corpo”<sup>372</sup>.

La *gnosi* ha quindi come essenziale quel carattere di disprezzo del mondo materiale che in genere viene attribuito anche al cristianesimo. Certo lo sviluppo delle dottrine cristiane ha finito con l'assumere tratti dualistici affini a quelli della *gnosi*, ma alle sue origini e nelle sue fondamenta il cristianesimo pensa in modo affatto diverso. Il dualismo cosmico è esplicitamente rigettato da Paolo: “tutto ciò che è stato creato da Dio è buono; non c'è niente da scartare” (1 Cor). Le corrispondenze di questo principio a livello antropologico sono testimoniate ancora una volta dall'Incarnazione e dalla resurrezione dei morti, i cui presupposti e le cui implicazioni sono assolutamente antidualistici. La stessa formulazione definitiva del *Credo* al concilio di Nicea dichiara “*expecto resurrectionem mortuorum*”: il cristiano crede alla resurrezione dei corpi, non all'immortalità dell'anima, principi del resto inconciliabili. Sotto questo aspetto il cristianesimo si trovava già molto

---

370 *Ivi*, p. 102

371 H.- Ch. Puech, 1978, tr. it. p. 21

372 K. Rudolph, 1990, tr. it. pp. 108-109

lontano, prima ancora che dalla gnosi, dalla sensibilità ellenistica: questa riteneva infatti contraddittorio, dell'annuncio cristiano, che la salvezza dovesse realizzarsi sottraendo alla morte proprio quel corpo che già il dualismo platonico intendeva come “prigione dell'anima”. L'ambiguità poi sviluppata dal cristianesimo riguardo a questo aspetto si deve dunque al suo tentativo di assorbire questi dualismi per neutralizzarli – soprattutto nel caso della gnosi, che si poneva come vero e proprio concorrente.

Si vede bene, già nella questione antropologica che abbiamo sommariamente delineato, come il confronto tra cristianesimo e gnosi possa essere utile per tracciare in maniera più netta il profilo dell'uno e verificare quanto invece ha sviluppato per influsso o per contrasto all'altra. Considereremo ora in questa prospettiva le questioni del tempo, del mito e della storia tra cristianesimo e gnosi.

a) *La temporalità storica nell'autoresoconto del cristianesimo.* Abbiamo già incontrato la tesi per cui il cristianesimo sarebbe una religione *storica*, legata al modello del tempo lineare. H. - Ch. Puech ha tuttavia approfondito quest'idea, mettendo in risalto anche il carattere storico del *resoconto* che il cristianesimo dà di sé; il che, come vedremo, non sarà di poca importanza quando si dovranno riconsiderare le questioni legate alla “secolarizzazione” del cristianesimo nella coscienza storica moderna.

Il cristianesimo è dunque “una religione *storica* nei due sensi del termine”, perché la sua fondazione e la sua fede poggiano su una figura che si pensa come storica, quella di Gesù; e poi perché “conferisce al tempo, in modo più esclusivo del mazdeismo o anche del giudaismo, un valore concreto e attribuisce al suo sviluppo, concepito come unilineare e irreversibile, un significato soteriologico”. Non basta: il cristianesimo “lega alla storia i propri destini; si concepisce e si interpreta in funzione di una prospettiva storica; porta con

sé, più o meno implicitamente, ed elabora prestissimo, una specie di filosofia o, per meglio dire, di teologia della storia<sup>373</sup>. È tratto assolutamente peculiare della rivelazione cristiana quello di porsi come *evento storico*. Come abbiamo visto, l'*unicità* degli eventi è strettamente legata alla concezione lineare del tempo, e di qui viene la difesa condotta dalla teologia del carattere storico dell'evento cristologico. Anche gli autori cristiani che hanno elaborato concezioni ricorsive del tempo, come Origene nel III secolo o Sigieri di Brabante nel XIII, sono immediatamente caduti nell'eresia: “credere alla reiterazione del dramma del Golgotha”, ovverosia destoricizzarlo collocandolo in una struttura di tipo mitologico, “è considerato dalla Chiesa l'errore per eccellenza”<sup>374</sup>.

Tuttavia l'autoresoconto “storico” del cristianesimo è dettato anche da un'esigenza di credibilità: oltre che presente almeno in modo germinale nel Nuovo Testamento, è implicitamente incluso anche “nelle condizioni che presiedettero alla comparsa e ai primi sviluppi della nuova religione”. Il cristianesimo ha infatti origine “in un clima di universalismo e assume prestissimo un carattere ecumenico. Al di là di ogni distinzione nazionale, razziale, linguistica o culturale, esso considera l'umanità come un sol corpo, i cui destini costituiscono un tutto, la cui storia può essere trattata e compresa soltanto nella prospettiva dell'unità e dell'universalità”<sup>375</sup>; dunque non poteva affidarsi, per la propria affermazione, al solco già tracciato di una tradizione specifica di cui potesse rappresentare lo sviluppo naturale. “La giovane religione, per legittimare e garantire la propria esistenza, dovette far fronte a un duplice problema: affermare la propria autonomia, specificità, originalità rispetto a tutte le altre religioni anteriori o contemporanee; d'altra parte, e contemporaneamente, giustificare il proprio avvento e provare la propria verità mostrando come essa fosse stata prevista, annunciata, preformata nel passato, facendo addirittura

---

373 H.- Ch. Puech, 1978, tr. it. p. 35

374 *Ivi*, tr. it. p. 41

375 *Ivi*, tr. it. p. 39

risalire le proprie origini ai primi albori della storia”<sup>376</sup>. Di qui la tentazione di “rompere completamente con il passato di Israele” e di “opporre il Nuovo Testamento quale antitesi dell'Antico”. Così, però, se si assicurava la novità del messaggio evangelico, si faceva anche della venuta di Gesù “un colpo di scena improvviso e gratuito, che nulla preparava e nessuno aveva profetizzato”, e si confermavano “le critiche dei polemisti pagani e della gente, che si accanivano a denunciare nel cristianesimo unna *superstitio nova*, una religione di «ultimi arrivati», nata ieri e mostruosa, una fede irrazionale che non poteva nemmeno addurre a proprio favore l'argomento della *traditio* e dell'antichità”<sup>377</sup>. Interpretando *storicamente* la Bibbia come il proprio antecedente, il cristianesimo stabilisce invece che “la tradizione mosaica è anteriore a tutte le sapienze pagane, sia greche sia orientali, e che le origini del cristianesimo sono molto più antiche di quelle di tutte le religioni e le civiltà conosciute”<sup>378</sup>. Additando negli eventi e nei personaggi del Vecchio Testamento delle “prefigurazioni” della venuta di Gesù (dai sacrifici di Isacco e Jephthe fino ai minimi riferimenti a legno e chiodi, ricondotti alla sua croce), il cristianesimo non solo fonderà la sua validità su una solida tradizione storica, ma “si presenterà come il vero e nuovo Israele, il legittimo erede di Israele e delle promesse ricevute, la promozione di Israele, il frutto del progresso naturale del giudaismo autentico scaturito da una rivelazione immemorabile”<sup>379</sup>.

La teologia della storia non è dunque elaborata dal cristianesimo soltanto in virtù dell'escatologia, del suo futuro, ma altrettanto del suo passato e in vista della propria giustificazione: la sola escatologia non avrebbe necessariamente stimolato un pensiero storico. Come scrive Puech, “la storiografia cristiana si è formata sotto l'influsso combinato dell'escatologia e delle preoccupazioni apologetiche” di giustificazione rispetto

---

376 *Ivi*, tr. it. p. 42

377 *Ibid.*

378 *Ivi*, tr. it. p. 43

379 *Ibid.*

alla *traditio*. La linea lungo la quale il tempo viene concepito trova così formati i propri architravi: l'apologetica che interpreta storicamente la Bibbia come prefigurazione del cristianesimo sorregge il *passato*, l'attesa escatologica orienta verso il *futuro* e il cristianesimo è così in grado di porsi come fulcro del tempo nel *presente*.

Il riflesso di questa temporalità essenzialmente storica è, ancora una volta, nelle conseguenze dell'Incarnazione e nella questione della resurrezione dei morti. Abbiamo accennato più sopra a come tale idea risultasse estranea alla cultura ellenistica per cui il corpo è “prigione dell'anima”: ebbene, ciò si deve al fatto che nel cristianesimo “ciò che viene salvato, o la posta della Salvezza, non è affatto, come nell'ellenismo o nella gnosi, il solo *nous*, l'io atemporale che può assumere una molteplicità di corpi temporali nel corso di una serie di cicli di reincarnazioni, di metempsicosi, ma un individuo unico nel corpo come nell'anima [...]. Ogni individuo mette in gioco il proprio destino una volta sola, una volta per tutte, nel tempo della vita che in quel momento gli è concessa e mai più si ripeterà”<sup>380</sup>. Interamente immerso nel tempo, egli risusciterà alla fine del tempo. Il percorso della salvezza è quindi assolutamente storico, come testimonia l'*unicità* dei suoi eventi e del suo soggetto: nell'abolizione della metempsicosi la vicenda dell'io diventa una e una sola, e quindi una vicenda storica; nell'idea di un *nous* intemporale invece si dischiude lo scenario di una *ripetizione* ciclica che è mitica e non storica.

Già Ireneo, nell'*Adversus haereses* (180) afferma l'essenzialità autonoma della storia: il tempo è una *dispositio* di Dio e ne manifesta le *dispositiones*, i pensieri e le volontà. La rivelazione di Dio avviene nel tempo perché l'uomo non può conoscerla in una sola volta, né mai in modo completo; perciò il tempo è progressione e progresso, che “porta a compimento qualcosa che prima non esisteva, oppure esisteva solo in forma precaria o appena abbozzata: esso va da un meno a un più”<sup>381</sup>. Ciò che va tenuto fermo è che per il

---

380 *Ivi*, tr. it. p. 45

381 *Ivi*, tr. it. p. 47

cristianesimo questo svolgersi temporale non è un'apparenza, ma l'effettivo farsi della rivelazione. Questa non si dà nel tempo soltanto perché è nel tempo che l'uomo può conoscerla, ma perché nel tempo si dispiegano i suoi effetti salvifici; in questo senso, siamo lontanissimi dal mito, che “articola” diacronicamente nella sua narrazione una fondamentale fissità e atemporalità: “il mito non fa che esprimere, in modo discorsivo e secondo una serie di divisioni di aspetto temporale, una simultaneità ontologica: esso simula una genesi, un divenire, là dove in realtà c'è solo eternità, allo stesso modo del tempo, che trasforma in successione e in molteplicità quello che nel mondo trascendente è totalità e unità”<sup>382</sup>. Ireneo respinge ogni speculazione atemporale di questo genere, venga dai filosofi greci o dagli gnostici, risponda al modello dell'esemplarismo platonico, delle Essenze dell'ellenismo o degli Eoni della gnosi: la mentalità storica cristiana rifiuta di vedere nella storia un teatro di apparenze che rispecchia realtà intemporalmente. Per questa stessa ragione la Chiesa difende strenuamente, nei primi secoli, il dogma dell'Incarnazione contro le eresie monofisite: porre il Cristo come mera “apparenza” umana del Dio di salvezza avrebbe comportato intendere la storia come un fantasma, riflesso evanescente di eventi trascendenti, e dunque ritornare alla mentalità “mitica” della gnosi e dell'ellenismo.

Un tentativo isolato di dare al cristianesimo un'impronta mitica, nel tentativo di conciliare la ciclicità cosmica con la metafisica cristiana, è quello di Origene. Questi realizza “una collisione esemplare tra la struttura del mito e quella della storia, tra struttura ciclica chiusa e struttura lineare aperta”: se fino a quel momento gli avversari del cristianesimo contrapponevano all'escatologia biblica la teoria stoica dell'*ekpyrosis*, in Origene “la distruzione definitiva del mondo doveva trasformarsi in un episodio interno al mondo stesso, in un episodio ricorrente che appartiene ad un rituale cosmico”. In questo modo viene sottratta alla storia della salvezza teologica “la fatticità dell'evento singolare”, che per l'antico concetto di realtà imperniato sulla perenne ripresa ciclica “risultava

---

382 *Ivi*, tr. it. p. 38

necessariamente urtante<sup>383</sup>, e viene investita della “più alta sanzione che una comprensione del mondo proveniente dalla struttura mitica fondamentale avesse da offrire, cioè quella della ripetizione, della *apokatastasis*”<sup>384</sup>. Il sistema di Origene, per certi versi assimilabile a quelli di Plotino e di Mani, si trova però messo da parte quando la teologizzazione in senso stretto del cristianesimo espunge ogni cedimento a modelli mitici.

Queste tendenze confermano come, nonostante il cristianesimo dei primi secoli si pensi “in una prospettiva essenzialmente storica” non si possa dire “che si sia formato al di fuori di qualsiasi fattore mitico”<sup>385</sup>. Tuttavia il carattere mitico del cristianesimo si costituisce in stretto legame con la sua coscienza storica, e assume perciò uno statuto molto particolare. L'essenziale atemporalità e antistoricità del mito è risolta facendo sì che “nel cristianesimo il mito si [compia] nella durata storica stessa, senza reiterarsi identicamente in nessuno dei momenti che la compongono [...]. È l'evento storico, il *kairos*, espressione diretta nel tempo della libera volontà di Dio, a diventare di per sé esemplare e quindi ad assumere una certa funzione mitica”. Non diventa però esemplare nel senso della “campionatura di un archetipo atemporale, né è a sua volta un «archetipo» vero e proprio”, ma piuttosto “un «prototipo» [...] nel senso cronologico e non trascendente del termine”<sup>386</sup>. Nel cristianesimo è dunque la “funzione” mitica a sopravvivere più che il mito, trasfondendosi in una prospettiva genuinamente storica: “se elementi mitici sono tutt'altro che assenti dalla struttura del cristianesimo antico [...], questi elementi sono stati nel complesso integrati in una prospettiva o in funzione di una prospettiva generale in cui il tempo concreto e la storia svolgono un ruolo fondamentale”<sup>387</sup>. Per questa ragione G. van der Leeuw parla di quella cristiana come di una “mitostoria”<sup>388</sup>: tanto gli elementi mitici quanto quelli storici sono ricondotti entro un

---

383 H. Blumenberg, 1971, tr. it. pp. 121-122

384 *Ivi*, tr. it. p. 122

385 H.- Ch. Puech, 1978, tr. it. p. 48

386 *Ivi*, tr. it. p. 49

387 *Ivi*, tr. it. p. 52

388 *Ibid.*

unico percorso storico.

b) *La gnosi: l'impossibilità della storia come conseguenza del dualismo cosmico.*

Tutt'altra prospettiva emerge dalla declinazione gnostica del cristianesimo, che viene elaborato “al di fuori di qualsiasi prospettiva cosmologica e storica o, più esattamente, in contrasto con tali prospettive”<sup>389</sup>. La gnosi si appropria infatti sia del racconto della creazione quanto della vicenda cristologica, ma intendendoli secondo una comprensione affatto originale, che in alcuni casi diventa vera e propria trasvalutazione del materiale originario. Il Dio creatore della Bibbia viene infatti identificato col demiurgo platonico come entità malvagia, artefice del mondo in cui l'uomo, separato dal nascosto e trascendente Dio di salvezza, è straniero e prigioniero. In questo quadro la gnosi assume e trasvaluta anche il cosmo ellenistico, reinterpretandone la regolarità non più come necessità positiva (o quantomeno innocente) ma come segno del male<sup>390</sup>: “là dove il greco esalta, accetta, è in accordo, lo gnostico condanna, rifiuta, si ribella. La regolarità gli appare come una ripetizione monotona e opprimente; l'ordine e la legge (il *nomos* fisico e morale) come un giogo insopportabile [...]. In una parola, l'universo visibile da divino che era diventa diabolico”<sup>391</sup>. La radicalità di questo atteggiamento “anticosmico” porta la gnosi a condannare tutto ciò che appare compromesso con il mondo creato: gli astri che per la cultura ellenistica esprimevano l'ordine del cosmo diventano le sedi degli arconti malvagi che dominando il mondo imprigionano l'uomo; i profeti veterotestamentari diventano agenti del demiurgo, mentre sono riabilitati tutti i maledetti che gli si sono ribellati: il serpente, Caino, Coreh, Dathan, Abiram, Esaù, i Sodomiti.

Il passato è rigettato, e il presente ne è reso totalmente indipendente: il Nuovo

---

389 *Ibid.*

390 Una traccia di questo retaggio gnostico potrebbe essere scorta nell'argomento “morale” che Agostino, formatosi in un ambiente gnostico, propone per difendere il modello storico dell'antropoteologia cristiana contro quello cosmologico del paganesimo (cfr. *infra*, pp. 32-33).

391 H.- Ch. Puech, 1978; tr. it. p. 264

Testamento contraddice radicalmente l'antico. Nella sua elaborazione gnostica, il cristianesimo non ha infatti bisogno, né peraltro potrebbe, di ricollegarsi all'autorità della tradizione biblica. Non solo perché la gnosi ribalta la prospettiva assiologica del racconto biblico, ma perché il tempo è “uno *pseudos*, una menzogna e un luogo di menzogna”, mentre la salvezza è “una liberazione fuori dal mondo e del tempo”<sup>392</sup>, e dunque non c'è alcuno spazio per un'apologetica storica. Mentre il cristianesimo pensa i suoi eventi, compresa la creazione e il giudizio finale, come momenti concreti e unici di un medesimo tempo storico, per la gnosi la vicenda della salvezza è al di là della storia, e quest'ultima non è in alcun modo leggibile come “storia della salvezza” orientata secondo un senso e interpretabile attraverso una teologia della storia. “La rivelazione, gli interventi del [...] Dio trascendente avvengono controcorrente rispetto alla storia: essi non sono né preparati né annunciati prima; sono colpi di scena istantanei, improvvisi, che ne spezzano il corso; lungi dal portare a compimento il passato, lo negano denunciandone la falsità”<sup>393</sup>. Perciò le dottrine gnostiche rifiutano in genere la dottrina dell'incarnazione: la svalutazione radicale del mondo e del tempo storico in cui si snodano i suoi eventi impediscono di attribuire qualsiasi valore all'assunzione divina di caratteri terreni e alla resurrezione dei corpi, restando legate al modello della metempsicosi.

Questa prospettiva, così lontana se non opposta a quella della nascente tradizione cristiana, arriva nondimeno a declinarsi nei termini del cristianesimo portando alle estreme conseguenze la sua struttura temporale: posto il tempo “diviso a metà” in cui gli eventi precedenti la venuta di Cristo sono posti su una linea che decresce fino allo zero e quelli successivi sono orientati su di una progressione crescente del tempo, nella gnosi il secondo segmento annienta il primo. La stessa vicenda cristologica è così in qualche misura destoricizzata: gli gnosticismi cristiani non potevano non tener conto della figura

---

392 *Ivi*; tr. it. p. 53

393 *Ibid.*

storica di Gesù, ma “intuiscono una dualità, uno iato tra il Cristo metafisico e il Gesù apparso in Giudea”<sup>394</sup>. Marcione mostra di non tenere in alcun conto le “profezie” cristologiche dell'Antico Testamento, e intende la venuta di Gesù come “un colpo di scena che spezza la storia in due parti e che nulla ha preparato o fatto prevedere nel passato”<sup>395</sup>: il contesto storico è giudicato a tal punto irrilevante che Gesù sarebbe apparso d'un tratto sotto forma di uomo di trent'anni. Sullo sfondo di tutto questo c'è l'incommensurabilità tra tempo ed eternità: tra i due non sussiste nemmeno, come in Platone, il rapporto di copia e modello; il tempo che risulta dall'opera demiurgica non è l'imitazione, il più fedele possibile al modello dell'eternità per quel che le è consentito, ma una menzogna e un'impostura.

La siderale lontananza da qualsiasi prospettiva storica, anzi l'impossibilità per la gnosi di concettualizzare la storia se non come “un tempo senza valore e senza effetto, o i cui effetti sono errore, ignoranza, asservimento” è indicativa della fondamentale differenza dal cristianesimo: tanto questo tematizza una salvezza *nel* tempo, quanto quella persegue una salvezza *dal* tempo. Si può quindi affermare che “il pensiero gnostico è, nella sua sostanza, un pensiero mitico. Esso è dominato dalla nostalgia di una situazione iniziale che governa qualsiasi attualità, da un mito della *Urzeit* e dello *Ursprung*”<sup>396</sup>. E tuttavia ci troviamo di fronte a un fenomeno non riducibile alle concezioni della greicità, quanto è irriducibile a quelle cristiane: “lo gnostico non concepisce né la pura temporalità come il cristiano, né la pura atemporalità come l'elleno [...]. Sembra [...] che la temporalità (sotto forma di mobilità, di successione) compenetri l'atemporalità e che inversamente l'atemporalità (sotto forma di trascendenza) tenda ad assorbire la temporalità”. In realtà entrambe sono concepite “da un pensiero di struttura essenzialmente mitica”, dove il mito

---

394 *Ivi*, tr. it. p. 287

395 *Ibid.*

396 *Ivi*, tr. it. p. 289

è “atemporalità articolata”<sup>397</sup>.

Ciò che possiamo dedurre da questo confronto tra le concezioni cristiane e gnostiche è un'inaspettata centralità della storia mondana nella rappresentazione del cristianesimo. Non solo il cristianesimo pensa il tempo come teleologicamente orientato e lineare, discostandosi dalla ciclicità cosmologica, ma pone tutti i suoi eventi decisivi nella storia mondana; il loro carattere storico è anzi ciò che ne certifica l'unicità e l'irripetibilità. Che tra i soggetti della storia vi sia anche Dio, che pure la trascende, non toglie nulla alla sua autonoma sostanzialità: anzi, è Dio che si fa storia per attuare la sua opera. La tesi di Löwith per cui il cristianesimo sarebbe lontanissimo dalla storia, la quale si esaurirebbe nella rivelazione apocalittica, e che l'“esistenza storica” si svilupperebbe come espropriazione moderna della tensione escatologica è allora da rivedere: il cristianesimo non si è limitato a inaugurare un atteggiamento *future-oriented* che, originariamente tutto immerso in sensi religiosi, sarebbe poi stato espropriato dalla modernità come “coscienza storica”; esso si pensa fin dall'origine come un *fenomeno storico*, che non si limita a fornire un “modello”, l'escatologia, per le venturose concezioni della storia, ma intende *giustificarsi e fondarsi* nella storia. L'apologetica cristiana, come abbiamo visto, è molto attenta a tener ferma la storicità dell'evento cristologico e a istituire relazioni storiche con la tradizione biblica. Non è l'escatologia a consentire la nascita della storia: questa, come scenario mondano (cioè denumizzato e disincantato) esiste già indipendentemente. La *Heilsgeschichte* non è quindi il presupposto necessario di ogni prospettiva storica. Anche nelle vicende della religione ebraica, come abbiamo visto, l'autoresoconto storico si delinea prima delle formulazioni apocalittiche. Troviamo così una conferma alla sopravvalutazione dell'escatologia da parte di Löwith che abbiamo analizzato nel capitolo 1.

---

397 Ivi, tr. it. pp. 290-291

c) *La struttura trinitaria e la giustificazione del mondo.* Dal confronto tra la gnosi e il cristianesimo emerge con evidenza ancora maggiore un tratto che già abbiamo incontrato considerando le implicazioni dell'Incarnazione: la *giustificazione* cristiana del mondo, aspetto decisivo per districare anche la questione della secolarizzazione. Rispetto alla gnosi, che mostra uno spiccato nichilismo cosmologico, il cristianesimo fa mostra di una posizione più sfumata, o forse più ambigua. Certo molti passi evangelici si esprimono in termini dualistici per figurare la trascendenza di Dio, e implicando così una svalutazione del mondo: “tutto ciò che viene dal mondo, non viene da Dio padre” (1 Gv 2, 15); “il mondo è il «sotto», le tenebre, la menzogna; Dio è il «sopra», la luce, la verità”<sup>398</sup>. Eppure, come abbiamo visto, il mondo e la storia mondana sono lo scenario *effettivo* della vicenda della salvezza: tanto la declinazione provvidenzialistica quanto quella apocalittica del cristianesimo “sono definiti rispetto a un punto centrale situato sul piano stesso della storia”<sup>399</sup>. Siamo quindi lontani dal modello gnostico in cui il mondo è un “niente”, un fantasma e una menzogna. Questa differenza può essere colta in modo ancor più vivido se si considerano le due strutture simbolico-concettuali rispettivamente sottese alla gnosi e al cristianesimo: il *dualismo* e la *trinità*.

Il mito gnostico pone all'origine la pienezza del Pleroma, del Dio trascendente; l'uomo è una particella della luce divina che, separata da questa originaria unità, viene avvinta dai legami del mondo edificato dal Dio demiurgico. Torpore, sonno ed ebbrezza impediscono all'uomo di intendere il messaggio con cui il Dio trascendente lo richiama a sé, e allo stesso tempo si sente spaesato e prigioniero nel mondo in cui non si riconosce. Solo il recupero alla coscienza della sua origine divina, attraverso la sapienza che salva

---

398 R. Bultmann, 1949, tr. it. p. 170

399 H.- Ch. Puech, 1978, tr. it. p. 51

della gnosi, gli consentirà di spezzare i vincoli del mondo e di reintegrarsi al Pleroma. In questa rappresentazione, dunque, il mondo separa Dio e l'uomo, i quali sono di una medesima sostanza; la dinamica è quella della *caduta* dell'uomo e del suo *reintegro*. Il carattere mitico è proprio in questo ritorno alla situazione originaria, e il dualismo sta nell'opposizione irriducibile tra la luce divina e l'opacità materiale del mondo.

Molto diversa è invece la rappresentazione fornita dal simbolo trinitario del cristianesimo. A tutta prima, il rapporto tra Dio, l'uomo e il mondo potrebbe apparire non troppo dissimile da quello tematizzato dalla gnosi: anche qui il mondo si frappone tra l'uomo e Dio, e la salvezza si realizza come liberazione dal mondo per tornare nelle braccia di Dio. Tuttavia il simbolo trinitario articola ben altrimenti che il dualismo gnostico questo sistema. Il dogma della trinità investe Dio della triplice personalità di Padre, Figlio e Spirito Santo; tre persone distinte l'una dall'altra, ma tutte singolarmente identificate con Dio. Si tratta di un dispositivo teologico del tutto assente nei Vangeli e negli Atti degli apostoli: la sua elaborazione data ai secoli successivi, ed è riconducibile anche alla necessità di formalizzare la duplice natura di Cristo. Ponendolo infatti come persona divina ma distinguendolo dal Padre, si scongiura l'idea gnostica di Gesù come "fantasma" privo di natura terrena. La letteratura evangelica non forniva, come si è detto, delle enunciazioni di questo dogma espresse con evidenza concettuale: al più v'erano delle triplici formule di benedizione, del tipo "la grazia del Signor Gesù Cristo e l'amor di Dio e la comunione dello Spirito Santo sia con tutti voi" (2 Cor 13, 13). In ogni caso, la relazione tra i tre termini era ondivaga, e più che di unità delle tre figure si dovrebbe parlare di promiscuità. È a partire dal III secolo che il credo trinitario comincia ad essere formalizzato nei diversi concili, finché non si stabilisce il criterio dell'*omousia*, la partecipazione della medesima sostanza, come fondativo dell'uguaglianza delle tre persone nella loro reciproca differenza.

Ciò che però più ci interessa sono le conseguenze di questa concezione sull'immagine del mondo. Dio dispiega infatti se stesso facendosi, oltre che Padre, Figlio, e dunque facendosi *uomo e mondo*. Dio si umanizza e mondanizza, però, non in una *caduta* che dovrà poi essere recuperata per ritornare alla situazione originaria, come nel mito gnostico, ma in un processo positivo. La terza persona, lo Spirito, è infatti ciò che rende il Padre e il Figlio identici pur nella loro mantenuta differenza: il “principio dello Spirito” era infatti già in Giovanni e in Paolo ciò per cui Dio era presente nella comunione terrena dei fedeli. L'unità nella differenza che lo Spirito garantisce tra Dio e l'uomo è un traguardo in cui *c'è di più* che in Dio preso in sé. Per il cristianesimo infatti l'uomo non ha un'originaria natura divina, non è una particella divina che deve ritornare alla sua sede: la sua comunione con il creatore è un fatto nuovo, non la restaurazione di un passato perduto. La struttura trinitaria è essenziale per esprimere questo aspetto, perché il terzo elemento, lo Spirito, è ciò per cui può essere posta l'unità degli altri due nella loro differenza. Il dualismo gnostico, invece, è una struttura i cui due termini, Dio e il mondo, si contrappongono in maniera irresolubile: la sua dinamica si esaurisce nel rigido meccanismo di caduta e reintegro. Tutto ciò significa che mentre lo schema dualistico della gnosi è volto alla svalutazione senza mezzi termini del mondo, il simbolo trinitario istituito dal cristianesimo esprime una *ricomprensione* del mondo nella struttura teologica fondamentale, il che viene a significare la sua accettazione<sup>400</sup>. La posizione del Figlio come “altro” da Dio viene infatti assunta dal mondo stesso, che non è più possibile intendere come mero polo negativo rispetto alla positività di Dio, ma come alterità che questi deve assumere in sé pur nella differenza che lo separa da essa.

La giustificazione del mondo di cui così si incarica il cristianesimo deve tuttavia scendere a compromessi con la tendenza apocalittica, opposta e in un certo senso

---

<sup>400</sup> Come vedremo nel prossimo capitolo, il tema dell'“accettazionalità” divina nei confronti del mondo, per cui Dio lo accoglie conservandolo nella differenza da sé, è stato sviluppato in particolare dal teologo cattolico J. B. Metz (J. B. Metz, 1968, tr. it. 1969).

complementare ad essa. La scelta di accogliere nel canone l'Apocalisse di Giovanni è relativamente tarda, ed è una risoluzione preceduta da forti resistenze e vivaci discussioni: si tratta del resto dell'unico libro profetico del Nuovo Testamento, eccezione in palese contrasto con la preminenza del carisma apostolico su quello profetico affermata da Paolo; e in quanto libro profetico è un libro “scandalosamente ebraico, incomprensibile al di fuori dei suoi continui riferimenti all'Antico Testamento e anche alla letteratura extra-biblica”<sup>401</sup>. Il precario equilibrio di giustificazione del mondo e apocalittica serve tuttavia a neutralizzare la gnosi, perché solo inglobando l'escatologia e certi aspetti del dualismo cosmico il cristianesimo può depotenziarla. Ciò nondimeno, esso viene a trovarsi in una posizione fortemente ambigua, perché, come sottolinea Blumenberg, deve affermare allo stesso tempo che il mondo è una creazione provvidenziale di Dio e che la salvezza passerà per la distruzione del mondo.

Il cristianesimo riesce così a prosperare in un mondo che, continuando a esistere, sarebbe la negazione in atto della sua promessa: l'idea originaria della fine del mondo è rielaborata come attualità della salvezza già realizzata, ma patisce l'incoerenza con una prospettiva escatologica mai ripudiata in modo definitivo. La Chiesa si trova così nell'imbarazzo di edificarsi e consolidarsi in un tempo e in un mondo dei quali dovrebbe proclamare la fine. Non solo: a scorno ulteriore, questo tempo in cui la Chiesa si afferma nel mondo come agenzia della salvezza risulta essere il più lungo tempo del *silenzio di Dio*. Non una profezia, non una comunicazione divina – di cui la narrazione veterotestamentaria abbonda – viene a supportare un'attesa fattasi tanto gravosa.

È pur vero che se per il cristianesimo l'evento decisivo è già avvenuto il ruolo della profezia risulta giocoforza ridimensionato; e infatti lo sviluppo della teologia cristiana si impernia non più sulla profezia ma sul *dogma*, che traccia i confini precisi del *depositum fidei*. Il dogmatismo esprime in questo senso la “pienezza dei tempi”: non occorrono

---

401 S. Quinzio, 1976, p. 244

ulteriori rivelazioni, ma solo tesaurizzare quanto già è stato detto. L'inaspettato prolungarsi del "tempo intermedio" tuttavia mette alle corde il senso del dogma, perché dischiude un orizzonte storico in cui non si danno interventi divini e in cui il *telos* ultimo si fa sempre più vago: e in un simile scenario il *depositum fidei* si riduce alla memoria di una voce ormai passata, e che è sempre più difficile sperare di udire nuovamente.

#### 4. Il cristianesimo e l'autonomia del mondo

a) *La stabilizzazione del mondo e la sua emancipazione.* Il difficile equilibrio tra provvidenzialismo ed escatologia è perseguito mediante il depotenziamento di quest'ultima, che viene sempre più dilazionata, ed è a questo punto che si innesca quel processo che Blumenberg definisce “mondanizzazione *per mezzo* dell' escatologia”. Se il termine di quest'ultima è proiettato in un futuro sempre più vago e lontano, la *Zwischenzeit*, il “tempo intermedio” tra la promessa e il compimento della salvezza si dilata enormemente senza essere tuttavia sorretto dall'attesa fiduciosa della *parusia*. Il tempo in cui il vecchio mondo col suo ordine sacro è finito ma l'opera di salvezza deve ancora compiersi passa dall'essere un “battito di ciglia” (Paolo) al dilatarsi in una durata ultrasecolare: e il mondo che entro questo tempo si articola tende a farsi sempre più autonomo.

La trascendenza di Dio lo aveva già disabilitato di ogni potenza magica o divina: ma se inizialmente ciò esprimeva un senso escatologico, cioè l'imminente fine del mondo stesso, con il consolidarsi della sua giustificazione provvidenzialistica il mondo finisce con l'essere disincantato non per la sua distruzione, ma per la sua disponibilità all'agire umano. Come ricorda Blumenberg, lungo il Medioevo si passa dal pregare per un'accelerazione dei tempi dell'escatologia al pregare per la sua dilazione. Ma così il mondo mondano tende a farsi sempre più l'orizzonte autonomo delle aspettative umane. Il riflesso teologico-speculativo di questa tendenza è rintracciabile nella speculazione della tarda Scolastica: la difficoltà ad articolare in maniera filosoficamente soddisfacente il rapporto tra Dio e il mondo fa sì che si porti all'estremo la trascendenza di Dio, ma in

questo modo diventa possibile considerare il mondo *indipendentemente da ogni riferimento a Dio*.

Occam, che si pone al vertice di questa tendenza, afferma l'impossibilità di ipotecare l'onnipotenza di Dio sul mondo sostenendo ch'egli sarebbe anche in grado di dispiegarvi effetti senza causa: la sua onnipotenza sarebbe perciò in deroga alle stesse leggi della ragione (principio di causalità, principio di non contraddizione) con cui la teologia di ispirazione prima platonica e poi aristotelica aveva inteso penetrarne il carattere intelligibile. Tale pretesa aveva avuto la sua formulazione classica con Anselmo d'Aosta, la cui dimostrazione dell'esistenza di Dio si basava proprio sul suo carattere di ente intelligibile in quanto possessore al massimo grado di ogni qualità concepibile. Ricusando la giustificazione razionalistica di Dio in cui si era impegnata la precedente scolastica e dichiarando vani gli sforzi in quella direzione, Occam ne approfondisce la trascendenza rispetto al mondo. Blumenberg vede in questo passaggio l'affermazione estrema dell' "assolutismo teologico", perché se il volere e l'agire di Dio non possono essere indagati razionalmente l'uomo può solo sottomettersi al suo arbitrio; e però, allo stesso tempo, la posizione occamista in un certo senso "libera" il mondo per una sua considerazione autonoma. Se infatti non è il riferimento a Dio che può orientare efficacemente le azioni mondane dell'uomo, questi potrà rivolgersi al mondo in un atteggiamento radicalmente empirista. Occam pone così le basi dell'empirismo conoscitivo nel momento stesso in cui porta all'estremo l'assolutismo teologico, perché se non c'è nesso causale indagabile tra l'agire di Dio e il mondo l'uomo dovrà affidarsi alla pura empiria.

L'immagine del mondo dispiegata dall'empirismo di Occam non si discosta allora di molto da quella di un Francis Bacon: l'esito estremo del nominalismo della Scolastica sembra congiungersi alle prime espressioni della modernità. Se è così, allora, possiamo recuperare il modello blumenberghiano della "rioccupazione di funzioni": nel passaggio

dal teologo della tarda scolastica al filosofo della scienza moderna non c'è la “secolarizzazione” di un'immagine del mondo religiosa che venga tradotta in termini mondani: è la stessa immagine “religiosa” a offrirsi, già pienamente e soprattutto autonomamente mondanizzata, ad uno scenario post-teologico. Il “mondo mondano” si sgancia dalla sua origine teologica perché la crescente trascendentalizzazione evacua Dio dall'orizzonte della sua giustificazione, e l'uomo è costretto a confrontarsi col mondo senza ricorrervi. La modernità eredita il mondo prodotto dal cristianesimo, un mondo denumizzato e disincantato: ma lo eredita come una “questione aperta”, perché, imploso il modello teologico, ne deve elaborare una giustificazione e una fondazione originali.

b) *Riflessi politici dell'autonomizzarsi del mondo.* Un riflesso significativo del meccanismo per cui il cristianesimo produce effetti di mondanizzazione anche oltre le sue stesse intenzioni si può ritrovare nell'evoluzione delle dottrine politiche lungo il Medioevo. Stato e Chiesa, allo stesso modo delle coppie paoline di carne e spirito, di al di qua e aldilà, non sono posti in un rapporto di negazione dell'uno da parte dell'altra, benché l'opposizione possa essere radicale (*amare mundum est non cognoscere Deum*); piuttosto, come sottolinea L. Dumont<sup>402</sup>, il loro senso è nella *gerarchia* che instaurano.

Si deve dare a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio, ma la simmetria è solo apparente, poiché è in funzione di Dio che si deve acconsentire alle legittime richieste di Cesare. Il dislivello è anzi maggiore che se si negasse la richiesta di Cesare: l'ordine mondano non è contrapposto a quello divino ma relativizzato, cioè ricompreso nell'orizzonte divino per quel che basta a neutralizzarlo. La relativizzazione della dimensione politica e sociale che ne deriva è consentita dalla declinazione sempre più individualista del messaggio cristiano: l'insegnamento di Gesù per cui la ricchezza

---

402 L. Dumont, 1983, tr. it. 1993

sarebbe d'impedimento alla salvezza viene riferita alla persona individualmente intesa, avulsa dal corpo sociale; e l'esser schiavo dell'uomo, che contrasterebbe con l'uguaglianza universale cristiana, è riflesso dell'esser schiavo del peccato (Agostino).

Lo Stato è riconosciuto ma relativizzato, perché la giustizia su cui deve fondarsi è quella di Dio: il suo fine ultimo non è dunque mondano, come vuole l'esortazione di Gregorio Magno: “che il regno terrestre serva quello celeste”. Allo stesso tempo, però, sulla base dell'individualismo cristiano Agostino intende lo Stato come consociazione di uomini concordi circa l'utilità comune, dandone così una rappresentazione mondanamente autonoma. La gerarchia cristiana di aldilà e al di qua produce anche a livello politico un'autonomizzazione del “mondo”. Inizialmente, infatti, lo Stato è posto rispetto alla Chiesa come Dio rispetto al mondo, in una sorta di complementarità gerarchica espressa dalla dottrina politica di Gelasio, per cui il prete è subordinato al re negli affari mondani, ed è dunque inferiore solo a un livello che a sua volta è inferiore. La Chiesa è infatti nell'Impero per gli affari mondani, l'Impero è nella Chiesa per le cose divine. Allorché però sono i papi a conferire il potere, dall'epoca di Carlo Magno e Pipino, questa diarchia gerarchica cede il passo a una monarchia spirituale. Nascono così i “due poteri”, spirituale e temporale, tra i quali “viene accentuata la superiorità a spese della differenza”. Ma in questo modo la Chiesa si fa più mondana, e il dominio politico più partecipe di valori assoluti e universali, in una tendenza che sfocerà nel costituirsi dello Stato moderno. L'evoluzione del rapporto tra Stato e Chiesa lungo il Medioevo realizza così l'umanizzazione del mondo, che non deriva da accidenti storici ma precisamente dal peculiare atteggiamento cristiano verso la dimensione mondana, che non è di mera negazione ma di subordinazione a un valore trascendente. L'orizzonte mondano dischiuso dal cristianesimo si rende poi del tutto autonomo perché a questo valore possono sostituirsi altri, volti ad aspettative esclusivamente terrene e che trascendono il mondo

solo in quanto mirano a modificarlo. A cambiare è infatti il luogo del valore trascendente che orienta l'agire umano: non più il Dio oltreceleste, ma la propria interiorità. Anche dove perdura un'esplicita impostazione religiosa, ad esempio in Calvino, il regno di Dio si costruisce sulla terra col lavoro degli eletti, in quella che Weber chiama “ascesi intramondana” (ma che, suggerisce Dumont, potrebbe altrettanto dirsi “intramondanità ascetica”): l'aldilà è trasfigurato in un valore che si radica nell'eterogeneità della volontà del fedele rispetto al mondo. Sotto questo aspetto il calvinismo dischiude già l'orizzonte della modernità, la quale non è un “ritorno” pacificato a un “mondo” messo tra parentesi dal cristianesimo ma l'applicazione sistematica alla cose di questo mondo di un valore ad esso estrinseco.

La disamina che abbiamo condotto di alcuni aspetti del cristianesimo delle origini ci consente ora di chiarire alcuni punti decisivi per dipanare la questione della secolarizzazione. Il confronto con la religione mitica ha fatto emergere come le differenze tra cosmoteologia e antropoteologia non siano riconducibili semplicemente a due differenti rappresentazioni della realtà, ma rimontino, più in profondità, a due stili di pensiero eterogenei. Gli elementi fondamentali della religione mitica – l'immanenza del divino al cosmo, la ciclicità naturale come orizzonte della necessità immutabile - si radicano infatti in un *pensiero simbolico* che li intende non già come “articoli di fede” ma come parte dell'esperienza più immediata ed evidente. Il cristianesimo vincola invece il suo messaggio alla *fede*, perché la coscienza cui si propone è ormai strutturata secondo criteri razionalistici che non consentono il costituirsi dei contenuti ambivalenti e metamorfici propri del mito. Dunque la novità del cristianesimo è di porre esplicitamente i propri contenuti religiosi come istanze e come postulati, perché fin dal suo sorgere deve

confrontarsi con le forme della razionalità filosofica che il pensare mitico non conosceva.

Ulteriore sintomo della “razionalizzazione” del panorama in cui il cristianesimo si muove è il ruolo che la *storicità* ha nel suo autoresoconto. Gli eventi che scandiscono la “storia sacra” non hanno carattere mitologico, non sono cioè collocati su un piano temporale “altro” per cui si possa dire che essi “furono sempre” e “non furono mai”; al contrario, sono tutti intesi come avvenimenti che si dispiegano nel tempo storico del mondo e degli uomini. Il confronto con la gnosi, al riguardo, è rivelatore. Le dottrine gnostiche declinano infatti il messaggio cristiano in termini mitologici, per cui la vicenda cristologica non è significativa nel suo effettivo darsi storico – la storia, come ogni cosa del mondo, è un fantasma menzognero - , ma solo come riflesso di un dramma divino che articola l'atemporalità oltremondana del Pleroma, della pienezza divina. Si comprende così con sufficiente chiarezza come il cristianesimo non sia caratterizzato di per sé da un radicale rifiuto del mondo, quale quello gnostico: la storia e il mondo sono riconosciuti come *veri* e veridici, in quanto positivamente coinvolti nella vicenda della salvezza. Abbiamo visto, a questo riguardo, come la struttura gnostica del dualismo e quella cristiana della trinità possano essere intese quali espressioni simboliche rispettivamente del rifiuto radicale del mondo e della sua ricomprensione.

Incontriamo allora delle implicazioni decisive per quanto riguarda il problema della secolarizzazione. Anzitutto, per quanto riguarda la storia, è da rivedere la tesi di Löwith per cui l’“esistenza storica” sarebbe una mondanizzazione dell'aspettativa escatologica del cristianesimo, che dal volgersi verso un esito trascendente passerebbe a perseguire dei fini infrastorici; e per Löwith, al di là di questo esito secolarizzato, il cristianesimo resterebbe fondamentalmente estraneo alla storicità. Nel nostro *excursus* abbiamo invece verificato come la stessa prospettiva escatologica si sviluppi nella cultura veterotestamentaria *sulla base* di una prospettiva storica e mondana; lo stesso cristianesimo, poi, lungi dall'essere

“antistorico”, giustifica se stesso fin dalle origini in termini storici. Da una parte, per proporsi con sufficiente autorità, doveva stabilire una filiazione storica dalla tradizione veterotestamentaria; dall'altra, come già si ricordava, gli eventi decisivi della sua rappresentazione religiosa sono intesi affatto come storici. Certo, il fine ultimo coincide con l'uscita dalla storia: ma ciò non toglie che il cristianesimo pensi *già* la storia “come storia”, come scenario decisivo in se stesso e non come “segno” di una vicenda parallela e invisibile. Emerge così una volta di più la sopravvalutazione löwithiana dell'escatologia.

Con la storia, il cristianesimo giustifica e riconosce il mondo, anche se in qualche misura al di là delle sue stesse intenzioni: il simbolo dell'Incarnazione, infatti, al continuo dilazionarsi dell'evento escatologico, diventa sempre più il segno dell'accettazione divina del mondo e della rielaborazione dell'escatologia nel provvidenzialismo. Il “rifiuto” cristiano del mondo, del quale pure si danno moltissime testimonianze, è allora interpretabile come un tentativo di assorbire elementi dell'anticosmismo gnostico per neutralizzarli. Si tratta tuttavia di un'operazione fallimentare, che spinge il cristianesimo nel vicolo cieco, già indicato da Blumenberg, in cui deve sostenere allo stesso tempo la provvidenzialità del mondo e il suo essere polo negativo rispetto alla positività di Dio. In sede teologica queste contraddizioni deflagrano nel progressivo autonomizzarsi del mondo da Dio, conseguenza solo in apparenza paradossale dell'affermazione della radicale onnipotenza di quest'ultimo. Il mondo, che il cristianesimo aveva già “mondanizzato” espungendone il divino per proiettarlo nella trascendenza, diventa col nominalismo occamista considerabile in perfetta indipendenza da Dio, la cui onnipotenza sfugge ormai del tutto all'intellezione umana.

In questo modo, però, l'immagine del mondo fornita dalla tarda Scolastica appare già molto simile a quella moderna: diventa allora possibile recuperare la proposta di Blumenberg di intendere il passaggio dal cristianesimo alla modernità come rioccupazione

di funzioni e come elaborazione attiva di problemi lasciati in eredità. Che il mondo di Occam e quello di Francis Bacon siano analoghi non significa che la teologia scolastica si sia “secolarizzata” nella scienza moderna, ma che la modernità ha ereditato una rappresentazione del mondo che la teologia non riusciva più a giustificare secondo i propri principi, e ne ha elaborato una nuova fondazione. Per la tarda scolastica l'affermazione dell'onnipotenza di Dio faceva venir meno il principio della provvidenzialità del mondo, perché il dispiegamento della potenza assoluta divina non avrebbe potuto esserne limitato; l'esito era dunque una considerazione puramente empirica della realtà, in totale separazione dalla devozione religiosa, ma una considerazione in cui il mondo non appariva più un “fatto per l'uomo”. La modernità eredita allora questo esito teologico e lo rifonda su nuove basi, prescindendo *ab origine* da istanze prettamente religiose.

Il rapporto tra il cristianesimo e l'età moderna resta dunque difficilmente districabile, ma attraverso questa ricognizione abbiamo potuto verificare come le ambiguità tra rifiuto e giustificazione del mondo, tra prospettiva storica e ultrastorica appartengano al cristianesimo fin dalle sue origini. L'intera sua vicenda potrebbe essere intesa come il continuo tentativo di comporre tendenze divergenti: il fallimento della promessa della salvezza e dell'immediata sconfitta della morte ha prodotto tanto l'apocalittica quanto il provvidenzialismo quali ridefinizioni della rivelazione atte a giustificarla di fronte al perdurare del mondo; ma ciascuna di queste vie è contraddittoria e parziale, e finisce col passare alla modernità quelle “questioni aperte” che, irresolubili sul piano teologico, cercano nuove soluzioni nella coscienza moderna.





#### IV. Il riconoscimento teologico della secolarizzazione

*La questione del ruolo attivo sostenuto dal cristianesimo nel processo di “mondanizzazione” del mondo, che abbiamo considerato rispetto al cristianesimo delle origini, viene tematizzato in relazione ai problemi della secolarizzazione moderna da alcuni importanti esponenti della teologia tra Otto e Novecento. La teologia liberale segnala come il cristianesimo protestante abbia favorito l'instaurarsi delle sfere autonome della scienza, del diritto e dello Stato, rinunciando alle ipoteche religiose sulla vita mondana. La teologia dialettica o “teologia della crisi” riconosce invece nella crescente “mondanizzazione” del mondo un'occasione per svincolare la fede cristiana dalle compromissioni mondane accumulate nella storia per riattingerne la purezza. Nonostante le differenze, queste posizioni teologiche riconoscono tutte nella “secolarizzazione”, intesa come emancipazione della dimensione mondana dalla religione, un'esigenza essenziale e un'opera del cristianesimo stesso. La secolarizzazione appare quindi come un evento tutto interno al cristianesimo; resta tuttavia aperta la questione se i suoi esiti siano ancora leggibili come eventi cristiani o non costituiscano, al contrario, un esaurimento e un superamento del cristianesimo innescato dal cristianesimo stesso.*

La ricognizione che abbiamo svolta sul cristianesimo delle origini ci ha consentito di cogliere come gli elementi che solitamente si ritengono prodotti della

“secolarizzazione” vi siano in realtà già compresi: la dimensione storica è accolta da subito come scenario della vicenda della salvezza, la trascendenza di Dio libera il mondo dalle presenze divine rendendolo disponibile all'agire dell'uomo, e così via. Dunque il rigido meccanismo postulato dalla tesi della secolarizzazione per cui contenuti di natura originariamente religiosa si “tradurrebbero” in termini mondani si rivela per una semplificazione eccessiva. Se è il cristianesimo stesso a denumizzare il mondo e a tematizzare la storia come scenario autonomo, diventa necessario formarsi un'immagine più sfumata della relazione che intrattiene con l'età moderna, perché ciò che viene solitamente ascritto alla “secolarizzazione” appare come conseguenza genuina del cristianesimo.

A partire dalla fine dell'Ottocento, questo particolare aspetto della questione della secolarizzazione è stato affrontato in sede teologica con risultati di cui sarà bene tenere conto. Specialmente in ambito protestante, l'articolazione del rapporto tra il cristianesimo e la modernità era un tema particolarmente urgente. Per il cattolicesimo, infatti, la posizione della fede cristiana rispetto al mondo è stabilita dall'autorità della Chiesa, che si fa garante della ricomposizione della legge divina con quella naturale: nella sua prospettiva, la secolarizzazione è essenzialmente stigmatizzata come l'indebito autonomizzarsi della sfera mondana. La modernità è quindi giudicata, lungo questa linea, secondo il solo criterio della sua indebita pretesa di autonomia. Per il protestantesimo, invece, il rapporto tra la fede e il mondo si gioca nell'interiorità del singolo fedele e rappresenta quindi un problema teologico non risolvibile con altrettanta immediatezza.

L'interiorizzazione della fede determina infatti che nell'agire mondano il momento specificamente religioso non sia inequivocabilmente distinguibile, laddove il cattolicesimo lo oggettiva invece nella pompa del rituale e nel formalismo della preghiera. Il protestantesimo realizza così le condizioni per una fede meno conformista e più consona

alle coordinate della modernità (autonomia, riflessività, responsabilità), ma che non trova più un suo luogo inequivocabilmente riconoscibile oltre l'intima persuasione del credente: l'esplicarsi del *Beruf* religioso nel mondo non è esteriormente distinguibile da analoghi impegni non religiosamente fondati, e rischia perciò di farsi irriconoscibile. Si pone quindi il problema se il protestantesimo rappresenti la modalità per cui il cristianesimo possa sussistere plausibilmente dopo il Medioevo, o se non sia il luogo del suo progressivo dissolvimento nella mondanità.

La teologia liberale cerca di risolvere questo nodo rendendo conto di quanto il cristianesimo protestante sia implicato nella costruzione della modernità, ma al tempo stesso affermando la sua irriducibilità a questo contributo; la teologia dialettica tenta invece di cogliere nella crescente “mondanizzazione” della società e della vita l'occasione per riattingere la genuinità originaria di un cristianesimo non compromesso con l'accidentalità della storia.

## 1. Troeltsch: la giustificazione della secolarizzazione nella teologia liberale

a) *Protestantesimo e genesi della modernità*. E. Troeltsch formula “in modo classico la posizione storica del protestantesimo liberale”<sup>403</sup> ottocentesco che rinuncia, sulla scorta dell'indicazione kantiana, a supportare le affermazioni religiose con i mezzi della filosofia speculativa. Questo approccio rifiuta perciò l'interpretazione razionalistica delle Scritture in favore di una loro analisi filologica e soprattutto del resoconto storico delle loro influenze. Su queste basi, Troeltsch cerca di elaborare un'interpretazione della secolarizzazione e di fondare una nuova apologetica del cristianesimo in un panorama spirituale che non contempla più la dottrina agostiniana dei due regni e che ha abbandonato il dualismo di al di qua e aldilà in favore di una categoria unitaria di storia universale (*Weltgeschichte*). Non si tratta però di intendere il rapporto tra cristianesimo protestante e mondo moderno nel quadro di un'onnicomprensiva filosofia della storia o come “necessaria esplicazione dell'idea” ma, “attenendosi all'esperienza”, come vicenda che mette in luce “le grandi forze della nostra vita storica”<sup>404</sup>. Sotto questi aspetti Troeltsch si mostra in linea con lo storicismo tedesco, che assume la *Weltgeschichte* come ciò per cui occorre elaborare efficaci categorie interpretative e non come dispositivo concettuale per un'interpretazione “totale” del mondo come storia.

In questa prospettiva, il passaggio dalla civiltà ecclesiastica alla modernità non comporta il giudizio di valore di una “decadenza” del cristianesimo, ma è letto come il suo riconfigurarsi in funzione delle mutate condizioni storiche. La civiltà medievale si fondava sulla fede assoluta nella rivelazione divina: “Dio è dappertutto, e la sua volontà

---

403 H. Lübke, 1965, tr. it. p. 71

404 *Ibid.*

immediata, esattamente riconoscibile e rappresentata da un istituto infallibile, è presente dappertutto”<sup>405</sup>. L'istituzione ecclesiastica teneva legate insieme sotto la sua guida la legge biblica e quella storico-naturale, che il peccato aveva divise e l'incarnazione ricomposte. I cardini di questo ordinamento erano l'*auctoritas* della Chiesa e una concezione ascetica della vita, orientata alla svalutazione del mondo; l'equilibrio tra questi due elementi era realizzato riservando l'ascesi agli ordini religiosi e lasciando le masse affidarsi alla *lex naturae*: “il cattolicesimo realizzava così una flessibile unione della vita ascetica con quella mondana”. L’“organicità” della civiltà ecclesiastica medievale non è qualcosa di cui però, secondo Troeltsch, si debba rimpiangere la perdita: le modalità con cui si realizzava sarebbero infatti inaccettabili alla coscienza moderna, perché l'autoritarismo ecclesiastico striderebbe irrimediabilmente rispetto all'ideale di autonomia che con la modernità è venuto consolidandosi.

È il protestantesimo che, fondandosi sulla coscienza e sulla persuasione interiore anziché sull'obbedienza, emerge come la configurazione in cui il cristianesimo riesce a inserirsi nel panorama moderno abbandonando gli arcaismi del modello cattolico. Sottraendo alla Chiesa il ruolo di “tramite autorizzato” con Dio cade la garanzia divina dell'infallibilità, cui subentrano la relatività umana e una maggiore tolleranza. L'indagine razionale-scientifica trova così davanti a sé solo i limiti “naturali” della conoscenza e il “processo della curiosità teoretica” viene liberato da ogni vincolo dogmatico. Il protestantesimo non è tuttavia solo la forma in cui il cristianesimo riesce a presentarsi accettabilmente sulla scena della modernità, ma anche quella in cui maggiormente la influenza: la metafisica individualistica moderna trova ad esempio uno stimolo decisivo nel personalismo assoluto del cristianesimo. I passaggi successivi del francescanesimo, del Rinascimento e della Riforma hanno emancipato tale individualismo dai vincoli dell'ordine gerarchico, finché nella modernità esso non si è del tutto emancipato. “Senza il

---

405 E. Troeltsch, 1925, tr. it. p. 6

profetismo e il cristianesimo non sarebbero pensabili la fede nel progresso, l'universale comunanza spirituale ecc. Lungo questo corso, il ruolo del protestantesimo non è sopravvalutabile<sup>406</sup>.

Troeltsch distingue due fasi del protestantesimo: la prima, cui appartengono Lutero e Calvino, è, “nonostante la sua dottrina anticattolica sulla salvezione, come manifestazione complessiva è affatto civiltà ecclesiastica in senso medievale, in quanto viene a ordinare Chiesa e società, istruzione e scienza, economia e diritto, secondo norme soprannaturali, e al pari del medioevo coordina sempre la *Lex naturae* con la legge di Dio come originariamente identiche<sup>407</sup>. Viene a mancare l'istituzione ecclesiastica, ma il suo ruolo e la sua autorità vengono assunti dalla Bibbia. Il calvinismo in particolare sostiene questo atteggiamento “bibliocratico”, intendendo tanto la Chiesa quanto lo Stato soggetti alla Bibbia e impedendone perciò la scissione. La seconda emerge invece alla fine del XVII secolo, ed è quella di un protestantesimo propriamente “moderno”, che si muove sul terreno di uno Stato religiosamente neutrale, che affida l'organizzazione religiosa alla libera volontà e alla convinzione personale e conosce accanto a sé una vita mondana del tutto emancipata. Il “nuovo protestantesimo” accoglie in sé la teologia umanistica, filologica e filosofica, l'anabattismo e lo spiritualismo individualista.

Benché metta in risalto l'origine cristiana di molti concetti cardinali della modernità, Troeltsch ammette che “non vi è una via che possa condurre direttamente dalla civiltà ecclesiastica del protestantesimo alla civiltà odierna svolgentesi fuori d'ogni Chiesa<sup>408</sup>. Il protestantesimo fu innanzi tutto la formulazione di risposte inedite a questioni già poste, a partire da quella della salvezza e della sua conquista: mentre il cattolicesimo la vincolava all'*opus operatum* e al sacramento, il protestantesimo punta tutto sul principio luterano della “sola fede”: non le opere di carità o la partecipazione al rituale guadagnano la

---

406 *Ivi*, tr. it. p. 14

407 *Ivi*, tr. it. p. 24

408 *Ivi*, tr. it. p. 31

salvezza, ma l'intima persuasione. “La decisione di fede accoglie la redenzione soltanto come un'assicurazione oggettiva di salute data dalla Bibbia e quindi esclude ogni agire umano, rendendo così la salvezza indipendente dall'uomo e dipendente soltanto da Dio: ma appunto questo dipendere esclusivamente da Dio la rende assolutamente certa, sottraendola alle oscillazioni e alla limitatezza d'ogni agire umano”<sup>409</sup>. Da un lato, la Riforma valorizza la vita nel mondo; ma dall'altro la dichiarazione dell'inefficacia delle opere per la conquista della salvezza accentuano il *telos* della salvezza e i dogmi agostiniani dell'ereditarietà del peccato e della completa corruzione naturale di tutte le forze mondane. Il protestantesimo rimodella inoltre l'ascesi, abolendo i due livelli cattolici di vita secolare e monastica: non perché riconosca i valori terreni, tuttavia, ma perché vede nella rinuncia *a priori* un alleggerimento del compito cristiano. Il mondo è il terreno che Dio ha preordinato alla nostra attività, e con il quale è necessario confrontarsi: l'infelicità e il male che vi si ritrovano ricordano continuamente all'uomo la maledizione del peccato. Investendo il complesso della vita mondana e non essendo più riservata alla comunità monastica, l'ascesi protestante “razionalizza e disciplina tutta l'attività umana in teoria etica”, sia nella variante luterana, “libera ed intima [...] lasciata alla coscienza dell'individuo [...], senza sistema o legge”<sup>410</sup>, sia in quella calvinista, dal carattere “assai più attivo e aggressivo, ma anche molto più sistematico e accorto”<sup>411</sup>.

A sancire la fine della civiltà ecclesiastica era stata, secondo Troeltsch, già la molteplicità delle chiese sviluppatasi dopo la Riforma. Veniva così a mancare, infatti, un'autorità unica che piegasse il mondo alle ragioni della salvezza, che imprimesse un obiettivo “senso cristiano” alla società e alla cultura; erano le singole coscienze, ora, a dover agire cristianamente in contesti mondanizzati e a conquistare così la loro salvezza. Il protestantesimo mondanizza così la famiglia, eliminando il carattere sacramentale del

---

409 *Ivi*, tr. it. p. 33

410 *Ivi*, tr. it. p. 43

411 *Ivi*, tr. it. p. 38

matrimonio, che diventa un rapporto morale personale, benché il marchio del peccato continui a gravare sulla concupiscenza e il diritto patriarcale resti intatto; e contribuisce al consolidarsi dello Stato moderno, poiché investendolo di responsabilità nei compiti spirituali gli conferì un *Beruf* vastissimo, comprensivo dell'istruzione, della morale, della prosperità. Benché si sia reso autonomo, lo Stato mantiene però “una caratteristica ambivalenza”<sup>412</sup>: da un lato, nella sua sovranità, esso è un principio di immanenza, con sottosistemi giuridici e amministrativi razionalmente organizzati; dall'altro, esso è venuto ponendosi non solo come organizzazione sovrana del potere, ma anche come totalità della cultura e della ragione, facendosi carico di un compito “universale”, di peso analogo a quello prima sostenuto dalla Chiesa. Al suo interno, infatti, esso “razionalizza a un tempo *ethos* e religione nella «ragione oggettiva», nel sistema di tutti i valori razionali”. Benché questa tendenza sia giunta a compimento solo in sede teorica (Hegel, Marx), essa informa essenzialmente lo Stato moderno. Ad ogni modo, il luteranesimo è stato anche storicamente molto attivo nell'affidare allo Stato “svariati compiti spirituali e culturali per il bene della comunità cristiana” e rivolgendolo così “a vastissimi scopi di civiltà, affidandogli la cura dell'istruzione, dei costumi, dell'alimentazione, della prosperità intellettuale e morale”<sup>413</sup>.

Il protestantesimo ha quindi rilevanti conseguenze sociali, benché non sia in sé un moto sociale. Un suo influsso più diretto si riconosce invece sulla cultura: “una religione di fede, che ha il suo nucleo non in un culto fantastico ma in chiari pensieri di fede, deve fare del sapere e della cultura una necessità universale dell'uomo”<sup>414</sup>; il protestantesimo si pone quindi come umanesimo religioso. Anche dove la modernità produce da sé i suoi contenuti, esso agisce favorendone il consolidamento: così l'abbattimento dell'antica scienza ecclesiastica e la secolarizzazione degli istituti educativi, ad esempio, permettono

---

412 *id.*, 1907, tr. it. p. 132

413 *id.*, 1925, tr. it. p. 57

414 *Ivi*, tr. it. p. 58

allo Stato di curare la scienza nel proprio interesse.

L'interpretazione che Troeltsch fornisce della secolarizzazione non intende il mondo moderno come una pura e semplice derivazione e mondanizzazione del cristianesimo attraverso il protestantesimo; piuttosto, sottolinea i molteplici aspetti sotto i quali il cristianesimo protestante ha favorito l'affermazione della modernità. Questa vi resta comunque irriducibile, perché il suo modello simbolico fondamentale è quello della *rivoluzione*, come quella americana, quella francese e dell'illuminismo tedesco: un modello del tutto estraneo al patrimonio ideale della Riforma. Ad ogni modo non è l'influenza sulle istituzioni e sulla cultura a dirci l'ultima parola sulla religione: “giustificare o condannare una religione sulla base dei suoi riflessi ed effetti extra-religiosi non ci dice nulla di essa”. Quello che deve essere considerato è l'efficacia del protestantesimo sul terreno del pensiero e del sentimento religioso. “Lo spirito religioso attuale”, scrive Troeltsch, “appare conciliato con una ortodossia calvinista attenuata, mentre si contrappone al cattolicesimo e al luteranesimo credente”<sup>415</sup>. Lo sfondo del mondo spirituale moderno, come appare da suoi esponenti quali Kant, Fichte, Carlyle ed Emerson, ha trasformato le idee protestanti di libertà e grazia in quelle della personalità autonoma e della comunione spirituale radicata nella storia, il tutto nel quadro di un'immanenza teistica. La Riforma aveva inizialmente, con Lutero, perseguito uno scopo antico, l'ottenimento della grazia, con mezzi nuovi, la “sola fede” che la rendeva certa: ma “la nuova via divenne più importante ed efficace del fine stesso, diventando fine a sua volta”<sup>416</sup>. Il consolidarsi dell'immagine scientifica del mondo fece intanto sì che l'esistenza di Dio, che per Lutero era ancora intuitiva, soggiacesse al dubbio; mentre la grazia, inizialmente incerta, poté costituirsi come certezza intuitiva e fondativa dell'iperbolico ottimismo dell'età moderna. Il protestantesimo, come religione della ricerca di Dio nel

---

415 *Ivi*, tr, it. p. 66

416 *Ibid.*

proprio sentimento, che si fonda nella storia pur senza irrigidirla dogmaticamente, è la religiosità affine alla moderna civiltà individualistica, che ne è influenzata e in certa misura informata, ma non creata.

b) *Il tentativo apologetico di Troeltsch e il risolversi della “pietà cristiana” in “pietà storica”*. Troeltsch riconosce dunque gli elementi di autonomia e originalità del mondo moderno, sottolineando la complessità del processo di secolarizzazione, in cui registra un'azione reciproca tra i due poli del religioso e del mondano. È infatti la secolarizzazione dell'etica cristiana a produrre la spiritualizzazione (*Geistlichung*) del *saeculum*; e dall'altra parte le filosofie progressiste della storia appaiono come secolarizzazioni dell'escatologia cristiana. “Il mondo secolarizzato non avrebbe potuto costituirsi senza la fede cristiana”<sup>417</sup>, ma il processo di secolarizzazione non dissolve la fede cristiana nell'orizzonte mondano: la neutralità religiosa dello Stato è intesa da Troeltsch come la garanzia di “una libertà non astratta, come quella della rivoluzione francese, ma concreta, conquistata dai gruppi religiosi rispetto all'assolutismo dello Stato”<sup>418</sup>. La religione rimarrebbe quindi come una forza viva capace “di ridare allo Stato vitalità e forza di convinzione”, e la cultura laica dovrebbe serbare “gratitudine” verso di essa. H. Lübke sottolinea però che così “la pietà cristiana si trasforma in pietà storica di fronte al fenomeno cristiano. Nel protestantesimo liberale, il protestantesimo coltiva il ricordo di se stesso. Di fronte alla storia della propria secolarizzazione esso celebra la ricchezza che questa storia ha trasmesso al presente e, così facendo, celebra se stesso”<sup>419</sup>. Troeltsch si preoccupa di salvaguardare l’“irriducibilità” del religioso nel quadro del processo di secolarizzazione; ma questa salvaguardia si riduce alla rimemorazione del

---

417 H. Lübke, 1965, tr. it. p. 73

418 *Ivi*, tr. it. p. 66

419 *Ivi*, tr. it. pp. 70-71

ruolo storico del cristianesimo, del quale si trova, a dispetto delle proprie intenzioni, a celebrare il funerale.

La lettura che Troeltsch dà della modernità e dell'influenza del protestantesimo nella sua costituzione è senz'altro solida, molto vicina a quella di Max Weber: per entrambi il fattore religioso ha giocato un ruolo determinante per il consolidarsi di molti valori e orientamenti pratici dell'età moderna, pur non essendone l'unica fonte; e per entrambi, nonostante la determinante influenza del cristianesimo nella loro costruzione le strutture della modernità risultano poi in grado di rifondarsi autonomamente. L'etica economica capitalistica, ad esempio, benché stimolata in origine dall'impegno mondano per la salvezza, sopravvive ben al di là del protestantesimo perché si inserisce ormai entro un complesso di principi sociali e ordinamenti istituzionali che la rifondano su base razionale, come massimizzazione dell'impegno produttivo. In Weber, questo esito non sollevava il problema del destino del cristianesimo; Troeltsch si mostra invece preoccupato di conservarlo anche nella modernità secolarizzata, come “principio religioso-metafisico” che garantisca le conquiste di “libertà e personalità”<sup>420</sup>.

L'intento di Troeltsch, allora, è verificare se possa darsi un'apologetica del cristianesimo che risulti accettabile al mondo moderno. Ormai sorpassata quella soprannaturalistica della tradizione, la prima alternativa che emerge è quella dell'apologetica storica. La storicità è divenuta infatti per la modernità uno degli scenari fondamentali di verifica della validità di idee e visioni del mondo, in virtù dell'impegno intramondano del protestantesimo e delle filosofie della storia dell'Illuminismo. La storia si è resa autonoma da ogni rivelazione: non è dunque più possibile procedere dogmaticamente, e il cristianesimo deve rinunciare all'ingenua pretesa di possedere la verità e di porsi come “norma assoluta”. Hegel e Schleiermacher hanno per primi operato la riconfigurazione del valore del cristianesimo su base storica, ponendo le basi per

---

420 E. Troeltsch, 1925, tr. it. p. 107

un'apologetica non più ortodosso-soprannaturalistica ma evoluzionistica, per cui esso realizza appieno l'idea di religione secondo logica necessità. La religione deve manifestare storicamente il suo contenuto, e perciò “ogni religione è verità di Dio, nella misura corrispettiva al generale grado del divenire spirituale”<sup>421</sup>. L'apologetica evoluzionistica condivide tuttavia con quella tradizionale e soprannaturalistica il tenere per ovvio che presentare una verità religiosa comporti un carattere di unicità eccezionale e di logica necessità: in tal senso, l'apologetica evoluzionistica è un “surrogato speculativo del soprannaturalismo ecclesiastico-dogmatico”<sup>422</sup>. Essa diventa poi inaccettabile quando non si ammetta più che la storia sia una costruzione progressiva e a senso unico dell'universale. Il cristianesimo, scrive Troeltsch, si presenta di fatto come un fenomeno storico, non come la “religione assoluta” direttamente discesa dal concetto universale della religione. Storicità e relatività del cristianesimo sono dunque inaggirabili, ma non rappresentano una minaccia per la fede cristiana: al fondo, secondo Troeltsch, non vi sono che poche configurazioni fondamentali della rivelazione religiosa, quella cristiano-platonico-stoica da un lato e quella buddistico-orientale dall'altro. L'apologetica storica non può quindi fondare il cristianesimo come religione più alta, o comunque valida “per noi”.

Troeltsch si affida a questo punto alla tradizione protestante, sostenendo che l'ultima istanza è il “convincimento personale”, e proprio in questo aspetto rinviene la superiorità del cristianesimo. Il principio della persuasione interiore supera infatti il legalismo che ancora informa ebraismo e Islam, gravati da residui naturalistici e particolaristici. Il valore incondizionato non si può dare nel divenire storico, ma trova espressione nella qualità specifica dell'esperienza religiosa cristiana, la *disvelatezza assoluta* che trascende il divenire storico stesso. La secolarizzazione, per converso, resta una categoria strettamente storica intesa tutto sommato neutralmente, non come “il simbolo di un progressismo

---

421 *id.*, 1902, tr. it. p. 53

422 *Ibid.*

militante<sup>423</sup> né come segno di una fatale decadenza per cui innalzare amari peana. Il cristianesimo, nella sua versione protestante, trova la sanzione del suo valore assoluto, la trasfigurazione interiore del legalismo che le altre religioni non hanno saputo superare; e per questa sua specifica riesce a proporsi sulla scena della modernità come un attore plausibile.

Il riconoscimento operato da Troeltsch della secolarizzazione è volto in ultima istanza a far emergere l'“irriducibilità del religioso”. Questa intenzione ne segna la distanza rispetto all'amico e collega Weber: si tratta per Troeltsch di stagiare la specificità del cristianesimo proprio sullo sfondo della modernità non religiosa. Egli non procede tuttavia riducendo la modernità a un cascame del cristianesimo e invocando un “ritorno” a una pretesa “fonte originaria”; al contrario, prende le mosse dalle differenze tra i due per delinearne la reciproca autonomia e, su questa base, comprendere la dinamica di interazioni che li coinvolge. Gli è così possibile da un lato leggere la Riforma come un adattamento della fede alla coscienza moderna, e dall'altro individuare nel cristianesimo protestante la fonte dell' “ottimismo” moderno e delle costruzioni metafisiche del soggetto e della libertà.

Se l'analisi del processo storico è accorta ed equilibrata, però, l'intenzione apologetica non riesce a realizzare i suoi obiettivi. Riconosciuta l'impossibilità di proporre tanto le apologetiche soprannaturalistiche quanto quelle evoluzionistiche, Troeltsch cerca di addurre la secolarizzazione stessa come argomento di apologia, in quanto mostrerebbe la cogenza del cristianesimo nella fondazione della libertà rispetto al mondo e dell'interiorizzazione della morale come superamento del legalismo coercitivo. Ma così la “gratitudine” che si dovrebbe accordargli diventa insieme la sanzione della sua irrevocabile fine: se, come fa Troeltsch, si adotta la storia come orizzonte dell'apologia, si

---

423 H. Lübbe, 1965, tr. it. p. 63

può solo constatare il fallimento storico del cristianesimo, perché a sussistere restano soltanto i suoi retaggi, ormai autonomi e incorporati nelle istituzioni e nei valori della modernità. Come abbiamo visto più sopra nelle parole di Lübbe, la “pietà cristiana” diventa “pietà storica” rispetto al cristianesimo, che resta vivo solo “nell’anamnesi storica che la coscienza colta serba con gratitudine”<sup>424</sup>. Troeltsch, insomma, cerca di restituire un ruolo al cristianesimo attraverso lo storicismo, presentandolo come una potenza storica che, non diversamente da altre, ha agito nella vicenda dell’Occidente, stimolando l’emergere di alcuni elementi della modernità: il suo percorso non è inserito in uno sviluppo necessario e fatale, ma è un processo che si svolge nella contingenza storica, e tuttavia la sua relatività non lo defrauda del suo valore, che sussiste anzitutto come libertà interiore dell’uomo rispetto al mondo e alle leggi positive. Quest’ultimo portato tipicamente cristiano è ciò che d’altronde informa, seppure in termini non più religiosi, il mondo moderno: resta quindi l’ambiguità del ruolo che effettivamente può avervi il cristianesimo, se i suoi guadagni decisivi si sono “fatti mondo” rendendosi autonomi.

Si tratta del resto dell’esplicazione in termini storicistici di una tendenza ampiamente riconoscibile nella storia del protestantesimo: l’enfasi sull’interiorità del fedele mette da un lato in secondo piano le rappresentazioni dell’aldilà, e dall’altro fa del mondo non più qualcosa da rifuggire o da “cristianizzare”, ma il luogo in cui dispiegare la propria libertà rinvenendo i segni della propria dignità. L’interiorizzazione della fede è infatti il momento della trasfigurazione della propria esperienza (*Erlebnis*) del mondo, che prende il posto dell’escatologia apocalittica come salvezza realizzata. L’idea calvinista della predestinazione, per cui i successi mondani certificano l’elezione del fedele, rende irrilevante un luogo oltreceleste di beatitudine: i segni della salvezza si dispiegano già nel mondo, e la trascendenza non riguarda più il premio (come nell’idea cattolica e medievale) ma l’intenzione interiore, che si progetta mondanamente ma in riferimento costante a Dio.

---

424 Ivi, tr. it. p. 70

Il tentativo operato da Troeltsch di un'apologetica “storicistica” non fa dunque che riaffermare il tradizionale primato protestante dell'interiorità, rispetto al quale resta però insoluta la questione della secolarizzazione, ambiguamente sospesa tra la realizzazione definitiva del cristianesimo e il suo superamento.

## 2. La teologia dialettica: l'articolazione della differenza tra Dio e il mondo

La preoccupazione della teologia a indirizzo storico-critico riguardava la sopravvivenza delle libertà interiori e politiche guadagnate dalla modernità una volta che questa si fosse del tutto separata dalla loro fonte cristiana. Anche in ragione degli sconvolgimenti portati dal primo conflitto mondiale, la teologia successiva abbandona le influenze liberali per tornare a riferirsi essenzialmente a “quell'oggetto della fede la cui verità non sta nel contributo che esso dà alla civiltà e non può perciò essere scossa da una crisi che investe questa civiltà”<sup>425</sup>. La crisi di cui il mondo va oggetto lo dimostra “indegno di alcun fervore ed entusiasmo”; “tutta la realtà relativa cui avevamo affidato la nostra vita [...], i cosiddetti beni della civiltà, della moralità, della religione, ci erano venuti a mancare sotto i piedi”<sup>426</sup>. La teologia dialettica critica la riduzione liberale del cristianesimo alle sue conseguenze culturali e pone l'evento della fede al di là del nesso storico intercorrente tra religione e cultura, allontanandosi dalle tesi della secolarizzazione tanto di Weber quanto di Troeltsch. Mentre questi avevano illustrato la riconfigurazione in chiave mondana dei contenuti cristiani come elementi della cultura e della società moderne, la teologia dialettica insiste sull'impossibilità di “cristianizzare” le sfere della vita mondana, dalla famiglia allo Stato: sia nel senso di un esteriore investimento di senso cristiano, sia nel senso di una loro interpretazione come “secolarizzazioni” del cristianesimo; perciò si è parlato di “indifferenza”<sup>427</sup> della teologia dialettica per le

---

425 *Ivi*, tr. it. p. 79

426 F. Gogarten, cit. in H. Lübke, 1965, tr. it. p. 79

427 H. Lübke, 1965, tr. it. p. 78

tematiche della secolarizzazione.

a) *Barth: l'incommensurabilità di sacro e profano*. K. Barth si serve del termine “secolarizzazione” per designare l'atteggiamento per cui la Chiesa si fa “intellettuale con gli intellettuali e boy-scout con i boy-scouts”, scendendo continuamente a compromessi con le realtà mondane con cui si confronta. In questo modo si perde progressivamente coscienza del carattere per cui la realtà divina, lungi dal disperdersi nel mondo, è invece “in sé conchiusa, un qualcosa di genere nuovo e diverso rispetto al mondo”. Dio è conoscibile solo dialetticamente, cioè solo per contrapposizione, nel riconoscimento dell'alterità abissale che lo separa dal mondo. Barth nega ogni accordabilità tra Dio e i nostri schemi mentali, per cui egli risulta inafferrabile tanto alla teologia quanto alle filosofie che intendono comprendere l'assoluto mediante categorie umane. Ogni traduzione mondana è perciò un tradimento, sia fatta in nome della patria o del socialismo: “la teologia dialettica non si preoccupa che il mondo diventi sempre meno religioso, ma si preoccupa della tendenza della fede a considerarsi fermento religioso e quindi funzione della cultura”<sup>428</sup>. Compito della teologia dialettica, secondo Barth – una posizione condivisa, seppure, come vedremo, in termini parzialmente differenti, da F. Gogarten - è “prendere atto del progressivo storicizzarsi della religiosità, e tuttavia porre l'evento della fede al di là di questo processo”<sup>429</sup>.

Mentre Troeltsch intendeva preservare la fede cristiana a partire dalla sua contingenza storica e sullo sfondo della sua stessa secolarizzazione, Barth afferma l'incommensurabilità della fede rispetto alla storia e al mondo e la radicale trascendenza di Dio. Tale affermazione non avviene nei termini con cui si era proposta in Occam, cioè a partire dal problema degli universali e dell'onnipotenza di Dio, ma della *differenza*

---

428 H. Lübke, 1965, tr. it. p. 81

429 G. Marramao, 1994, p. 93

*qualitativa* attribuita a Dio, ed è quindi più radicale. Il precedente fondamentale della teologia di Barth è l'idea kierkegaardiana di Dio come “totalmente Altro” e “infinita differenza qualitativa”, che sorgeva dalla critica della teologia protestante e della riduzione filosofica della fede al concetto; ma rivela anche una certa assonanza con le tesi esposte da R. Otto nel suo celebre saggio dedicato al “sacro” (*Das Heilige*)<sup>430</sup>, che aveva introdotto la categoria del *numinoso* come ciò che riunisce i due momenti – il *fascinatum* ed il *tremendum* – dell'esperienza religiosa in quanto irriducibile agli schemi conoscitivi umani. Otto cerca di superare “l'orizzonte soggettivistico entro cui inevitabilmente [la teologia liberale] si dibatte”<sup>431</sup> individuando, mediante la definizione del sacro come categoria autonoma, il fondamento ultimo della religiosità delle religioni. Barth gli è solidale nel porre l'orizzonte religioso come qualitativamente irriducibile ad altro, pur tematizzandolo in direzione più esistenziale, in virtù del retaggio kierkegaardiano, che mistica.

Il riconoscimento della secolarizzazione come evento cristiano avviene dunque in Barth secondo un atteggiamento diametralmente opposto a quello di Troeltsch. La secolarizzazione non è il mondanizzarsi della fede in base alle sue stesse premesse, ma il nefasto compromesso per cui il cristianesimo assume di volta in volta la maschera e il gergo di realtà mondane che gli restano fundamentalmente estranee: patriottismo, ideali politici, *engagements* d'ogni sorta. Specularmente rispetto all'interpretazione di Troeltsch, la secolarizzazione non è riconosciuta in quanto luogo della realizzazione, anche solo parziale, dell'annuncio cristiano, ma in quanto è il *totalmente altro* da tale annuncio: la mondanità del mondo che ne viene dispiegata è allora il punto di partenza per una rinnovata *teologia negativa*, che attinge l'intuizione di Dio attraverso l'opposizione al mondo. La necessità della dimensione mondana sta esclusivamente nel non lasciare dubbi su ciò che Dio *non* è. Ciò nonostante, l'urgenza che muove la lettura di Barth non è

---

430 R. Otto, 1920, tr. it. 2009

431 G. Penzo, 1981, p. 75

dissimile da quella sottesa alla tesi troeltschiana della secolarizzazione: si tratta, qui come là, di ricondurre l'ormai innegabile mondanizzazione del mondo, che pare comportare l'esilio definitivo della fede religiosa, entro l'alveo di un'interpretazione cristiana. Il rifiuto cattolico del mondo moderno e la rigida opposizione della Chiesa ad esso, infatti, parevano ormai posizioni insostenibili e comunque destinate al fallimento: era necessario tenere insieme la difesa del cristianesimo e il riconoscimento della modernità mondana, in qualunque rapporto poi li si ponesse. Si può dunque dire che le proposte apologetiche di Troeltsch e Barth, con tutte le loro differenze, siano entrambe condizionate dalla necessità di dover spartire il terreno con la modernità resasi ormai definitivamente autonoma. Non per questo, tuttavia, esse scendono a compromessi con quest'ultima: in entrambi i casi, anzi, viene alla luce una sorta di “autocoscienza” del cristianesimo più profonda e trasparente che nella produzione teologica di epoche assai più certe della propria “cristianità”. Nello sforzo espresso da Troeltsch per ritrovare la vitalità del cristianesimo nel suo “altro” - il mondo moderno con la sua autonomia – rivive in qualche modo l'opzione cristiana della salvezza “già realizzata”, per cui l'uomo che si scopre libero rispetto al mondo è già redento anche continuando a viverci; Barth sembra invece preoccupato di conservare l'irriducibilità di Dio rispetto alle cose mondane, in un atteggiamento latamente docetistico. La ragione di questa differenza non è solo nella formazione filosofica rispettiva (lo storicismo per Troeltsch, Kierkegaard per Barth), ma nelle due possibili declinazioni tra cui, come abbiamo visto nel precedente capitolo, il cristianesimo si dibatte dopo il mancato verificarsi della parusia.

Il radicalismo teologico di Barth è probabilmente sintomo, come nota G. Marramao<sup>432</sup>, dell'avvenuta destrutturazione del concetto di “storia universale” (*Weltgeschichte*) in cui erano culminate le filosofie della storia ottocentesche nel tentativo di rinvenire nella storia stessa un senso immanente, e che lo storicismo aveva assunto,

---

432 G. Marramao, 1994, pp. 92-104

sebbene con qualche prudenza in più, come orizzonte della propria ricerca. Ancora accettabile per Troeltsch, il concetto di *Weltgeschichte* era alla base del suo tentativo di conferire risalto al cristianesimo sullo sfondo della sua stessa mondanizzazione. Per la generazione di Barth, passata attraverso le disillusioni del conflitto mondiale, simili operazioni non sono invece più concepibili, e l'apologetica del cristianesimo appare allora realizzabile solo come approfondimento della sua incommensurabilità rispetto alla storia mondana. Questa situazione di crisi, affatto moderna, stimola così una teologia dai decisi tratti gnostici. Un “ritorno della gnosi” più o meno consapevole attraversa del resto il pensiero fenomenologico-esistenzialista legato al recupero di Kierkegaard anche al di là della teologia: H. Jonas, che alla religione gnostica ha dedicato studi molto approfonditi, ha rilevato la consonanza tra le disposizioni spirituali che vi si ritrovano e quelle dell'*Existenzphilosophie* contemporanea di Heidegger e Jaspers<sup>433</sup>.

Il dualismo “gnostico” di Barth è anzitutto nel “disinteresse” che egli mostra per la secolarizzazione come destino mondano del cristianesimo. Come ricordavamo più sopra, egli la intende esclusivamente come tradimento e compromissione della fede, che deve invece mantenere la propria distanza da ogni scenario mondano. Il mondo serve solo per la determinazione *a contrariis* di quel ch'è intuibile di Dio, che torna ad essere, come nella gnosi, *deus absconditus*: di qui il nome di “teologia dialettica”, dove la dialettica non è quella hegeliana o del pensiero critico, ma è intesa nel senso di Plotino come negazione sistematica del conoscibile per attingere l'ineffabile. Così Barth intende spingere la teologia a considerare Dio a partire da Dio e non dall'uomo; la secolarizzazione è qualcosa di cui deve tener conto ma che non può diventarne l'oggetto privilegiato, o la teologia finirà col non essere affatto tale. Perciò Barth considera e fa propria la critica di Feuerbach al cristianesimo: la teologia deve sapersi smascherare come “antropologia mascherata” per costituirsi come discorso che parte da Dio e dalla sua parola.

---

433 H. Jonas, 1958-1963, tr. it. 1991

Il recupero della specificità irriducibile di Dio è analogo all'enfasi sulla “differenza ontologica” che Heidegger poneva nei medesimi anni. Così come nella metafisica era andata obliata la differenza tra l'ente (*das Seiende*) e l'essere (*das Sein*) e si era ridotto quest'ultimo a super-ente (*das Seiendste*), la teologia aveva fatto di Dio un super-ente rispetto all'orizzonte mondano degli enti che ne era la controparte<sup>434</sup>: la stessa definizione anselmiana di Dio ne fa la sostanza che possiede al grado maggiore ogni possibile attributo, e cioè una sostanza tra le altre, caratterizzata solo da una differenza quantitativa nelle sue perfezioni. Questo intendimento fondamentalmente razionalistico di Dio consentiva all'uomo di attingerne l'intelligibilità: ma proprio in questo Barth vede la negazione dell'alterità di Dio. La sua critica della teologia si avvicina così a quella di F. Overbeck, cui la accomuna il rifiuto dell'idea di una “scienza” cristiana e soprattutto la posizione per cui “il cristianesimo storico” sarebbe “un assurdo”<sup>435</sup>: la storia è “un baratro in cui il cristianesimo è precipitato contro voglia”, e “fare del cristianesimo una categoria storica significa ammettere che è di questo mondo e che quindi è vissuto per morire”<sup>436</sup>. Overbeck intendeva sostenere l'impossibilità mondana del cristianesimo sulla base dell'eterogeneità tra la storia (*Geschichte*) in cui esso pure si era dispiegato e la storia originaria (*Urgeschichte*) che era il tempo proprio dell'annuncio escatologico e perciò il suo posto autentico. Barth ne condivide la posizione nel marcare la differenza tra la tensione moderna verso il futuro e l'attesa escatologica, e altrettanto imputa a una teologia mondanizzante la responsabilità della risoluzione della *Urgeschichte* nella *Geschichte*. Tanto Overbeck quanto Barth, tuttavia, assumono queste posizioni di radicalismo teologico più in funzione della critica della teologia antropologicamente orientata di

---

434 Anche F. Gogarten sostiene che “il superamento dell'oggetto” sia “la condizione necessaria” per un'autentica domanda su Dio, allo stesso modo che in Heidegger è condizione per un'autentica domanda sull'essere. Nell'ambito metafisico, Dio decade a Dio-cosa (*Gott-Ding*), e l'uomo rimane di conseguenza sempre quello che interroga (*der Fragende*); mentre nell'autentica prospettiva della fede è l'uomo che deve essere interrogato (*der Gefragte*). (cfr. G. Penzo, 1981, pp. 376-377).

435 K. Barth, 1953, tr. it. p. 58

436 Ivi, tr. it. p. 59

Schleiermacher, della teologia liberale e dello storicismo che del riattamento della fede delle origini.

Attribuendo infatti a una teologia degenerata la mondanizzazione e la storicizzazione del cristianesimo, essi misconoscono il ruolo che in tale processo hanno avuto gli stessi contenuti del cristianesimo, in primo luogo l'Incarnazione. Il farsi uomo di Dio è già la premessa della risoluzione della storia della salvezza nella storia in generale, perché si pone fin da subito come evento storico, in cui collidono il piano temporale di Dio e quello dell'uomo e in cui cade la distinzione tra tempo sacro e tempo profano. Da questa ambiguità, per cui allo stesso tempo Dio si finitizza nell'uomo e l'uomo si eleva a Dio, possono discendere altrettanto esiti mistici quanto ateistici; ma è inutile specificare quali si siano storicamente imposti. La risoluzione del divino nella storia e l'ateismo radicale possono senz'altro essere stigmatizzati, ma non si può misconoscerne la genesi cristiana. La storicità, come abbiamo verificato nel precedente capitolo, è parte integrante del patrimonio originario del cristianesimo: porre la sua storicizzazione come un fenomeno di degenerazione e di decadenza è comprensibile come reazione alla non-religiosità moderna, ma tradisce una certa falsa coscienza del cristianesimo.

Overbeck aveva sviluppato questa rappresentazione sottolineando come, al di là di ogni dubbio, il cristianesimo fosse comparso “in questo mondo portando l'annuncio della sua fine imminente”<sup>437</sup>; ogni sapere “scientifico” umano su di esso e in genere ogni compromissione con la mondanità ne erano del tutto esclusi. Solo l'impossibilità di annientare il mondo avrebbe portato il cristianesimo a scendervi a patti. La teologia sorge allora come mezzo per rendere accettabile il messaggio cristiano in un mondo che ne rappresenterebbe la negazione in atto; e per Overbeck essa si oppone alla fede stessa, perché ne certifica la debolezza. L'originalità delle tesi di Overbeck sta nell'ascrivere la stessa teologia alla decadenza mondanizzatrice: essa è “nient'altro che un pezzo di

---

437 F. Overbeck, 1873, tr. it. p. 26

mondanizzazione del cristianesimo”<sup>438</sup>. Ora, è indubbio che il cristianesimo si sia affacciato sulla scena come annuncio della fine del mondo; ma come abbiamo potuto verificare nel precedente capitolo, la simbologia che veicolava tale annuncio si è potuta riconvertire prontamente in una ricomprensione e giustificazione del mondo. La stessa Incarnazione ha guadagnato in questa prospettiva il suo significato più decisivo. Overbeck sembra perciò rifuggire la costitutiva ambiguità del cristianesimo, distinguendo tra un’“autentica” disposizione escatologica e un’“inautentico” accomodamento al mondo. In questa prospettiva egli giudica in maniera rigorosamente negativa la mondanizzazione (*Verweltlichung*) del cristianesimo per “isolare il nucleo salvifico dell'*Urchristentum*” e “rivendicare la sua radicale impotenza nel mondo e la sua estraneità a qualsivoglia Chiesa secolare”<sup>439</sup>. “La vera cristianità – scrive W. Benjamin – è per lui una religione dell'incondizionata negazione del mondo (*Weltverneinung*) fondata su basi escatologiche, cosicché, quando fa il suo ingresso nel mondo e nella sua cultura, rinnega la propria essenza; e ogni teologia, dalla patristica in poi, appare come il Satana della religione”<sup>440</sup>. In questo squilibrio dal lato dell'escatologia Overbeck lascia in ombra l'essenziale responsabilità cristiana per ciò che viene stigmatizzato come “mondanizzazione”, e misconosce che le due opzioni dell'apocalittica e della giustificazione del mondo sono altrettanto essenziali al cristianesimo. La vera difficoltà che lo riguarda non è nella distinzione tra l'una e l'altra declinazione per individuare quale sia autentica, ma nella giustificazione di come esso sia arrivato a sorreggere due prospettive incompatibili.

La teologia dialettica intraprende il tentativo di contrastare questa tendenza, ma lo conduce come una virata in senso dualistico e gnostico, che rinuncia di fatto al contenuto fondamentale dell'Incarnazione per scongiurarne le conseguenze radicali. Essa vuole salvare il cristianesimo dal suo disperdersi nel secolo, dal suo diventare discorso sull'uomo

---

438 *Ivi*, p. 34

439 G. Marramao, 1994, p. 54

440 W. Benjamin, 1936, tr. it. p. 228

anziché discorso su Dio, ma così non riconosce che questi approdi discendono direttamente dal cristianesimo stesso, dall'ambiguità dell'Incarnazione; per conservarlo come irriducibile alle potenze mondane deve quindi, paradossalmente, farlo diventare diverso da se stesso, recuperando la trascendenza radicale di Dio di contro all'Incarnazione. Beninteso, Barth non è un negatore dell'Incarnazione, ma non l'intende come collisione del divino e dell'umano che pone fine alla trascendenza dell'uno e alla finitezza dell'altro, bensì come necessaria mondanizzazione della parola di Dio e come sua rivelazione nella storia, senza la quale non potrebbe giungere agli uomini come verità concreta<sup>441</sup>; ma questa parola non può essere “forzata nelle nostre parole”, perché solo Dio comprende se stesso, anche nella sua parola: “la vera interpretazione [...] può essere solo quella che si dà la stessa parola di Dio”<sup>442</sup>. Il tentativo di Barth è di conservare, pur restando nell'orizzonte dell'Incarnazione, l'irriducibilità del termine divino; ma così la dimensione mondana e storica appare come un “male necessario”, via obbligata perché il messaggio divino giunga agli uomini, non già come ciò che è salvato, riconosciuto e ricompreso da Dio.

L'esperienza della teologia barthiana conferma così la condizione, effettivamente *dialettica*, del cristianesimo: o rimane se stesso mantenendo i suoi fondamenti nell'Incarnazione di Dio, incorrendo però in una secolarizzazione “fatale”, o si mantiene in una separatezza extrastorica che lo rende non risolvibile nel mondo ma lo nega come cristianesimo, dal momento che rinuncia di fatto all'Incarnazione e alle sue implicazioni. In un caso, dunque, il cristianesimo si risolve nel secolo senza saper opporre un vincolo realmente efficace a questo processo; nell'altro riesce invece a preservarsi dalla mondanizzazione ma finisce marginalizzato perché, vedendo nel mondo e nella modernità esclusivamente il polo negativo del proprio riferimento a Dio, non vi può instaurare un

---

441 K. Barth, 1947, tr. it. 1964

442 *id.*, 1952, tr. it. p. 150

autentico dialogo.

b) *Gogarten: la legittimazione della secolarizzazione e la condanna del secolarismo*. F. Gogarten condivide con Barth l'atteggiamento fondamentale della teologia dialettica, la lettura ermeneutica della Scrittura e il rifiuto di ogni teologia naturale e fondamentale improntata a un'ontologia metafisica. Tuttavia egli non muove dal principio kierkegaardiano dell'infinita distanza qualitativa tra storico e sovrastorico, ma da un'impostazione fenomenologico-teologica che accoglie in parte anche le suggestioni di Dilthey e Troeltsch, il cui storicismo Gogarten ritiene non solo un patrimonio fondamentale della cultura del suo tempo, ma un prodotto del cristianesimo stesso. Anche la "demitologizzazione" del cristianesimo proposta da R. Bultmann (cfr. il paragrafo successivo) lo influenza in direzione di una considerazione del problema del sacro non in termini mitici o metafisici ma a partire dalla cultura del tempo. Perciò egli si preoccupa di articolare il rapporto tra fede cristiana e orizzonte mondano in una "teologia storica": le decisioni religiose, che scaturiscono dalla libertà dischiusa dall'autentica esperienza religiosa, devono realizzarsi nella storia, e quindi essere conscie delle vie e dei mezzi necessari a questo scopo. Si tratta di una necessità tanto più pressante in quanto l'autonomia illimitata dell'uomo moderno sembra costringere la fede e la teologia "nel ghetto pieno di risentimenti di chi è sconfitto", e serve perciò "un aggiornamento della funzione politica del concetto di secolarizzazione"<sup>443</sup>.

Davanti al problema della conciliabilità tra cristianesimo e mondo moderno, Gogarten elabora in *Destino e speranza dell'epoca moderna (Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit)*<sup>444</sup> una radicale legittimazione teologica della secolarizzazione: questa

---

443 H. Lübke, 1965, tr. it. p. 105

444 F. Gogarten, 1953, tr. it. 1972

permette di riconoscere il mondo nella sua realtà profana, e dunque non si oppone al cristianesimo, ma al contrario è un evento essenzialmente cristiano. L'autonomia dell'uomo rispetto al mondo è parte essenziale dell'annuncio di Gesù, che in questo senso è esso stesso secolarizzazione. Barth accusa queste proposizioni gogarteniane di ridurre il problema teologico a una variante del modernismo protestante o del tomismo (mentre da parte sua Gogarten vedeva nelle posizioni di Barth la fuga del teologo dal mondo); ma se per Gogarten c'è in primo piano la storicità dell'esistere dell'uomo, la religiosità non ne viene pregiudicata come tale: la pietà autentica è infatti “fonte di un'interiorità che supera il mondo”, che si pone dunque non più sul piano storico ma su quello esistenziale.

Parallela a questa dualità di piano storico ed esistenziale è la costituzione originaria dell'uomo, la cui libertà si compone dei due momenti dell'*autonomia* (*Selbständigkeit*) e *dipendenza-da* (*Angewiesenheit*). A partire da questa struttura di “libertà vincolata” dell'essenza dell'uomo Gogarten può distinguere la *secolarizzazione* come evento cristiano di autonomizzazione positiva dell'uomo rispetto al mondo dal *secolarismo* come misconoscimento dell'equilibrio in cui l'uomo si trova tra autonomia e dipendenza, e quindi come esito anticristiano. La secolarizzazione ha riparato l'autentico “peccato originale”, la divinizzazione pagana del mondo, che da un lato mancava di riconoscere obbedienza a Dio e dall'altro sbilanciava la condizione umana dal lato della dipendenza-da: l'uomo era infatti incatenato alla necessità del cosmo divinizzato. La religiosità cosmocentrica è così interpretata alla luce dell'agostiniano essere “schiavi del mondo” come esito del peccato, nonché dell'affermazione paolina per cui ebrei e greci avrebbero sostituito la divinità del creatore con la creatura corruttibile (Rm 1, 23). La rivelazione cristiana ripristina l'autentico rapporto tra Dio, il mondo e l'uomo: quest'ultimo guadagna la consapevolezza di essere posto tra l'uno e l'altro, figlio di Dio e signore del mondo. La dipendenza-da si esprime così nel riconoscimento del ruolo di creatore di Dio, l'autonomia

data dalla possibilità di dispiegare nel mondo la propria signoria. Tuttavia, il rapporto col divino è rimasto gravato per tutto il Medioevo dall'eredità pagana, e l'annuncio cristiano non ha trovato autentica realizzazione. Solo con la Riforma l'interiorizzazione della fede realizza l'autentico equilibrio tra signoria del mondo e sottomissione a Dio, perché l'uomo è chiamato a realizzarsi nel mondo in obbedienza al comando di Dio radicatosi nella convinzione personale.

La secolarizzazione autentica, che è orizzonte allo stesso tempo “della verità originaria e della verità storica”<sup>445</sup>, si realizza come mondanizzazione del mondo (*Verweltlichung der Welt*), che porta a concepire il mondo “solo” come mondo espungendone il sacro che, incommensurabile al conoscere, non può servire a spiegare i misteri mondani. Quando però l'esercizio della libertà assoluta nei confronti del mondo spinge l'uomo a rifiutare Dio, la secolarizzazione degenera in mondanizzazione della fede cristiana (*Verweltlichung des christlichen Glaubens*), che pretendendo di poter dare al mondo in se stesso un senso compiuto tradisce l'equilibrio precedentemente raggiunto. Questa tendenza, che Gogarten chiama “secolarismo” (*Säkularismus*), ripiomba l'uomo in una nuova schiavitù, sbilanciata dal lato dell'autonomia come quella pagana lo era dal lato della dipendenza. La *hybris* del secolarismo sta essenzialmente nel non accettare di restare nel “non-sapere” (*Nicht-Wissen*) rispetto alla totalità (*Ganzheit*). Il cristianesimo moderno ha il compito di riportare il processo di secolarizzazione alle sue autentiche radici, senza cedere alle tentazioni da un lato della nostalgia per il mondo premoderno e dall'altro della compromissione col secolarismo, “sorta di paganesimo interiorizzato e prometeico”<sup>446</sup>.

Gogarten assume l'uomo nel mondo come struttura ontologica, mutuata dall’“essere nel mondo” (*in-der-Welt-sein*) heideggeriano, e a partire da essa mostra come sia proprio la secolarizzazione a mettere in luce la dimensione autentica del sacro, che non può essere

---

445 G. Penzo, 1981, p. 297

446 Ivi, tr. it. p. 299

nel cosmo ma solo nell'uomo. Solo in Cristo (nonostante già il profetismo ebraico avesse consolidato la concezione di un dio personale) i piani dell'uomo e del mondo si separano definitivamente facendo scoprire all'uomo l'interiorità come luogo del sacro. L'orizzonte storico inaugurato dall'Incarnazione di Dio comporta l'emergenza della responsabilità umana, che può però realizzarsi appieno solo nel superamento della metafisica, e in particolare dell'Immutabile metafisico come qualcosa che sovrasta gli eventi mondani. Solo nella modernità, allorché la natura e lo Stato non sono più visti come opera di Dio ma rispettivamente come meccanismo dominabile e come prodotto artificiale dell'uomo la libertà evangelica dalla legge e dal mondo trova il suo compimento storico. Questa libertà non significa infatti il rifiuto o la svalutazione del mondo e della sua legge, ma l'opposizione al loro intendimento religioso: in questo senso l'ateismo è per Gogarten una forma deteriore di religiosità, che ricade nella "schiavitù del mondo", mentre il cristianesimo lascia essere il mondo senza farne un idolo.

La posizione di Gogarten appare mitigata rispetto a quella barthiana, per il suo accogliere nell'impostazione della teologia dialettica alcune suggestioni storicistiche. La sua preoccupazione è anzitutto che il radicalismo di Barth porti la teologia ad una fuga dal mondo che non appartiene allo spirito del cristianesimo. Egli conviene che l'evento della fede sia al di là della storia, ma sostiene la necessità che la decisione religiosa si articoli efficacemente nella storia. La secolarizzazione viene così ad essere interpretata come orizzonte di una *differenza positiva*: anziché valutarla positivamente ponendola in diretta continuità col cristianesimo (Troeltsch) o stigmatizzarla come l'assolutamente altro dalla fede (Barth), Gogarten la valorizza proprio come il processo che distingue divinità e mondanità. Anche in Barth la differenza era sottolineata come ciò che intercorreva tra la fede cristiana e il suo altro, i quali non dovevano avere niente a che spartire; ma Gogarten

riporta invece questa differenza *all'interno* del cristianesimo. È perciò vicino a Troeltsch in quanto riconosce la radice cristiana della secolarizzazione, e a Barth in quanto ne fa luogo d'esperienza della differenza tra il divino e il mondano. Questa valorizzazione interna alla fede cristiana della mondanizzazione del mondo è per Gogarten ciò che rende giustizia alla “libertà condizionata” inaugurata dal cristianesimo, fondata sull'obbedienza a Dio altrettanto che sulla libertà di agire il mondo da parte dell'uomo.

Riconosciuta così la “secolarizzazione” come evento cristiano, Gogarten ne individua la degenerazione anticristiana nel “secolarismo”, che misconosce la condizionatezza della libertà umana. In questo modo, però, dopo aver tracciato una feconda genealogia della secolarizzazione dal cristianesimo, Gogarten tenta di sgravare quest'ultimo delle conseguenze più problematiche del processo, spostando la questione su un altro piano. Il riconoscimento teologico della mondanizzazione del mondo come evento cristiano si accompagna infatti alla condanna come *hybris* prometeica e anticristiana dell'autoaffermazione umana: la quale però è la conseguenza più naturale di quella mondanizzazione. Il “secolarismo” nefasto che configura si discosta dalla “secolarizzazione” positiva non più che per una differenza di grado, a conti fatti irrisoria.

Nel momento in cui il mondo è totalmente disponibile all'uomo, il momento della dipendenza, della *Angewiesenheit*, si risolve esclusivamente nell'intenzione e nell'intimo sentire dei singoli, perché non c'è nulla nel mondo che valga da limite e da freno. Sarà cioè soltanto la determinazione della coscienza individuale a sentirsi eventualmente reclamata dalla “dipendenza-da-Dio”: il suo agire è, nel mondo, assolutamente libero di dispiegare tutti gli effetti di cui è capace. Autonomia e dipendenza, che Gogarten pone come architravi della condotta e dell'esperienza umana del mondo, risultano essere costitutivamente squilibrate: il mondo disincantato dischiuso dal cristianesimo dà all'uomo la misura della propria autonomia, ma proprio per questo fa venir meno il senso della

propria dipendenza. Il mondo disincantato, che Gogarten ammette essere una realizzazione cristiana, è infatti il mondo in cui l'uomo incontra solo le sue produzioni e dunque solo se stesso.

L'“incantamento” significava l'irriducibile indisponibilità del mondo – o di parti di esso - rispetto all'agire dell'uomo; ma allorché la realtà viene disabitata dalle potenze magiche, dai tabù ecc. essa finisce col risolversi nelle anticipazioni conoscitive e nelle produzioni dell'uomo, che si trova indipendente senza avere innanzi una consistente alterità che lo necessiti. Nel momento in cui Dio si fa trascendente rispetto al mondo, diventa una vana pretesa sancire a partire dalla condizione dell'uomo nel mondo la sua dipendenza da Dio. La distinzione secolarizzazione-secolarismo serve a Gogarten per non ammettere che un elemento secondario del cristianesimo come la mondanizzazione si sia rivelato storicamente molto più efficace del supremo fine cristiano della salvezza e in generale del riferimento a Dio, che non trova in ultima istanza argomenti per imporgli. Il “prometeismo” moderno non viene dall'insufficiente timore religioso delle coscienze, ma dal fatto che queste coscienze si formano in una realtà mondana, inaugurata dal cristianesimo stesso, in cui il sentimento della dipendenza-da-Dio semplicemente non trova spazio per costituirsi.

c) *Bultmann: la demitizzazione come esigenza essenziale del cristianesimo.*

R.Bultmann affronta il problema del rapporto tra cristianesimo e mondo moderno mediante una visione ermeneutica della fede cristiana in cui si intendono superare gli aspetti mitologici e soprannaturalistici della religione. Non si tratta però soltanto di rendere la fede accettabile alla disincantata mentalità moderna, ma di realizzare un'istanza interna alla fede stessa: la rappresentazione mitica è infatti intesa da Bultmann come una

forma di oggettivazione dell'annuncio cristiano, che ne cela la verità altrettanto delle forme moderne di riduzionismo.

L'annuncio fondamentale della salvezza è coerente con la raffigurazione mitica del mondo (*mythisches Weltbild*) che lo presenta articolato nei tre piani di cielo, terra e inferi: al giungere della “pienezza dei tempi” Dio invia suo figlio, che appare come uomo sulla terra pur essendo un essere divino preesistente; morendo sulla croce egli redime i peccati e la sua resurrezione avvia la catastrofe cosmica per cui la morte, introdotta nel mondo dal peccato di Adamo, sarà annientata; e tutto ciò avverrà immediatamente. Il materiale di questa rappresentazione mitica viene dall'apocalittica ebraica e dal mito gnostico della redenzione, un repertorio di immagini del tutto irricevibile dagli uomini d'oggi, per i quali la scienza naturale ha liquidato le credenze negli spiriti e nei demoni, nonché la miracolistica; Bultmann si chiede dunque se il *kerygma* ne sia in qualche misura indipendente. La visione mitica del mondo non è del resto una specifica cristiana, e non è quindi detto che il cristianesimo si esaurisca in essa e sia destinato a tramontare con essa; tuttavia, il cristianesimo non può pensare di riproporre un'escatologia mitica, anzitutto perché la parusia non ha avuto luogo così prontamente, e in secondo luogo perché la sensibilità moderna non può accettare nella morte la pena del peccato, né la riparazione che ne fa il sacrificio di Cristo. Non si tratta di operare “scelte o [...] tagli”<sup>447</sup>: le rappresentazioni mitologiche possono essere solo accettate o respinte in blocco, e in ogni caso devono essere riconosciute in quanto tali. A questo riguardo Bultmann critica l'interpretazione barthiana dell'escatologia cosmica come “storia della fine”<sup>448</sup> (*Schlussgeschichte*), appunto perché misconosce il carattere mitologico degli annunci apocalittici, come quelli della prima lettera paolina ai Corinti.

Comprendere il mito in quanto mito significa cogliere come esso non intenda

---

447 *Ivi*, tr. it. p. 116

448 *Ivi*, tr. it. p. 118

proporre un “visione obiettiva del mondo”, bensì esprimere “come l'uomo intenda se stesso nel mondo”<sup>449</sup>: bisogna perciò interpretarlo non cosmologicamente ma esistenzialmente. Ma così è il mito stesso a porre le basi del suo superamento, perché la sua intenzione autentica di “parlare di una potenza dell'aldilà, a cui mondo e uomo sono soggetti”, è ostacolata “dal carattere oggettivante delle sue espressioni”<sup>450</sup>. Nel caso specifico del Nuovo Testamento, poi, le immagini mitiche collidono in palesi contraddizioni: all'affermazione della determinatezza cosmica dell'uomo si affianca l’“appello alla decisione”<sup>451</sup> (*Ruf zur Entscheidung*), il peccato è allo stesso tempo fatalità e colpa personale; e altri esempi ancora si potrebbero elencare. Compito della demitizzazione è superare la lettura oggettivante di queste rappresentazioni per cogliere nell'immagine duplice dell'uomo come entità cosmica e io autonomo la sua possibilità esistenziale di perdersi o di salvarsi. Per sciogliere il messaggio dal mitologema senza cancellare l'uno né mantenere acriticamente l'altro<sup>452</sup> occorre un'interpretazione critica che non vagli la mitologia con i criteri della *Weltanschauung* moderna, bensì secondo le coordinate di interpretazione dell'esistenza proprie del Nuovo Testamento. L'interpretazione dei miti come allegorie, perseguita dalla teologia liberale, riduce invece il *kerygma* a idee fondamentali etico-religiose, così eliminandolo come *kerygma*, come annuncio della decisiva azione di Dio nel Cristo, evento (*Ereignis*) per eccellenza.

Questo confronto con l'interpretazione allegorica chiarisce le intenzioni della demitizzazione bultmanniana: il suo programma non è la riconduzione della religione “nei limiti della sola ragione”, ma la sua comprensione esistenziale, che non vuole cancellare il mito ma intendere l'intenzione che vi è sottesa. Il mito escatologico, in cui viene sconfitta la morte che era conseguita alla colpa dell'uomo, esprime così essenzialmente

---

449 *Ivi*, tr. it. p. 119

450 *Ivi*, tr. it. p. 120

451 *Ivi*, tr. it. p. 121

452 *Ivi*, tr. it. pp. 121-125

l'inaugurazione di un'*esistenza escatologica*, in cui la fede dischiude la dimensione della libertà svincolando l'uomo dalla necessità del mondo. L'escatologia apocalittica è demitizzata nella misura in cui per il credente il tempo della salvezza è già iniziato, e la vita futura si è già fatta presente: la demitizzazione è perciò la realizzazione definitiva del principio giovanneo dello spirito, per cui la redenzione è già operante nella vita dei fedeli. Chi crede è già passato dalla morte alla vita, perché la fede è la vittoria sul mondo; lo spirito demitizzato non è infatti una sostanza soprannaturale, ma anzitutto la possibilità di una nuova vita.

Il problema che si pone ora è se una fede di questo tipo sia possibile indipendentemente dall'evento cristologico, ossia se tale evento sia mitologico o meno. La comprensione cristiana dell'esistenza sembra essere possibile anche senza di esso, ad esempio nei termini delle filosofie di Heidegger e Jaspers dove viene presentato come “preoccupazione per se stesso” del *Dasein*. Resta però la differenza per cui mentre la filosofia “intenderebbe liberare il vero essere naturale dell'uomo”, il Nuovo Testamento accorda questa possibilità a Dio soltanto, il cui annuncio, perdipiù, “non riguarda la *physis* umana ma l'evento salvifico che si compie nel Cristo”<sup>453</sup>. L'amore di Dio che si rivela in questo evento “libera l'uomo da se stesso perché diventa se stesso”<sup>454</sup>: è sempre e solo l'intervento di Dio a consentire l'abbandono (*die Gelassenheit*), la fede (*der Glaube*), l'amore (*die Liebe*). La narrazione evangelica è mitica, “ma non al modo in cui lo sono quelle degli dèi idolatrici”<sup>455</sup>. Gesù è, oltre che figura mitica, concreto individuo storico, e il senso del discorso mitologico è la sottolineatura della sua decisiva natura storica. Altrettanto la croce è un evento storico che si eleva tuttavia a dimensioni cosmiche, perché “nel liberare il credente dal peccato quale forza che lo padroneggia, diviene al contempo un giudizio sul 'mondo’”. La resurrezione non è leggibile come un miracolo che fa fede:

---

453 *Id.*, 1952, tr. it. p. 136

454 *Ivi*, tr. it. p. 138

455 *Ivi*, tr. it. p. 144

non solo perché implausibile, ma perché è essa stessa l'oggetto della fede: Gesù è il figlio di Dio, e la sua morte è già la vittoria sulla morte.

Attraverso il processo di demitizzazione Bultmann intende rinnovare la paradossalità dell'annuncio neotestamentario, per cui l'inviato escatologico di Dio è un uomo storico. È proprio l'indimostrabilità del *kerygma* a ripararlo dall'accusa di essere mitologico: l'aldilà di Dio non è trasformato in un al di qua, ma al contrario si afferma la paradossale presenza dell'aldilà divino nella storia (quel che è *skandalon* secondo Paolo e “paradosso assoluto” secondo Kierkegaard). L'*Entmythologisierung* rinnova questo paradosso nei termini per cui “la fede non viene dal mondo ma non è neppure una fuga dal mondo; essa ha piuttosto luogo *nel* mondo”<sup>456</sup>. Il cristianesimo si discosta nella sua essenza dal mito perché non oggettiva l'aldilà nell'al di qua: la stessa rappresentazione mitica dell'evento cristologico serve più a esprimere la sua paradossalità che a suscitare timore attraverso il soprannaturale. Rispondendo alle accuse di panteismo che si muovevano al programma della demitizzazione, Bultmann risponde infatti che mentre il mito e il panteismo pongono la diretta identità di evento fenomenico e azione divina, la fede ne postula un'identità paradossale (e proprio questa paradossalità, come abbiamo visto nel capitolo 3, ne fa oggetto di *fede*: si presuppone che quell'identità vada contro l'evidenza e l'argomentabilità razionale). L'azione di Dio non è una metafora o un'allegoria, bensì è reale e oggettiva, benché non sia considerabile alla stregua degli altri fenomeni oggettivamente conoscibili: essa è nascosta “a ogni occhio che non sia quello della fede”<sup>457</sup>. L'affermazione della realtà e dell'oggettività dell'azione di Dio non collide tuttavia con la coscienza moderna: questa è certo informata alla scienza e legge il mondo come un sistema chiuso di cause ed effetti, la cui origine non è extramondana bensì immanente e sempre presente al mondo stesso; ma l'istanza del cristianesimo non vuole

---

456 G. Marramao, 1994, p. 94

457 R. Bultmann, 1952, tr. it. p. 214

ipotecare questi scenari, bensì rivolgersi all'interiorità, inerendo questioni esistenziali e non cosmologiche.

Bultmann, muovendosi al livello dell'ermeneutica biblica più che dei riflessi storico-sociali del cristianesimo, cerca di individuare le possibilità che il *kerygma* può avere di proporsi in modo plausibile alla mentalità moderna. Quest'ultima si sarebbe infatti lasciata alle spalle l'atteggiamento mitico e ammetterebbe soltanto l'evidenza dimostrabile della realtà, quale viene squadernata dal procedere scientifico e dall'argomentazione razionale. Il soprannaturalismo religioso le sarebbe perciò del tutto estraneo. Tuttavia Bultmann mostra come il cristianesimo non si identifichi affatto con tale soprannaturalismo, e, al contrario, ponga già da sé un'esigenza di demitizzazione. Prodiggi e miracoli, e in genere la dimensione soprannaturale, giocano un ruolo inessenziale quanto al senso profondo della promessa cristiana, tanto che già in Paolo i rapimenti estatici sono considerati assai meno che la fede assunta in coscienza. La stessa rappresentazione evangelica dell'evento cristologico, pur attingendo ai materiali mitologici apocalittico-ebraici e gnostici, sovraccarica il *kerygma* di elementi spuri e certamente imbarazzanti allo sguardo moderno; ma il senso e il valore del *kerygma* restano al di là di queste rappresentazioni mitologiche, superare le quali è in realtà la via autentica per cui attingere al cristianesimo.

Quest'ultimo porrebbe da sé l'esigenza della demitizzazione perché nel mito esso incontrerebbe una forma di oggettivazione, mentre la sua autenticità sta nell'accettazione esistenziale che ne fa il fedele. La dimensione mitica non deve essere giudicata in base alla sua "verità" ma considerata in quanto esprime il senso che i suoi oggetti hanno per l'uomo, visto che "il mondo mitico è un mondo-per-l'uomo". Occorre perciò cogliere l'intenzione sottesa ai miti, intenzione che va perduta quando li si oggettiva come rigide rappresentazioni: l'impegno esistenziale che questi veicolano supera infatti l'orizzonte

mitico stesso e può proporsi anche alla mentalità moderna.

Bultmann coglie con chiarezza come il cristianesimo sia, nella sua essenza, altro dal mito; e però sembra presupporre una nozione del mito ambigua e, sotto certi aspetti, discutibile. Anzitutto, la definizione del mito come “racconto di un evento in cui intervengono forze o persone sovranaturali”<sup>458</sup>, e che perciò si oppone al pensiero scientifico che “ha a che fare con un nesso chiuso di cause ed effetti” e “non cerca l'origine del mondo in una potenza o divinità extramondana [...], ma la pensa come un'origine immanente e sempre presente al mondo medesimo”<sup>459</sup> è abbastanza problematica. Il mito vi appare infatti come una sorta di fantasiosa spiegazione della realtà, che andrebbe ridotta per conservarne esclusivamente il significato esistenziale sotteso. Ma così il mito è annullato in quanto mito, perché la sua verità può essere espressa anche al di fuori delle modalità mitologiche; e non è neppure detto che all'interno del mito si possa agevolmente distinguere un ordine della *spiegazione* che dovrebbe cadere davanti alle verità scientifiche da un ordine del *senso* che potrebbe invece essere mantenuto: anzi, l'intima necessità del mito è forse nell'inscindibilità dei due aspetti.

Le rappresentazioni mitiche della realtà non si pongono peraltro come “spiegazioni” al modo di quelle della scienza moderna, ma esprimono immediatamente una posizione esistenziale: che la *physis* del mito sia intrascendibile e divina e che sia agita da potenze imperscrutabili, ad esempio, non è un'immaginosa rappresentazione e una spiegazione infantile dell'accadere del mondo, ma l'espressione di una condizione umana che si concepisce a partire dalla coscienza dell'indisponibilità e l'irriducibilità a sé della natura; il mito è in questo caso ciò che “cala il racconto della verità nel nostro mondo vitale, alla distanza che ci consente di sopportarla”, perché “la tecnica mitica [...] è essenzialmente [...] l'arte di mettere alla portata del nostro ingegno vitale non una verità mancante, bensì

---

458 *Ivi*, tr. it. p. 180

459 *Ivi*, tr. it. p. 181

la verità fattuale<sup>460</sup>. L'immagine del mondo come creatura o come meccanismo, al contrario, dice la sicurezza umana di poterselo assoggettare: o in prospettiva teologica in quanto l'uomo è destinato a regnare sul creato, o in virtù della totale dominabilità di una realtà ridotta a nessi causali conoscibili e perciò prevedibili e controllabili.

Si deve tuttavia tenere conto che la tematizzazione del mito come racconto sovranaturale non è elaborata da Bultmann in funzione di una teoria generale della mitologia, ma in riferimento specifico al cristianesimo. Ciò che gli preme è dimostrare come gli elementi “mitologici” del cristianesimo siano rappresentazioni sovranaturalistiche inessenziali al messaggio che veicolano; o meglio, che non debbano essere intesi secondo un criterio di “verità” oggettiva ma sulla base del senso che esprimono. In questo modo, se anche la mentalità moderna non è disposta ad accogliere la sospensione del miracolo e ad accettare l'irruzione di dèi e demoni, può tuttavia trovare accettabile la parola della fede cristiana. La secolarizzazione è intesa, in questo quadro, come l'emancipazione del cristianesimo dalle forme mitologiche, per cui ne verrebbe in luce il “nucleo originario” che si sottrae alla secolarizzazione stessa; l'*Entmythologisierungprozess* sarebbe così ciò che svincola il cristianesimo da rappresentazioni inaccettabili alla coscienza moderna e insieme ciò che ne sancisce l'irriducibilità rispetto a questa stessa coscienza. Ma in questo modo, paradossalmente, si produce “un disvelamento ermeneutico senza fine che si rivela una variazione del docetismo<sup>461</sup>”.

Il programma bultmanniano della demitizzazione ha incontrato alcune riserve all'interno del *Mythosdebatte*, il “dibattito sul mito” che negli anni Sessanta si incentrava sulla questione dell'irrinunciabilità o meno del mito, coinvolgendo tra gli altri figure come O. Marquard, J.-L. Nancy, J. Habermas e lo stesso H. Blumenberg. Secondo Marquard la

---

460 O. Marquard, 1987, tr. it. p. 40

461 H. Blumenberg, 1966, tr. it. p. 46

prospettiva di una “riducibilità” senza residui del mito sottende l'idea “che la storia mondiale della coscienza sia [...] uno *striptease* chiamato «progresso» nel corso del quale un po' per volta, con più o meno eleganza, l'umanità smette i suoi miti, per rimanere alla fine miticamente nuda – con nient'altro addosso per così dire che se stessa: solo mera umanità”<sup>462</sup>. L'enunciazione mitologica diventa allora un mero contenitore, che nel caso del cristianesimo “*cela e conserva* la purezza del *kerygma*, il quale non potrà presentarsi d'ora in avanti che come il *residuo* del processo di demitizzazione”<sup>463</sup>; ma in questa riduzione del *kerygma* a precetto filosofico, Bultmann si mostra, secondo Blumenberg, più debitore dell'Illuminismo che dell'«analitica esistenziale» di Heidegger cui intenderebbe richiamarsi. “La demitizzazione, che Bultmann intende proporre come «metodo ermeneutico», ossia come tentativo di mettere in luce un «significato più profondo» della predicazione escatologica che dev'essere *conservato* una volta estratto da sotto i veli delle enunciazioni mitologiche, appare a Blumenberg come il dominio di una «nuda fattualità» (*nacktes Dass*) che impone la «rinuncia ad ogni domanda sul che cosa, il come e il quando»”<sup>464</sup>.

Si potrebbe tuttavia ribattere che il discorso di Bultmann resta perfettamente in piedi perché assume fin dall'inizio un'accezione del mito limitata all'introduzione di elementi sovranaturali. Si può dunque obiettare che la sua sia una corretta definizione del carattere genuino del mito (e noi ci assoceremmo a questa obiezione); ma non si può eccepire che, posto il mito in simili termini, Bultmann possa ritenere possibile, e anzi necessario nella prospettiva del cristianesimo, procedere alla sua riduzione integrale.

La vera questione problematica diventa allora *se la presenza di elementi implausibili rappresenti un'aberrazione per il cristianesimo*. Questo punto è stato l'oggetto di una densa corrispondenza tra Bultmann e K. Jaspers, il quale ricorda come “la Resurrezione

---

462 O. Marquard, 1987, tr. it. p. 42

463 C. Gentili, 1992, p. 19

464 *Ivi*, p. 17

appari[sse] incredibile tanto agli uomini vissuti al tempo di Cristo quanto all'uomo di oggi"<sup>465</sup>: allorché Paolo si presenta all'Aeropago di Atene ad annunciare la rivelazione di Dio e la resurrezione dei morti, "alcuni lo derid[ono], altri gli dic[ono]: «Ti sentiremo su questo un'altra volta»" (At, 17, 32). Non si può dunque sostenere che la scienza moderna abbia "sulla fede nessuna conseguenza disgregante che non [avesse] già avuto la precedente razionalità universale"<sup>466</sup>. L'incompatibilità tra le conoscenze della scienza moderna e gli articoli di fede è irrilevante, perché questi non si trovano maggiormente in opposizione ad essa di quanto non lo fossero al razionalismo antico. Esagerando la "distanza spirituale"<sup>467</sup> con l'epoca del primo cristianesimo, Bultmann sembra dimenticare che l'istanza della fede cristiana sapeva già dalle sue origini di fondarsi su qualcosa su qualcosa di incompatibile con la ragione; non occorre infatti l'"immagine moderna del mondo, la cui causalità, chiusa in sé, non sopporta di essere sospesa dal miracolo", né l'"immagine moderna dell'uomo, che vuole preservare l'unità dell'uomo stesso contro la presunta irruzione dall'esterno di dèi o demoni"<sup>468</sup>.

L'evento cristologico si poneva già come *skandalon*, evento paradossale e incredibile agli occhi della ragione: ma era proprio la sua assurdità a chiamare alla "decisione per la fede". Naturalmente sarebbe ingenuo ritenere che la fede cristiana abbia per oggetto essenzialmente degli eventi o dei personaggi "magici": essa è anzitutto una condizione di *affidamento* ad una promessa e alla persona che la reca, e questo aspetto Bultmann intende portare, allo stato di maggiore purezza possibile, alla coscienza moderna. Eppure, in questa operazione egli si mostra effettivamente "debitore dell'Illuminismo", o per meglio dire preoccupato di non sfigurare davanti allo sguardo illuminista. L'intera raffigurazione neotestamentaria dell'universo, scrive Bultmann, "è

---

465 K. Jaspers - R. Bultmann, 1954, tr. it. p. 67

466 *Ivi*, tr. it. p. 68

467 *Ivi*, tr. it. p. 67

468 *Ibid.*

*mitica*<sup>469</sup>: rappresentazioni mitiche sono il cielo come sede di Dio, il mondo sotterraneo come luogo dei tormenti infernali, la stessa “*rappresentazione [...] dell'evento della salvezza*”, che “*costituisce il contenuto specifico dell'annuncio neotestamentario*”<sup>470</sup>.

Definendo tutto ciò come una sorta di sovrastruttura o di oggettivazione mitologica del *kerygma*, Bultmann ne afferma la sostanziale inessenzialità e riducibilità; ma in questo modo misconosce come la fede cristiana nei confronti dell'escatologia, ad esempio, la intendeva come una prospettiva affatto concreta, che proprio nella sua concretezza forniva un preciso significato esistenziale. Non riconoscendo questo carattere, la demitologizzazione bultmanniana rischia di sottoporre “la parola mitica” allo snaturamento che viene non già dall'Illuminismo (*Aufklärung*) ma dal suo essere piegata al razionalismo (*Aufklärlicht*)<sup>471</sup>.

Bultmann sembra patire l'imbarazzo di dover sostenere articoli di fede contraddittori rispetto ai criteri moderni e scientifici dell'accettabilità e verificabilità, dimenticando che la fede cristiana è da sempre consapevole dell'assurdità dei suoi contenuti, e che in questa stessa absurdità vive la sua più profonda motivazione esistenziale. È comprensibile, nondimeno, che dopo duemila anni le istanze della fede abbiano perduto la speranza di imporsi: l'escatologia sarebbe liquidata già “dal semplice fatto che la parusia di Cristo non ha avuto luogo così prontamente come si attendeva il Nuovo Testamento”<sup>472</sup>. La demitizzazione del *kerygma* è allora l'ultima modalità possibile in cui possa darsi l'istanza della fede: non più credenza in una rappresentazione incompatibile con la ragione, ma decisione esistenziale. In questo modo, però, ci troviamo davanti, ancora una volta, all'ambiguità per cui il cristianesimo deve porsi, nel mondo definitivamente mondanizzato, o come incunabolo inaccettabile di un passato ormai perduto (ciò che Bultmann intende

---

469 R. Bultmann, 1948, tr. it. p. 103

470 Ivi, tr. it. p. 104

471 K. Jaspers - R. Bultmann, 1954, tr. it. p. 81

472 R. Bultmann, 1948, tr. it. p. 110

scongiurare) o come una decisione tutta interiore del soggetto. Quest'ultima possibilità realizza con maggiore coerenza le premesse del cristianesimo, che dovrebbe pensarsi svincolato da ogni tradizione determinata in direzione del massimo coinvolgimento personale del fedele; ma al tempo stesso, come abbiamo visto riguardo agli esiti della teologia di Troeltsch e di Barth, abdica a qualsiasi riconoscibilità mondana della scelta per la fede.

Nel momento in cui questa diventa “decisione esistenziale” abbandona infatti ogni pretesa sul mondo e si rintana nell'interiorità; ma a questo punto bisogna verificare se il cristianesimo possa dirsi salvo rinunciando a qualsiasi pretesa sulla realtà oggettiva e circoscrivendosi a opzione nell'esistenza dei singoli soggetti. Löwith ritiene ad esempio che l'insistenza della teologia dialettica sul significato esistenziale della fede non rappresenti di per sé un salvataggio del cristianesimo: a partire dalla stessa fonte kierkegaardiana cui guardava la teologia dialettica, Heidegger e Jaspers avevano sviluppato analoghe ermeneutiche dell'esistenza che non avevano alcun bisogno di coinvolgere la fede religiosa; e ciò perché già il pensiero di Kierkegaard si reggeva in piedi al di là del riferimento al cristianesimo, benché quegli avesse scambiato “il paradosso della sua esistenza particolare col paradosso del cristianesimo”<sup>473</sup>.

---

473 K. Löwith, 1930, tr. it. p. 78

d) Metz: la mondanizzazione come restituzione di Dio e del mondo alla loro autenticità. Il teologo cattolico J. B. Metz, nel saggio *Sulla teologia del mondo*, cerca di superare le posizioni volte a “costringere la mondanità del mondo moderno in un'immediatezza divina comune alla concezione medievale del mondo” e insieme quelle per cui, attraverso l’“apertura al mondo” dei cristiani, si cerca di “riacchiappare questo mondo mondano e reinserirlo nel mistero cristiano”<sup>474</sup>. Le prime rappresentano un tentativo antistorico di restaurare un'immagine della realtà definitivamente tramontata; le seconde non sembrano “prendere sul serio il carattere universale, fortemente differenziato e complicato, resistente alla presa ed al controllo, della mondanità del mondo e dei suoi aspetti pluralistici”<sup>475</sup>. Tutte queste posizioni sono viziate, al fondo, dal presupposto che “la mondanità del mondo sia in quanto tale qualcosa di opposto alla visione cristiana del mondo e che quindi essa debba essere totalmente superata in senso cristiano”<sup>476</sup>.

Metz critica questo atteggiamento in base al principio che il compito della teologia è quello di “ricercare la traccia del rapporto tra storia della salvezza e mondo e darne testimonianza”<sup>477</sup>. Non si può quindi assumere la “visione cristiana del mondo” e farne il parametro in base al quale ciò che è storicamente nuovo viene posto “nell'alternativa o di essere contraddizione, aberrazione e decadimento rispetto al cristianesimo, oppure di essere privo di interesse in quanto cambiamento profano”<sup>478</sup>. Anche la novità epocale può essere l'apparizione di qualcosa che era implicito nell'essenza del cristianesimo. Non per questo, tuttavia, Metz fa della storia mondana un evento *eo ipso* cristiano: anzi, la mondanizzazione è riconosciuta essere in una strutturale e “permanente ambiguità”<sup>479</sup>

---

474 J. B. Metz, 1968, tr. it. p. 12

475 *Ivi*, tr. it. p. 13

476 *Ibid.*

477 *Ivi*, tr. it. p. 14

478 *Ibid.*

479 *Ivi*, tr. it. p. 15

rispetto al cristianesimo. L'opposizione del mondo a Dio è da sempre prevista nel disegno della salvezza, e la “mondanità del mondo” è in se stessa un’“affermazione teologicamente positiva”<sup>480</sup>; il mondo mondano attuale, perciò, è da leggersi come l'espressione esasperata a livello planetario di questa opposizione. Questa contraddizione è consentita dal fatto che la storia è anzitutto l'avvenire “del” mondo, non solo quel che avviene “nel” mondo. Perciò le oggettivazioni del mondo possono essere allo stesso tempo espressione del peccato e dell'evento superatore del peccato. La mondanità della storia è il suo essere aperta a entrambe le possibilità.

Tesi centrale di Metz è che *“la mondanità del mondo quale è andata sorgendo nel processo moderno di mondanizzazione, e quale si presenta a noi oggi, in forma globalmente esasperata, è sorta nel suo fondamento, anche se non nelle sue singole manifestazioni storiche, non già contro, bensì grazie al cristianesimo”*<sup>481</sup>. Con l'Incarnazione, *“Dio ha accettato nel Figlio il mondo, in un evento definitivo ed escatologico”*<sup>482</sup>; la fede cristiana è la fede che risponde a questo “evento storico e irripetibile”, non una “pura oggettivazione [...] dell'autocoscienza, atemporale e metafisica, dell'uomo”<sup>483</sup>. L'unione delle due nature nel Figlio non significa la divinizzazione dell'uomo e del mondo, bensì la loro conservazione in quanto uomo e in quanto mondo, riconosciuti come tali. L'accettazione di Dio significa la restituzione alla loro autenticità, non la loro trasfigurazione in senso teofanico. La stessa trascendenza di Dio è proporzionale a questa assunzione del non divino, perché Dio aggiudica a sé il mondo come il suo altro e lo domina nel suo Spirito, *“accettando l'altro proprio in quanto altro da sé”*<sup>484</sup>.

La novità cristiana dell'Incarnazione pone fine alla numinosità del mondo, per cui “il

---

480 *Ivi*, tr. it. p. 16

481 *Ivi*, tr. it. p. 17

482 *Ivi*, tr. it. p. 18

483 *Ivi*, tr. it. p. 19

484 *Ivi*, tr. it. p. 23

mondo non era mai veramente mondo, né Dio era mai veramente Dio”. L’“accettazionalità”<sup>485</sup> divina nei confronti del mondo lo libera “all'autenticità del proprio essere”<sup>486</sup>. Perciò il cristianesimo apparì come un'ateizzazione e una profanazione del mondo agli occhi della cultura pagana. Tuttavia, l'atteggiamento pagano si mantenne nel “divinismo immediato” del Medioevo, dal quale discendono le improprie opposizioni di cristianesimo e mondanizzazione. Solo nella modernità il mondo si vede riconosciuto lo statuto di mondanità che propriamente l'Incarnazione gli destinava: il “disincantamento” del mondo naturale è una conseguenza diretta del cristianesimo. La cristianità ha però mancato di riconoscere il suo prodotto in questo processo, accettandolo solo con molte titubanze e proteste. “Cristianizzazione” e “mondanizzazione” del mondo sono una sola cosa, la restituzione della realtà al suo essere proprio: “'accettazionalità' e 'autonomia' non sono qui in opposizione ma crescono in misura vicendevolmente proporzionale”<sup>487</sup>.

Il mondo mondanizzato è lo scenario in cui l'antropocentrismo cristiano sostituisce il cosmocentrismo greco, per cui l'uomo si trova ad avere a che fare non più con una natura “numinosa” ma con le sue proprie produzioni, e dunque con se stesso. Questa ominizzazione è spesso intesa come prova dell'irrealtà di Dio; ma, ribadisce Metz, essa si è dispiegata grazie al cristianesimo e non contro di esso, e a rappresentare un pericolo per la fede possono essere al più gli *idola* che vi sorgono. Che il mondo perda il proprio carattere numinoso non comporta la scomparsa del rapporto col numinoso: nel suo atteggiamento “antropocentricamente orientato” il cristianesimo ne scopre piuttosto un luogo nuovo, che non è più l'apertura universale del mondo prestabilito, ma la libertà che si afferma in questo mondo; non più la natura che tutto abbraccia, ma la storia di questa natura ominizzata dall'uomo verso un fine. La mondanizzazione appartiene allora al cristianesimo in modo essenziale e non è interpretabile come una sua prevaricazione

---

485 *Ivi*, tr. it. p. 16

486 *Ivi*, tr. it. p. 24

487 *Ibid.*

dall'esterno o come un fenomeno interno di decadenza.

Metz non ricerca dunque fondamenti naturali alla fede né tenta di postularla all'interno di una “presa d'atto” della secolarizzazione, ma prende le mosse dalla consapevolezza, comune anche ad altri teologi contemporanei come E. Jünger, che “l'uomo può vivere da uomo anche senza Dio”<sup>488</sup>. Riprendendo da Gogarten l'idea che la secolarizzazione delinea la differenza tra il mondo e Dio all'interno dell'annuncio cristiano, Metz rappresenta la mondanizzazione del mondo come ciò per cui Dio lo accetta per come è, non inglobandolo e divinizzandolo ma lasciandolo essere proprio in quanto mondo, in quanto “altro” da sé. L'istanza della teologia dialettica di una “purificazione” della fede rispetto alla dimensione mondana trova così risposta all'interno della mondanizzazione stessa. Viene al tempo stesso evitato anche l'esito barthiano di una liquidazione docetistica dell'Incarnazione: anzi, la mondanizzazione si rivela come il dispegnarsi delle sue implicazioni fondamentali.

Proprio in quanto “ri-presentazione storico-concreta del mistero dell'incarnazione”<sup>489</sup> essa è ciò per cui Dio arriva ad essere propriamente Dio e il mondo effettivamente mondo, nel superamento della “divinizzazione” medievale del mondo, che costituisce per Metz un cascame dell'atteggiamento religioso pagano. La *differenza* tra Dio e mondo che Barth aveva inteso portare in luce viene così ritrovata da Metz all'interno della stessa teologia incarnazionista e nell'ambito del riconoscimento della dimensione storica e mondana come parte essenziale del cristianesimo. Si tratta di non considerare la storia solo come ciò che avviene nel mondo, ma altrettanto come l'avvenire del mondo stesso: il cristianesimo non è infatti “fuga dal mondo”, ma “fede storica”.

Questa sanzione positiva della mondanizzazione non cerca tuttavia di smarcarsi dai suoi esiti estremi attraverso la distinzione gogarteniana di secolarizzazione e secolarismo:

---

488 E. Jünger, 1977, tr. it. pp. 18-25

489 J. B. Metz, 1968, tr. it. p. 30

quella che appare come “*hybris* e [...] falsa volontà di autonomia” non viene al mondo moderno dal «secolarismo», ma “*anche* [...] dal fatto che la cristianità ha tollerato la liberazione del mondo con troppe titubanze e, propriamente parlando, solo nella protesta”<sup>490</sup>; che la mondanizzazione si sia spesso affermata “contro la concreta concezione del mondo della cristianità”, peraltro, “non ne pregiudica l'origine cristiana”<sup>491</sup>. L'esigenza della mondanizzazione è *in toto* cristiana, anzi la mondanizzazione del mondo è la sua cristianizzazione, benché non si possano identificare “la mondanità quale si realizza variamente nella storia con quella resa possibile da Cristo”<sup>492</sup>. Compito della teologia è per Metz “ricercare le tracce del rapporto tra storia della salvezza e mondo e darne testimonianza”, e perciò considerare con la massima serietà la storia mondana; ma senza giudicare ciò che è storicamente nuovo solo secondo l'*aut-aut* che lo considera un'aberrazione rispetto al cristianesimo oppure privo di interesse in quanto del tutto profano. Un serio riconoscimento della secolarizzazione deve dismettere proprio la pretesa di individuarla secondo un valore assiologico univoco, perché il mondo è previsto nel progetto cristiano sia come luogo della manifestazione di Dio che come ciò che per sua natura gli si oppone. Intenderla cristianamente non significa porle un “limite” oltre la quale non sia più accettabile, ma comprenderla come ciò che impedisce l'assolutizzazione e la divinizzazione del mondo.

In questo senso Metz sostiene che solo il cristiano possa prendere il mondo sul serio: egli lo comprende e accetta, seguendo il modello dell'Incarnazione, per ciò che è, nella sua relatività e contingenza. “Il mondo ominizzato”, in cui l'uomo assume per sé le prerogative che lo scenario medievale-pagano attribuiva a Dio, “non è strutturalmente meno cristiano del precedente”<sup>493</sup>. La mondanizzazione cesserebbe di essere evento cristiano solo

---

490 *Ivi*, tr. it. pp. 36-37

491 *Ivi*, tr. it. p. 37

492 *Ivi*, tr. it. p. 39

493 *Ivi*, tr. it. p. 45

nell'assolutizzazione il mondo; ma così non sarebbe più nemmeno mondanizzazione, perché Metz la intende propriamente come riconoscimento della mondanità del mondo quale sua contingenza e disponibilità all'agire dell'uomo. In questa contingenza è compresa anche la possibilità che il messaggio cristiano vada perduto, e il coraggio di Metz è proprio nel riconoscere come questa eventualità si ingeneri entro il cristianesimo stesso.

Le tesi di Metz consentono una significativa riconsiderazione della questione della secolarizzazione. Nella sua prospettiva, il mondo moderno come regno dell'emancipazione dalle ipoteche religiose sulla sfera mondana non sorge indipendentemente dal cristianesimo come qualcosa che vi si contrappone, né rappresenta la traduzione in termini mondani e immanenti di teologumeni cristiani. Piuttosto, il mondo moderno è indipendente e autonomo *proprio in quanto* è il prodotto di una mondanizzazione tutta interna al cristianesimo. Questo dato appare paradossale perché le chiese cristiane hanno mancato di riconoscere in questa mondanizzazione un loro prodotto, e quindi di farsi carico dell'indicazione fornita dall'Incarnazione dell'"accettazionalità" divina per cui il mondo viene accolto e favorito in quanto mondo, in quanto altro da Dio. Metz non rivendica per il cristianesimo un "contributo" ch'esso avrebbe dato alla genesi della modernità poi resasi autonoma, come Troeltsch; non guarda con sospetto il rapporto col "mondo" come oblio della dimensione divina, come Barth; non sottilizza tra una secolarizzazione "fedele" al disegno cristiano e un secolarismo prometeico come Gogarten, ma elabora un'opzione che al tempo stesso riconosce l'emancipazione avvenuta della modernità e insieme la vincola al cristianesimo come nessuna delle precedenti interpretazioni: il "mondo mondano" è veramente libero, anche dal cristianesimo, grazie al cristianesimo stesso. Ciò che è inedito nella tesi di Metz è che in questo modo la

modernità risulta essere un prodotto radicalmente cristiano, ma non nei termini delle classiche tesi della secolarizzazione. Seguendo la sua direzione, non si può parlare di “secolarizzazione” come trasferimento di modelli religiosi cristiani nelle concezioni mondane, perché già tali concezioni sono sorte in virtù del cristianesimo: la secolarizzazione non appartiene alla decadenza del cristianesimo né certifica l'irrealtà di Dio, ma al contrario essa è la cristianizzazione autentica, che consente di riconoscere nel mondo “solo” il mondo e svincola Dio da indebite compromissioni mondane e antropologiche. Il “teorema della secolarizzazione” aveva illustrato il preteso passaggio dal cristianesimo al secolarismo: orbene, per Metz questo passaggio non si dà, se non come momento interno ed essenziale del cristianesimo, il quale stimola la mondannizzazione fin dalle sue origini.

Il passaggio decisivo, tuttavia, è quello per cui *solo dal punto di vista cristiano* la mondannità può essere effettivamente colta come orizzonte della libera contingenza; al di fuori di questa prospettiva, il mondo finirebbe con l'essere assolutizzato, perdendo la sua stessa genuina mondannità. Se mondannità può mai darsi, quindi, può essere solo quella consentita dall'Incarnazione di Dio. Con una mossa quantomai ardita, Metz non si limita ad affermare la compatibilità tra cristianesimo e mondannizzazione, ma riconduce alle istanze del cristianesimo proprio gli esiti estremi di quest'ultima: quella stessa contingenza che la coscienza moderna ritiene di avere “scoperto” e in cui intende dispiegare la propria libertà può costituirsi solo all'interno della prospettiva cristiana. L'unica falla di questa operazione è nel suo lasciare indeterminato il “luogo” specifico della fede: se il cristianesimo dismette le tradizionali pretese di sottomettersi il mondo e anzi lo “lascia essere” proprio in quanto altro da Dio, resta infatti da vedere su quali basi possa costituirsi la sua persuasività argomentativa e la sua capacità di imporsi.

Come abbiamo visto nei precedenti paragrafi, la teologia dialettica protestante aveva

ammesso la compatibilità del cristianesimo con la mondanizzazione individuando nell'*interiorità* il luogo della fede, che poteva così conservandosi anche al cadere delle pretese di “cristianizzazione” del mondo. Metz non segue questa via, che finirebbe col porre semplicemente su due strade parallele e incommunicanti mondanità e fede, a sicuro discapito di quest'ultima, ma invita a intendere la mondanizzazione come *istanza* cristiana, pur se i suoi esiti possono anche essere non cristiani. Mentre la teologia dialettica ammetteva la mondanizzazione, ma la lasciava per così dire al suo destino, cogliendo in essa fondamentalmente l'occasione per una “purificazione” della fede, Metz la intende come la più autentica realizzazione delle implicazioni dell'Incarnazione, e dunque del cristianesimo *tout court*. La mondanizzazione viene così ricondotta più saldamente nella prospettiva cristiana, ma nelle sue manifestazioni storiche resta libera di trascenderla: lo stesso Metz ammette che, sebbene si possano ricondurre alla speranza cristiana tanto “promessa religiosa ed esigenza storica” quanto “speranza escatologica e trasformazione operativa del mondo”, il “futuro pianificato del mondo” sviluppatosi autonomamente dalla fede cristiana “ruba sempre più spazio” al “futuro trascendente della speranza”<sup>494</sup>.

Possiamo a questo punto definire i contributi e i limiti del riconoscimento teologico della secolarizzazione. Pur nella diversità degli approcci, ciascuna delle tesi che abbiamo considerato propone da una parte il riconoscimento della realtà della secolarizzazione e dall'altra il tentativo di un'apologetica del cristianesimo che, prendendo le mosse da questo stesso riconoscimento, possa porsi come un discorso plausibile e attuale e non come la rivendicazione di una tradizione ormai decaduta. Quest'ultimo aspetto è certamente il più debole: rinunciando all'apologetica soprannaturalistica come al dogmatismo più rigido, tanto la teologia liberale quanto quella dialettica si trovano a poter fondare l'istanza

---

494 *Ivi*, tr. it. p. 74

religiosa esclusivamente nell'interiorità del singolo. In ciò esse proseguono la via inaugurata dal protestantesimo, per cui la persuasione intima è l'unico orizzonte decisivo per la fede. Tuttavia, nel momento in cui il carattere tutto interiore della fede convive con l'ammissione della radicale emancipazione del mondo dal cristianesimo, l'efficacia apologetica di queste posizioni risulta fatalmente compromessa. Soltanto dal punto di vista della fede, infatti, è possibile rivolgersi al cristianesimo con la "pietà storica" di Troeltsch o distinguere tra "secolarizzazione" e "secolarismo" come vuole Gogarten. Al di fuori della prospettiva della fede, il mondo mondano della modernità, anche quando lo si riconosca dispiegato dal cristianesimo, appare perfettamente autonomo, e nulla costringe a riconoscerne la dipendenza da altro.

La mondanità è peraltro essenzialmente e assolutamente autonoma, come coraggiosamente riconosce Metz, anche se la si intende come un prodotto del cristianesimo. Nemmeno la contingenza del mondo, del resto, costringe la coscienza moderna a postulare l'idea di una qualche dipendenza da Dio: al contrario, la consapevolezza di tale contingenza ha spinto la riflessione filosofica contemporanea in direzione di un sapere e di una prospettiva esistenziale sempre più tesi a costituirsi in assenza di fondamenti, nella contingenza più radicale. Un esito paradigmatico di questa tendenza è la filosofia di Sartre, in cui la libertà umana sorge proprio da questa "atea" contingenza. Le obiezioni teologiche a questa posizione hanno ribattuto affermando che l'ateismo sartriano non sarebbe che una teologia negativa, la quale continuerebbe a presupporre il concetto del Dio cristiano; ma simili obiezioni possono essere immediatamente ribaltate nel dire che è proprio il concetto cristiano di Dio a consentire l'ateismo radicale: è a partire da quel concetto che si è istituito quel mondo contingente che, contro le intenzioni del cristianesimo, se ne è reso del tutto indipendente negando l'originario fondamento teologico. In tal senso una filosofia come quella di Sartre può

essere legittimamente accusata di non saper superare l'orizzonte cristiano, ma non per questo si sottrae alla contingenza mondana l'autonomia che di fatto ha guadagnata.

La teologia si trova così a dover scegliere tra opzioni altrettanto fallimentari: o si oppone al mondo (e alla modernità che lo esprime) salvaguardando la specificità del cristianesimo, la sua irriducibile differenza qualitativa dalle cose mondane, ma così facendo perde ogni possibilità di incidere sul mondo da cui si ritira; oppure riconosce l'emancipazione radicale del mondo come una realizzazione del cristianesimo stesso. Ma se questa emancipazione è davvero tale, riconoscerla come evento cristiano non diminuisce di un ette l'autonomia del mondo.

Al di là di queste difficoltà dell'apologetica, che non è del resto l'oggetto della nostra trattazione, il riconoscimento della secolarizzazione operato dalla teologia novecentesca può essere significativo anche al di là dell'orizzonte strettamente teologico. Rispetto alla tesi della secolarizzazione, che riduce la modernità alla mondanizzazione del cristianesimo, la teologia (in ispecie quella dialettica) riconosce come il processo di mondanizzazione dipenda almeno in parte dal cristianesimo stesso. I temi della denumizzazione del mondo e della sua emancipazione, per come sono ad esempio trattati da Gogarten e Metz, hanno confermato quanto già avevamo constatato nell'analisi del cristianesimo delle origini: e cioè che la sua disposizione nei confronti del mondo non era di univoca negazione e rifiuto, ma, sulla base dei suoi più autentici contenuti teologici, comprendeva anche la giustificazione del mondo, sì che quella cristiana si poneva ambigualmente sia come “redenzione *dal* mondo” che come “redenzione *del* mondo”.

Gli esiti moderni delle premesse cristiane non possono allora essere intesi come traduzioni in termini mondani di contenuti religiosi originariamente orientati alla trascendenza radicale. Non è il *Säkularisierungsprozess* ad aver piegato le idee religiose alla mondanità, perché tale mondanità è già un prodotto della religione cristiana. A questo

punto si rivela assai più efficace il modello ermeneutico proposto da Blumenberg della “rioccupazione di funzioni”, perché nella difficoltà a tracciare confini netti che determinino le “proprietà” di costrutti ideali e visioni del mondo come la mondanità e l'orientamento lineare del tempo è più sensato verificare in che modo la coscienza moderna si è fatta carico della raggiunta autonomia del mondo elaborandone nuove giustificazioni.

Tuttavia, abbiamo visto nel capitolo 2 come la proposta blumenberghiana possa essere pur sempre ridotta a un caso limite della tesi della secolarizzazione, perché quelle che Blumenberg intende come “funzioni” potrebbero sempre venire intese come “contenuti”. Il prossimo capitolo tenterà di risolvere questa difficoltà reinterpretando il rapporto tra cristianesimo e modernità all'interno del modello, elaborato da M. Weber, del *processo di razionalizzazione (Rationalisierungsprozess)*. La nostra tesi è che il cristianesimo sia stato, per lungo tempo, un agente del processo che ha progressivamente razionalizzato la coscienza, la concezione della realtà e la condotta delle società occidentali; e rispetto ad esso la modernità rappresenterebbe il momento in cui il processo di razionalizzazione travolge il cristianesimo stesso nei suoi contenuti non ulteriormente razionalizzabili. L'età moderna diventa così ciò che eredita il portato del cristianesimo, ed è pertanto impensabile indipendentemente da esso, ma che al tempo stesso gli è irriducibile, perché fondando il suo autoresoconto su basi più strettamente informate alla razionalità non può vederne messa in discussione la propria legittimità. Riannoderemo ora i fili di quanto finora abbiamo preso in analisi per illustrare con la maggiore chiarezza possibile questo percorso.

## V. Cristianesimo e razionalizzazione

*Possiamo ora ritornare alla questione da cui avevamo preso le mosse, il contrasto tra la tesi di Löwith per cui la modernità è essenzialmente una secolarizzazione del cristianesimo e quella di Blumenberg per cui, al contrario, essa si sostituisce alla teologia occupandone in modo originale posizioni e funzioni. Considerando il cristianesimo delle origini, abbiamo potuto verificare come effettivamente esso sancisca il passaggio a una rappresentazione del tempo, del mondo, dell'uomo e della divinità radicalmente diversa da quella del mondo antico; su questo punto, perciò, non si può che sottoscrivere la lettura di Löwith. Riguardo alla svolta epocale tra cristianesimo e modernità, tuttavia, la sua tesi va rivista. Quelli che dovrebbero essere gli esiti della secolarizzazione, cioè della traduzione in termini mondani dei contenuti teologici, appaiono infatti già elaborati come tali dal cristianesimo delle origini: dal mondo profanizzato alla storia come scenario decisivo e fondamentalmente autonomo delle vicende umane. Il passaggio all'età moderna diventa allora più chiaro seguendo Blumenberg: la teologia cristiana fallisce nel tentativo di conciliare spinte mondanizzatrici e tensione escatologica, e cede il passo a nuove giustificazioni della realtà, le quali costituiscono il nocciolo concettuale dell'originalità dell'età moderna.*

*In questo capitolo cercheremo di mostrare come questo processo possa trovare un modello ermeneutico ideale nel “processo di razionalizzazione” tematizzato da Max Weber. Il disincantamento del mondo con la proiezione di Dio nella trascendenza, l'istanza esplicita della fede che sostituisce il pensare mitico e il carattere storico del*

*proprio autoresoconto, tutti questi fenomeni caratteristici del cristianesimo possono infatti essere letti come forme di razionalizzazione delle rappresentazioni religiose: si può dire che il cristianesimo sia stato, in questo senso, il veicolo e il soggetto attivo della razionalizzazione della coscienza e della visione del mondo occidentali. Tuttavia, il meccanismo della razionalizzazione lo ha superato a sua volta, perché quegli elementi razionalizzati che erano stati dispiegati dalla religione se ne rendono autonomi. La modernità diventa allora lo scenario in cui il processo di razionalizzazione si approfondisce lungo direttrici sempre più formalizzate e coerenti, svincolato dalle istanze religiose che appaiono ora irrazionali.*

*Ricapitolazione.*

a) *Löwith e Blumenberg: il dibattito sulla secolarizzazione.* La lettura del cristianesimo e della sua relazione con la modernità che stiamo conducendo aveva preso le mosse dal dibattito sorto tra Löwith e Blumenberg attorno alla secolarizzazione. Le loro rispettive posizioni sembrano costituire l'alternativa ineludibile per l'interpretazione della modernità, in un *aut-aut* senza apparenti possibilità di mediazione. Da una parte, Löwith afferma la fondamentale dipendenza della modernità dal cristianesimo, del quale si limita a mondanizzare i contenuti; dall'altra, Blumenberg sostiene invece che la modernità sia un complesso originale e autonomo che ha sostituito il paradigma religioso nelle posizioni che questo ha lasciate vacanti. Nonostante entrambi riconoscano la compresenza di elementi di discontinuità quanto di filiazione tra cristianesimo e modernità, queste due opzioni sembrano imporsi come le possibilità fondamentali di interpretazione del mondo moderno, della sua origine e della sua eventuale autonomia. Confrontando attentamente le tesi esposte in *Significato e fine della storia* e ne *La legittimità dell'età moderna*, tuttavia,

ci è parso che la rigida alternativa tra l'una e l'altra non consenta, qualunque opzione si scelga, di dare conto in maniera davvero esaustiva del rapporto tra cristianesimo e modernità.

Löwith traccia una seducente genealogia della coscienza storica a partire dall'idea messianica, e individua nella fine del mondo antico il passaggio a una simbolica inedita, che pone al centro l'agire storico dell'uomo anziché la necessità inflessibile della natura; in questo modo, però, egli manca di riconoscere qualsiasi originalità alle idee del mondo moderno, ridotte a secolarizzazioni del cristianesimo. Ciò per cui le tesi di Löwith si impongono e che ha loro guadagnato un ampio consenso è l'enfasi posta sulla discontinuità che oppone il mondo antico da una parte e quello cristiano-moderno dall'altra. Su quella faglia si dispiega il passaggio dal modello cosmologico della realtà a quello antropologico, dalla centralità della natura alla centralità della storia; dall'immagine tragica del mondo in cui le volizioni umane falliscono di fronte alla necessità inscalfibile della natura si passa alla certezza dell'uomo di potersi emancipare dai vincoli di quella necessità per imporsi alla natura cui prima si piegava. In questa discontinuità vediamo avvicinarsi due modelli simbolici fondamentali del rapporto tra l'uomo e il mondo, i cui nuclei Löwith individua rispettivamente nella concezione ciclica e in quella lineare del tempo. La fine del mondo antico è la fine della temporalità ciclica che guardava alla natura e alle sue eterne regolarità come modello fondamentale; ad essa subentra la temporalità lineare che esprime la progettualità e l'attesa teleologica umana e ha la natura come oggetto del proprio dominio. Cristianesimo e modernità condividono questo modello, con la sola differenza di declinarlo in senso teologico come attesa della rivelazione divina del senso dell'esistente, o antropologico come fiducia nella realizzabilità dei progetti umani. Dalla continuità di questo atteggiamento *future-oriented* Löwith deduce che l'atteggiamento storico della modernità sia una deiezione della teologia della storia

cristiana. Il paradigma antropocentrico dell'età moderna è perciò un ricalco di quello teologico del medioevo, e l'idea del futuro come luogo della realizzazione delle aspettative storiche una secolarizzazione dell'attesa cristiana dell'apocalisse.

Ora, che il cristianesimo abbia sancito il passaggio a una concezione del tempo e del cosmo radicalmente diversa è indubbio; e altrettanto pacifico è che la modernità partecipi fondamentalmente di questa nuova concezione, e che non sia concepibile all'infuori del legame storico con il cristianesimo. Ciò nonostante, la totale riducibilità delle idee e delle visioni del mondo moderne a dei precedenti teologici non è affatto pacifica. Löwith sembra dedurre dall'analogia per cui entrambi sono improntati a un'idea di temporalità lineare un rapporto genetico vincolante, quasi che la condivisione di uno stesso sfondo simbolico col cristianesimo comporti l'impossibilità per la modernità di produrre da sé contenuti originali. Nel modello della secolarizzazione essa “espropria” elementi originariamente teologici per farli propri mondanizzandoli: questo passaggio non pare problematico a Löwith, probabilmente perché, muovendo da una posizione critica tanto nei confronti del cristianesimo che della modernità, identificarli torna utile al suo discorso. Egli associa l'escatologia religiosa e la coscienza storica moderna per opporvi il recupero della ciclicità temporale, un'idea desunta da Nietzsche<sup>495</sup> che consentirebbe di recuperare il

---

495 L'opposizione rigida di temporalità ciclica e lineare risulta tuttavia essere spesso una semplificazione, sia riguardo alle concezioni antiche del tempo che in riferimento all'*ewiges Wiederkehr* di Nietzsche. Il tempo ciclico dell'antichità infatti non esclude la successione lineare, perché può essere visto anche come una linea che ritorna su se stessa anziché procedere indefinitamente: pur difettando di una prospettiva escatologica in senso stretto, quindi, essa comprende in sé il *pattern* della successione lineare. “Entrambe le temporalità sono linee, intese come insiemi di punti contigui o come tracce lasciate da un punto in movimento [...] Entrambe hanno un inizio e una fine, i quali saranno gli estremi un segmento in un caso e due punti contigui nell'altro”; e “se una retta infinita può definirsi come traccia del movimento lineare infinito di un punto, una circonferenza può essere definita come traccia lasciata dal movimento circolare senza inizio né fine di un punto” (G. Pasqualotto, 1988, pp. 56-60). Quanto a Nietzsche, la riconduzione del tema dell'“eterno ritorno dell'uguale” alle figure della ciclicità temporale dell'antichità è un'operazione avventata, che rischia di farne semplicemente un nostalgico antimoderno. La dottrina dell'*ewiges Wiederkehr*, più che postulare idee di “ripresa cosmica”, è volta a scardinare le idee correnti circa la correlazione tra istanti temporali successivi, condivise del pari dalla concezione ciclica e da quella lineare del tempo. L'idea antica di temporalità ciclica presuppone un soggetto che ne sia misura; ma in Nietzsche le nozioni di soggetto e di centro vengono meno. Perciò, di contro alle interpretazioni che leggono in Nietzsche un recupero dei modelli antichi, G. Pasqualotto ritiene che l'*ewiges Wiederkehr* rappresenti un modello affatto irriducibile a quelli lineari o ciclici. Leggendolo attraverso la nozione di “attimo immenso” (*ungeheuer Blick*) esposta nel paragrafo 341 della *Gaia scienza*, in cui tutti i tempi sono simultaneamente presenti, l'eterno ritorno diventa il tentativo di superare ogni distinzione tra le diverse estasi temporali.

carattere normativo della *physis* e quindi l'orizzonte autentico di una “stabilità” intemporale.

La denuncia del pregiudizio antimoderno sotteso alle tesi di Löwith è ampiamente sviluppata da Blumenberg. La secolarizzazione è in questo senso “categoria dell'ingiustizia storica”, perché si pone, fin nella sua etimologia, come stigma dell'*illegittimità* del moderno. Questo avrebbe infatti indebitamente alienato il cristianesimo dei suoi contenuti, e non avrebbe al fondo alcuna originalità. Il misconoscimento della novità del moderno e la sua irriducibilità a quanto l'ha preceduto sottendono allora un *sostanzialismo storico* per cui si legge come mero aggiustamento mondano di contenuti teologici ciò che invece ha sostituito con originalità le sedi lasciate vacanti da quei contenuti. Il modello della secolarizzazione pone infatti una “sostanza”, le proposizioni della teologia cristiana, che permane nella modernità sotto le mentite spoglie di idee e concezioni mondane.

Il modello della secolarizzazione risulta allora estremamente ambiguo, perché definisce il fenomeno senza spiegarlo: la secolarizzazione può essere intesa secondo i casi come decremento quantitativo dell'influenza religiosa sul mondo, come rimozione dei contenuti religiosi o come loro riformulazione in forme inedite. Soprattutto, ed è questo in particolare che Blumenberg contesta, essa adombra dietro l'apparente neutralità della sua diagnosi una implicita svalutazione della modernità. Leggerla come secolarizzazione della religione mina infatti il suo presupposto fondamentale, la capacità di autoporsi in maniera autonoma, fondandosi e giustificandosi solo rispetto a se stessa. Riconducendo ad altro la sua sostanza, come avviene nella tesi di Löwith, la modernità vede dunque compromessa la sua legittimità, perché viene privata del diritto e della capacità di produrre in maniera autonoma e originale i propri contenuti.

La sostanza che Löwith postula e che finisce col tarpare le ali alla legittimità del

moderno è essenzialmente l'aspettativa escatologica, volta alla rivelazione ultima del senso della creazione e alla realizzazione definitiva della salvezza. La secolarizzazione consisterebbe infatti nella derivazione da questo teologumeno delle filosofie della storia moderne e in generale delle aspettative storiche di emancipazione: l'originaria attesa dell'evento apocalittico si trasformerebbe in speranza o attivismo mondani. In questo modo, però, a tutte le difficoltà del concetto di secolarizzazione si aggiunge una concezione unilaterale del cristianesimo, appiattita sulla tensione escatologica e apocalittica. Viene così lasciata in ombra la giustificazione del mondo come creazione provvidenziale e come scenario della storia della salvezza, che pure è altrettanto decisiva. La tesi della secolarizzazione opera così una spiccata *sopravvalutazione dell'escatologia apocalittica*.

Dovendo dimostrare che le filosofie della storia elaborate nella modernità rappresentano una mondanizzazione e una immanentizzazione della tensione religiosa verso il giudizio finale, Löwith pone come teologumeno originario la rappresentazione apocalittica e la tensione al futuro che ne consegue: all'attesa della parusia e del giudizio si sostituirebbero, come succedanei secolarizzati, l'attesa e il perseguimento dell'emancipazione storica. Così facendo, tuttavia, egli sceglie solo *una* declinazione dell'escatologia, evitando deliberatamente di considerare la sua elaborazione provvidenzialistica, un fenomeno di mondanizzazione tutto interno al cristianesimo. L'idea di provvidenza infatti depotenzia già, ben prima delle filosofie della storia "secolarizzate", la tensione escatologica in favore di una maggiore enfasi su quanto si è già compiuto nel processo della salvezza. Come sottolinea Blumenberg, più che di "mondanizzazione dell'escatologia" si dovrebbe parlare di "mondanizzazione *per mezzo* dell'escatologia".

Il cristianesimo medievale non è stato improntato esclusivamente all'idea apocalittica, ma si è piuttosto trovato impegnato nel suo assorbimento e neutralizzazione.

All'origine era la difficoltà di coniugare l'immagine di Dio come creatore provvidenziale del mondo con quella di Dio salvatore e giudice escatologico, che liberava gli uomini dalle catene del regno mondano di Satana. In un caso il mondo è creazione positiva inscritta nel disegno della salvezza, nell'altro è il regno del peccato che deve cedere all'instaurazione del regno di Dio. Al cristianesimo si proponeva la soluzione gnostica di Marcione, che distingueva il Dio creatore del mondo, il quale riuniva in sé i caratteri del demiurgo platonico e del Dio del Genesi, dal Dio di salvezza, nascosto e inconoscibile, al di là di qualsiasi compromissione col mondo; ma questa soluzione non poteva avere corso, perché comportava un dualismo radicale inconciliabile con l'incarnazione di Dio nel Cristo. Questo simbolo era infatti giunto a esprimere, al mancato realizzarsi della parusia, l'implicazione di Dio nel mondo, costituita dal suo esserne creatore e dall'aver già operato – almeno in parte – l'opera di redenzione. L'incarnazione esprimeva la salvezza come ricomprensione del mondo in Dio, non come fine del mondo in vista del ritorno a Dio. Questa implicazione di Dio nel mondo prende la forma della *provvidenza*, sollecitudine divina che agisce già nel mondo prima del giudizio, e assolve alla funzione di giustificare il perdurare del mondo a fronte dell'annuncio originario della sua fine imminente. La continua dilazione di questa promessa rischiava di compromettere la credibilità della rivelazione cristiana, ma il concetto di provvidenza riesce a riconfigurare l'escatologia come processo già operante più che come evento venturo. Restava tuttavia il problema per cui, a fronte dell'eclatante annuncio della sconfitta del male e della fiducia nella provvidenza divina, il mondo non appariva sostanzialmente mutato: e perciò il cristianesimo dovette mantenere, quasi a scopo di compensazione, una prospettiva escatologica, seppur depotenziata oppure individualizzata come giudizio del singolo fedele appena successivo alla morte.

In tutto questo è abbastanza evidente come la questione centrale fosse la

giustificazione del mondo, non già l'attesa della sua fine: come ricorda Blumenberg, lungo il Medioevo si passò dal pregare per un'accelerazione dei tempi dell'escatologia e della fine del mondo al pregare per la sua dilazione. La soluzione gnostica alla contraddizione tra il Dio creatore e il Dio salvatore non era accettabile perché avrebbe comportato un radicale rifiuto del mondo, incompatibile non solo col farsi potenza mondana e politica della Chiesa ma con le stesse basi teologiche della rivelazione cristiana. La vicenda del cristianesimo medievale non è quindi la vicenda dell'idea apocalittica, ma della *gestione* dell'idea apocalittica, per cui Blumenberg può dire che la filosofia scolastica prima e il passaggio alla modernità poi sono essenzialmente due *neutralizzazioni della gnosi*, cioè del dualismo radicale che separa nettamente il mondo e Dio.

Queste le principali criticità delle tesi di Löwith e le obiezioni mosse da Blumenberg. È soprattutto contro il pregiudizio antimoderno sotteso alla tesi della secolarizzazione che questi rivendica la specificità della modernità, proponendo come alternativa il modello della *rioccupazione di posizioni*. Il punto di partenza è la distinzione stabilita da E. Cassirer tra “sostanza” e “funzione”, per cui la continuità del processo storico non viene dal perdurare di sostanze ideali, ma dall'ipoteca di problemi che un'epoca lascia in eredità all'altra: a sopravvivere sono le questioni, mentre le risposte vengono elaborate a partire da nuove premesse. La posizione della modernità rispetto al cristianesimo risulta così analoga a quella del cristianesimo nei confronti dell'antichità: come la teologia patristica si era presentata nel ruolo della filosofia antica costruendo sulla base biblica una speculazione cosmologica equipollente, così la filosofia moderna sostituisce la teologia. L'identità non è dei contenuti, ma delle funzioni: perciò Blumenberg invita a intendere questo processo non come trasposizione (*Umsetzung*) ma come nuova occupazione (*Umbesetzung*) di posizioni ormai vacanti. Questo modello ermeneutico intende così stigmatizzare la secolarizzazione come “categoria dell'ingiustizia

storica”, che spiega un fenomeno sulla base di ciò che lo ha preceduto: atteggiamento che finisce col ridurre il fenomeno alla sua origine, misconoscendo ciò che lo rende diverso da essa.

Blumenberg si impegna invece nel mostrare gli aspetti inediti delle visioni del mondo moderne, i quali rioccupano con originalità funzioni e posizioni precedentemente tenute dalla religione senza tuttavia mutuarne i contenuti. La modernità non è pensabile senza il cristianesimo, ma la metafora dell’“esproprio” su cui si fonda la categoria della secolarizzazione, oltre a sottendere una connotazione assiologica negativa, non rende conto delle differenze sussistenti tra le figure tipiche della modernità e quelle del cristianesimo, ad esempio tra escatologia e progresso. Assumendo “l'autocompressione dell'idealismo tedesco”, per cui la *Aufhebung* del cristianesimo nella modernità ha proiettato l'evento della salvezza sul piano della storia ed elevato quest'ultima al piano del primo, la tesi della secolarizzazione finisce col non considerare le differenze tra i due. Non si dà conto, cioè, del fatto che l'escatologia irrompe nella storia come evento che la trascende, mentre il progresso le è immanente; che l'una si rispecchia tendenzialmente in un atteggiamento di attesa passiva mentre l'altro stimola un deciso attivismo; che l'idea moderna di “metodo” inaugurata da Cartesio non è una mera “trasformazione del piano divino di salvezza ma l'instaurazione della disposizione del soggetto a partecipare a un processo che produce conoscenza in modo transoggettivo”.

La critica del “teorema della secolarizzazione” è quindi tutt'uno con la proposta di un nuovo modello interpretativo del rapporto tra cristianesimo e modernità, che vuole rendere giustizia all'autonomia di quest'ultima senza però limitarsi ad affermarne unilateralmente il diritto come nelle sue apologie illuministiche. Tuttavia la tesi blumenberghiana della “rioccupazione di funzioni” rischia di essere ridotta a una variazione sul tema della secolarizzazione di cui pure rappresenta una valida alternativa.

La rivendicazione della differenza tra escatologia e progresso, tra l'orizzonte extramondano dell'una e quello immanente dell'altro, non rappresenta di per sé una confutazione della tesi della secolarizzazione: da queste posizioni si potrebbe infatti ribattere che l'immanentizzazione di ciò che prima era trascendente è precisamente la dinamica della secolarizzazione.

Questo ribaltamento è consentito dall'equivoco di fondo per cui quello che Blumenberg designa come *funzione* - ad esempio l'orientamento della prassi al futuro - è inteso dalla tesi della secolarizzazione come un *contenuto*: in questo caso, l'orientamento al futuro non è pensato come una forma generale che può determinarsi in senso religioso come tensione escatologica o in senso laico come idea del progresso, ma sempre e soltanto come una modificazione di un contenuto sostanziale originario, l'idea religiosa dell'apocalisse. Un ulteriore esempio può essere dato dall'orientamento al dominio dell'esistente da parte dell'uomo: nella tesi della secolarizzazione esso non è pensato come l'esito di una certa modalità di esperienza in cui il mondo è inteso come inerte disponibilità, ma come il prodotto secolarizzato della consegna del creato nelle mani di Adamo da parte di Dio.

b) *La matrice cristiana della secolarizzazione e il suo riconoscimento teologico.* Per dirimere nel modo più definitivo possibile le difficoltà sorte attorno alla nozione di secolarizzazione nel dibattito tra Löwith e Blumenberg, abbiamo preso in considerazione il cristianesimo delle origini e la sua teologia. La comparazione con gli scenari della religiosità mitica e della gnosi consente infatti di darne una rappresentazione più precisa, assolutamente necessaria quando poi si debba stabilire quale rapporto legghi il cristianesimo alla modernità. Da questa ricognizione è emerso come diversi elementi che la tesi della secolarizzazione intende quali “mondanizzazioni” moderne della teologia,

abbiano già in origine una connotazione spiccatamente mondana. A dispetto della rappresentazione per cui il cristianesimo sarebbe volto esclusivamente all'esito trascendente dell'apocalisse, il confronto con la gnosi ha fatto emergere un riconoscimento esplicito della storia mondana come scenario genuino della vicenda salvifica. Non occorre dunque secolarizzare l'attesa escatologica per fondare la coscienza storica, perché questa è già lo scenario in cui il cristianesimo colloca se stesso.

Di qui la *storicità* del resoconto che il cristianesimo dà di sé, a siderale distanza da qualsiasi prospettiva mitica: gli eventi della storia salvifica, dalla Creazione alla venuta di Cristo al Giudizio, sono eventi storici concreti, non riflessi di una vicenda oltremondana che si ripete di eone in eone. Ma se la storia mondana è l'effettivo teatro della storia della salvezza, il mondo non è una mera apparenza, né è il regno del male. L'Incarnazione di Dio realizza, al contrario, una giustificazione e una ricomprensione del mondo in cui tale storia si svolge. A restare problematica sotto qualsiasi angolazione ermeneutica, tuttavia, è la permanente *ambiguità* del cristianesimo nei confronti del mondo. Il mancato realizzarsi della parusia determina il sorgere di due correnti diametralmente opposte, ma entrambe impegnate a garantire la sua sopravvivenza anche a fronte di quel patente fallimento. Da una parte la giustificazione del perdurare del mondo attraverso la reinterpretazione in senso provvidenzialistico dell'escatologia, pensata come già realizzata e “presentificata” nella comunità dei fedeli, dall'altra la dilazione dell'evento escatologico ad un tempo a venire. Il tentativo della Chiesa di comporre queste opposte tendenze – entrambe giustificabili in base all'annuncio cristiano – risulta fatalmente contraddittorio, perché il mondo diventa allo stesso tempo creazione provvidenziale di Dio, inscritta nel suo progetto salvifico, e regno del peccato e del male, la cui sola distruzione può sancire il compimento della promessa. Tuttavia, a questa impresa impossibile la Chiesa non poteva sottrarsi: attestandosi al solo provvidenzialismo non ci sarebbero state giustificazioni al

perdurare del male nel mondo, mentre centrandosi esclusivamente sull'attesa escatologica la fede si sarebbe ritrovata inevitabilmente corrosa da un'eccessiva dilazione.

Queste difficoltà, che agiscono in maniera tanto drammatica il cristianesimo delle origini, si ripropongono in un certo senso al culmine della sua *crisi* in epoca moderna. Davanti al mondo moderno, le cui istituzioni sembrano essersi del tutto emancipate dalle ipoteche religiose, la teologia si chiede infatti se il cristianesimo viva *all'interno* di questa mondanità oppure la trascenda. Attorno a questo dilemma si sono mossi gli esponenti della teologia liberale e di quella dialettica, che, sebbene per vie molto diverse, hanno inteso la mondanità peculiare del mondo moderno come un prodotto del cristianesimo. Alle spalle, c'è una particolare prospettiva sulla secolarizzazione, che non è pensata come un'“aggressione” espropriatrice da parte della modernità nei confronti della religione, ma come uno svolgimento di premesse tutte interne al cristianesimo. Troeltsch tematizza così il “contributo” dato dal cristianesimo protestante al consolidarsi del mondo moderno che pure ne è indipendente e Metz arriva a valorizzare questa indipendenza e differenza come il vero segno dell'“accettazionalità” divina che accoglie il mondo senza identificarlo a sé.

Venendo da dei teologi, questo riconoscimento della secolarizzazione ha pur sempre lo scopo di salvaguardare la fede cristiana in un mondo che sembra essere definitivamente passato oltre il cristianesimo: perciò troviamo in Bultmann il tentativo di rifondare un'apologia del *kerygma* a partire da istanze demitizzatrici che, sebbene intendano rifarsi a Heidegger, appaiono piuttosto discendere dal razionalismo illuminista, o in Metz la riconduzione della non-cristianità del mondo al senso profondo dell'incarnazione di Dio. A livello ermeneutico, tuttavia, queste letture si rivelano più raffinate della tesi della secolarizzazione, perché mostrano come il mondo moderno possa allo stesso tempo essere un prodotto o un esito del cristianesimo senza perciò essere interamente riducibile ad esso. Il cristianesimo porrebbe le basi per una realtà mondana indipendente dalle stesse istanze

religiose, e questa realtà avrebbe nella sua stessa indipendenza il segno del suo legame col cristianesimo. Certo, resta da vedere se il cristianesimo possa sopravvivere rinunciando a porre sul mondo il suo sigillo, ammettendone l'indipendenza fino alla negazione di sé. Non è comunque l'apologetica cristiana che qui ci interessa maggiormente.

Il dato rilevante è che queste voci teologiche hanno colto meglio di molte ermeneutiche “laiche” l'ambivalenza tra dipendenza e indipendenza che innerva il rapporto tra rivelazione cristiana e età moderna. La tesi della secolarizzazione, riducendo la modernità a un cascame del cristianesimo, non le riconosce una vera differenza (e perciò autonomia) rispetto ad esso: ogni sua specificità è vista come il mascheramento di una sottesa essenza cristiana. Queste letture teologiche hanno invece la raffinatezza di vedere il contributo cristiano alla modernità non già in un trasferimento di contenuti, ma nell'emancipazione di un orizzonte mondano in cui l'età moderna afferma la sua differenza e originalità dal cristianesimo. Vengono così superate sia le rigidità della tesi della secolarizzazione che l'ingenuità illuministica che oppone unilateralmente l'autonomia della modernità al passato cristiano. Ciò che unisce cristianesimo e modernità, se così si può dire, è precisamente ciò che li rende diversi e irriducibili.

Per i teologi, tuttavia, questa indipendenza del mondo viene in ultima istanza ricompresa in un orizzonte di senso cristiano: o come ciò che deve equilibrarsi con una forma di dipendenza da Dio (Bultmann) o come differenza radicale in cui lo spirito del cristianesimo vive nella sua espressione più autentica (Metz). Al di fuori delle istanze della fede religiosa, tuttavia, questa autonomizzazione del mondo, benché suscitata dal cristianesimo, sfugge inesorabilmente e definitivamente alle sue ipoteche.

In questo articolato rapporto, per cui il cristianesimo produce da sé l'autonomizzarsi del mondo e questo rifonda a sua volta la sua autonomia in maniera indipendente, è a nostro avviso una delle chiavi di lettura privilegiate per dirimere la questione della

secolarizzazione. In questo capitolo considereremo la teoria della razionalizzazione di Max Weber, che si impernia esattamente su questo fenomeno di emancipazione del mondo e sui suoi presupposti religiosi; e che fornirà la base per raccogliere i fili tematici incontrati finora in una sintesi conclusiva.

## 1. Weber: la teoria della razionalizzazione

a) *Lo statuto della razionalità in Weber.* Weber legge nello sviluppo delle società europee una fondamentale tendenza alla razionalizzazione, rintracciabile al livello delle istituzioni, dell'economia e della cultura. Il mondo soggiace sempre più a un “disincantamento” (*Entzauberung*) per cui, svincolato da ogni prospettiva magica e religiosa, consente l'affermazione di un agire umano improntato alla massima *efficacia* possibile. Questo tendenza alla “razionalizzazione intellettualistica”, alla quale “siamo soggetti da secoli”, ma che nell'età contemporanea è tipicamente “indotta dalla scienza e dalla tecnica orientata scientificamente”<sup>496</sup>, non comporta tanto “una progressiva conoscenza generale delle condizioni di vita nelle quali siamo inseriti”, quanto piuttosto “la consapevolezza o la fiducia che l'uomo, basta che lo voglia, può sempre rendersi conto, in linea di principio, di non avere davanti alcuna forza misteriosa o imprevedibile, e di poter invece *dominare* – in linea di massima – tutte le cose attraverso il *calcolo* [*berechnen*]<sup>497</sup>.

La razionalità strumentale, che si fonda sul calcolo e ha i propri criteri nell'efficacia e nel perseguimento del rapporto più vantaggioso possibile tra mezzi disponibili e fini perseguiti, informa sempre più le diverse sfere della vita. Questo *processo di razionalizzazione* (*Rationalisierungsprozess*) regola, sottoponendoli a norme di applicazione e di validità, fenomeni culturali in sé sostanzialmente o formalmente non razionali. In questo modo tali fenomeni divengono prevedibili e, nell'accezione

---

496 M. Weber, 1917, tr. it. pp. 54-55

497 *Ivi*, tr. it. p. 55

convenzionale del termine, razionali: la razionalizzazione si realizza dunque come *proceduralizzazione*, e in generale come “adattamento di un comportamento abitudinario o affettivo a un agire basato sugli interessi”<sup>498</sup>.

Il processo di razionalizzazione non individua quindi un “destino” dell'Occidente, che pure ne ha avuto investito ogni campo della propria cultura: esso resta un modello interpretativo dei fenomeni storici, che non intende porsi come una larvata filosofia della storia. È per questo che Weber evita di intendere la “ragione” in modo sostanzialistico e la tratta, prudentemente, come un concetto solo predicativo: la ragione non è un'essenza che si “incarni” più o meno compiutamente o che debba compiersi secondo uno sviluppo necessario, bensì è il modo in cui, contestualmente, si può gestire la prassi e orientare il proprio rapporto col mondo. Come scrive P. Rossi, “per Weber la razionalità non è un attributo ontologico o una dimensione costitutiva né dell'agire umano né del processo storico. L'agire umano, al più, può essere valutato come razionale rispetto allo scopo o al valore secondo che consideri i mezzi necessari o la dignità dello scopo”<sup>499</sup>.

Le categorie attraverso cui Weber conduce la propria analisi, compresa quella di “razionalità”, sono *tipi ideali* interamente derivati da un approccio selettivo empirico e comparativo, mai delle pure e astratte “determinazioni concettuali” (*Begriffbestimmungen*). Non si tratta di “costruzioni di significato universalmente valide” cui sussumere i fenomeni empirici: il tipo ideale “non può essere la conclusione di un processo conoscitivo, ma tutt'al più costituirne una o più tappe inevitabili”<sup>500</sup>. In virtù di questa scelta metodologica Weber può garantirsi il carattere strettamente empirico delle proprie ricerche, in modo tale da poter considerare processi storici di estrema ampiezza senza postulare leggi metastoriche che li determinino né riconducendoli a sintesi universali e onnicomprensive. Egli si impegna quindi in una lettura di ampio respiro della

---

498 M. Weber, 1918, tr. it. p. 28

499 P. Rossi, 1982, p. 16

500 A. Dal Lago, 1983, p. 87

razionalizzazione, ma con l'accortezza di non inferirne alcuna legge generale, e soprattutto alcuna teleologia più o meno nascosta: “coerentemente [...] con i presupposti convenzionalistici del suo metodo, Weber usa la nozione di razionalità e i suoi derivati per descrivere e spiegare determinati processi di regolamentazione sociale, al di fuori di un quadro di riferimento storicistico o finalistico. Si tratta qui di un apparato concettuale impiegato per un'analisi sistematica dei fenomeni culturali”<sup>501</sup>. Non viene dunque postulata alcuna necessità, infra- o sovrastorica, che determini il processo di razionalizzazione: nella prospettiva weberiana il razionalismo occidentale può essere “*fatale*, date le sue premesse storico-religiose, ma non *definitivo*”<sup>502</sup>.

Non preconizzando esiti definitivi in alcuna direzione, l'analisi weberiana del *Rationalisierungsprozess* vuole dunque evitare di porsi come una filosofia della storia universale; e in questo modo si oppone tanto alla fiducia positivista nel progresso quanto alle apocalittiche profezie di decadenza di chi, come Spengler, vedeva segnato il destino dell'Occidente allontanatosi dalla sua supposta “origine”. Entrambe queste prospettive infatti, pur nell'opposta valutazione dell'età moderna, intendono coglierne il senso in maniera pienamente esaustiva e definitiva. Weber si mostra invece erede di quella linea di pensiero, rimontante a Dilthey e Nietzsche, che tematizzando la categoria della *vita* aveva affermato l'impossibilità di fissare la totalità entro modelli razionali definitivi e onnicomprensivi. Il termine “vita” designa qui “tutto ciò che non è conoscibile in modo razionale”, perché agito da motivazioni d'altro genere (valori, scopi, impulsi, interessi, idiosincrasie), “ma che tuttavia determina la necessità e lo sviluppo della conoscenza”<sup>503</sup>. In Nietzsche questa concezione era alla base della critica alla razionalità tradizionale, anzitutto rispetto ai temi della teoria della verità, della morale e della razionalità storica, questioni che Weber avrà tutte ben presenti. Dilthey sottolineava invece come alla

---

501 *Ivi*, p. 114

502 *Ivi*, p. 123n

503 *Ivi*, p. 37

dimensione dell'esperienza (*Erlebnis*) umana fosse pertinente un tipo di oggettività incommensurabile a quello assunto dalle scienze della natura: mentre queste accantonano i vissuti in favore di oggetti astratti di cui occorre illuminare e spiegare (*erklären*) i meccanismi causali, la conoscenza del mondo umano deve orientarsi alla comprensione (*verstehen*) dell'esperienza soggettiva, che sviluppandosi nel tempo è la vera base della storicità.

Per le filosofie vitalistiche il fluire della vita determina l'infinità dei processi della realtà, che non si possono raccogliere attorno a un senso oggettivamente determinabile perché “la ragione ha cessato di essere un attributo ontologico della realtà per ridursi a una modalità conoscitiva e pratica del soggetto”<sup>504</sup>. Seguendo questa linea, Weber non pretende dunque di realizzare, attraverso il modello del processo di razionalizzazione, una sintesi storica definitiva, perché anche ammettendo “la possibilità di raccogliere i fenomeni storici attorno a un senso unitario”, non si potrebbe sfuggire all’“assoluta arbitrarietà di quel senso”<sup>505</sup>. Nessuna conoscenza può afferrare una volta per tutte il fluire della vita, perché “conoscere significa [...] gettare reti di uniformità e regolarità sul mare dei mondi fenomenici – ma sempre con la consapevolezza che tale attività è interminabile, e soprattutto esposta alla possibilità di cambiamenti incontrollabili di prospettiva, di mutamenti di rotta che possono alterare gli stessi oggetti di ricerca”<sup>506</sup>. Sulla base di questa consapevolezza, Weber può concepire il *Rationalisierungsprozess* come un valido modello interpretativo, che tuttavia non adombra alcuna “legge generale” della dinamica storica.

---

504 L. Cortella, 1994, p. 100

505 *Ibid.*

506 A. Dal Lago, pp. 37-38

b) *Il Rationalisierungsprozess come prodotto della critica alla filosofia della storia.*

La distanza tra la tematizzazione weberiana del processo di razionalizzazione e la filosofia della storia è segnalata con particolare rilievo nelle pagine che J. Habermas dedica alla *Teoria della razionalizzazione di Max Weber* in *Teoria dell'agire comunicativo*. Egli premette infatti che Weber è, tra i classici della sociologia, l'unico ad aver “rotto con le premesse del pensiero legato alla filosofia della storia nonché con gli assunti di fondo dell'evoluzionismo”, ma che nondimeno “ha voluto concepire la modernizzazione della società veteroeuropea come esito di un processo di modernizzazione storico-universale”<sup>507</sup>. La teoria weberiana della razionalità si trova comunque al riparo dalle “ipoteche della filosofia della storia e dell'evoluzionismo del XIX secolo con essa compromesso”<sup>508</sup>, perché il contesto scientifico in cui viene elaborata ha saputo ormai riscattarle.

Habermas ricorda che già la filosofia morale scozzese e il protosocialismo avevano impostate le questioni delle dinamiche evolutive della società moderna in relazione alla razionalizzazione sociale; ma è con Condorcet che i motivi decisivi della filosofia della storia trovano una sistemazione organica e dei riferimenti forti. Questi ritrova nella fisica newtoniana il modello fondamentale della razionalità, e nel suo “procedere sicuro” il paradigma della conoscenza in generale, al cui cospetto ogni altra filosofia è mera opinione. La storia dell'umanità è allora intesa come un processo di razionalizzazione in cui il modello della conoscenza scientifica, del “sapere teorico garantito sul piano del metodo”<sup>509</sup>, informa sempre più ogni branca della conoscenza e della prassi. Il rifarsi al modello del progresso scientifico porta però Condorcet a rivedere il concetto di perfezione: non più la realizzazione del *telos* insito nella natura della cosa ma un processo

---

507 J. Habermas, 1981a, tr. it. p. 229

508 *Ivi*, tr. it. p. 231

509 *Ivi*, tr. it. p. 232

continuo di perfezionamento, che se può assumere dei fini non può tuttavia accettare di farsene limitare. “Lo spirito umano non deve i propri progressi all'avvicinamento a un *telos*, bensì all'attività priva di impedimenti della propria intelligenza”<sup>510</sup>. La razionalizzazione significa per Condorcet che “tutti i problemi, ai quali fino a quel momento diedero risposta le dottrine religiose e filosofiche, sono o trasponibili in problemi da affrontare scientificamente e in questo senso risolvibili razionalmente, oppure sono individuabili come pseudo-problemi e oggettivamente eliminabili”<sup>511</sup>. Ogni problema legato alle esperienze della contingenza e alle questioni di senso può essere, attraverso il razionalismo scientifico, radicalmente appianato: in questo senso la razionalità è investita della capacità e della responsabilità di risolvere ogni tipo di questione, e se ne esclude qualsiasi relativizzazione.

Con il positivismo ottocentesco non è invece più “il progresso teorico delle scienze, bensì l'evoluzione naturale della specie” a rappresentare “il paradigma interpretativo di trasformazioni cumulative”<sup>512</sup>. Rifacendosi al darwinismo, le teorie evolutive interpretano i progressi della civiltà come evoluzioni di sistemi organici. Al successo di questo nuovo paradigma contribuisce, secondo Habermas, il fatto che con la crescita capitalista l'economia fosse “emersa quale sottosistema funzionalmente autonomo” e fosse stata “riprodotta nell'economia politica coeva con l'ausilio di modelli di circolazione. In tal modo vennero in luce sia punti di vista olistici, per i quali i fenomeni della divisione sociale del lavoro non dovevano più essere ricondotti ad aggregati di individui, sia punti di vista funzionalistici per i quali le società, analogamente agli organismi, potevano essere considerate come sistemi autoconservantisi”<sup>513</sup>. Questo aspetto avrebbe “facilitato l'assimilazione della storia della società a quel modello evolutivo che era stato stabilito da

---

510 *Ivi*, tr. it. p. 233

511 *Ivi*, tr. it. p. 236

512 *Ivi*, tr. it. p. 239

513 *Ivi*, tr. it. p. 240

Darwin per la storia della natura”<sup>514</sup>. Spencer legge così i progressi della civiltà come isomorfismi e prosecuzioni dell'evoluzione naturale, regolati da leggi altrettanto naturali. Le teorie evolutive positiviste mantengono in questo modo il razionalismo e l'universalismo delle filosofie illuministiche della storia, ma in una prospettiva maggiormente orientata alle questioni sociali e meno concentrata sulle idealistiche “uniformità storiche”<sup>515</sup>.

Lo scenario su cui si affaccia Weber è quello della critica storicista e neokantiana a queste posizioni positiviste. Obiettivo principale della critica storicista è il *determinismo evolutivo* che interpreta la cultura in senso naturalistico e ne ricerca le leggi di sviluppo. A questo modello viene opposta la concezione della cultura come “un ambito oggettuale costituito da nessi di senso, che presenta regolarità strutturali ma non nomologiche, tanto meno evolutive”<sup>516</sup>. Lo storicismo comincia inoltre a mettere in discussione l'universalismo cui sia la filosofia della storia settecentesca sia il positivismo dell'Ottocento erano improntati. Il riconoscimento della relatività delle tradizioni e dei modi di pensare poneva il problema se “persino gli standard di razionalità presupposti dalle scienze empiriche non fossero anch'essi componenti di una cultura regionalmente e temporalmente limitata [...] e venissero quindi a perdere la loro ingenua pretesa di validità universale”<sup>517</sup>. Il neokantismo, recuperando la riflessione sulla differenza tra essere e dover essere, distingue così tra giudizi di fatto e giudizi di valore, fornendo a Weber la base per criticare “i concetti di progresso e di evoluzione” quando “svolgono un ruolo implicitamente normativo nelle scienze empiriche”<sup>518</sup>.

Weber elabora dunque il modello del *Rationalisierungsprozess* a partire dall'eredità delle critiche storiciste e neokantiane alle filosofie della storia di impianto positivistico e

---

514 *Ibid.*

515 *Ivi*, tr. it. p. 241

516 *Ibid.*

517 *Ibid.*

518 *Ibid.*

naturalistico. Curiosamente, è proprio il distacco delle scienze della cultura dai modelli biologici a “porre nuovamente nell'ottica della razionalizzazione”, che era “del tutto estranea allo storicismo, il problema della nascita e dello sviluppo delle società moderne”<sup>519</sup>. Weber recupera la razionalità come orizzonte in cui inquadrare questi problemi, ma su basi del tutto inedite, che lo pongono al di là sia della filosofia della storia che dello stesso storicismo.

Rispetto a quest'ultimo, che intende ricondurre le trasformazioni della società a nessi di senso e idee, egli sembra riproporre dei meccanismi evolutivi dei sistemi sociali; ma non per questo riduce i processi storici a emanazioni o a svolgimento di una struttura razionale sostanziale. Come abbiamo visto, Weber intende la razionalità essenzialmente come proprietà dell'agire degli individui, per cui la razionalizzazione sociale emerge non in virtù di una legge naturale, ma dell'istituzionalizzarsi di questo agire razionalmente orientato. La progressività dei processi di razionalizzazione, in questo scenario, non adombra i modelli naturalistici del positivismo, ma pertiene alla dinamica propria delle strutture razionali determinate a formalizzarsi sempre più per guadagnare in efficacia e autonomia.

Non meno eccentrica è la posizione di Weber nei confronti del neokantismo, sempre relativamente alla teoria della razionalità e della razionalizzazione. Habermas nota come, a fronte della denuncia della confusione tra enunciati valutativi e descrittivi di cui è senz'altro debitore al neokantismo, Weber mostri “una sfiducia assolutamente non-kantiana”, stavolta “apertamente storicistica, nei confronti dell'efficacia argomentativa della ragione pratica”<sup>520</sup>. Tale sfiducia viene dalla tendenza che Weber scorge, non senza preoccupazione, delle strutture razionali a rendersi autonome dagli orientamenti valoriali, per cui la ragione pratica non può fronteggiare il processo di razionalizzazione senza

---

519 *Ivi*, tr. it. p. 241

520 *Ivi*, tr. it. p. 242

venirne subissata. L'esito del processo di razionalizzazione è infatti rappresentato da Weber con la celebre immagine della “gabbia d'acciaio”, in cui la razionalità si risolve nell'assoluta impersonalità delle procedure: e davanti a questo approdo la ragione pratica, al pari di qualsiasi orientamento valoriale, è defraudata di qualsiasi capacità di imporsi e di qualsiasi efficacia.

c) *La specificità e la pretesa universalistica del razionalismo occidentale.* Le filosofie della storia e le teorie evoluzionistiche, come abbiamo visto, sostenevano posizioni universalistiche in cui non si affacciava in alcun modo il sospetto che la loro concezione della razionalità fosse culturalmente determinata; Weber prende invece le mosse dalla consapevolezza storicistica della relatività del pensiero scientifico stesso. La posizione sottesa alla messa a tema del processo di razionalizzazione è, secondo Habermas, quella di un “cauto universalismo”, perché Weber cerca di tenere insieme la genesi e la vicenda storica del razionalismo, le quali sono temporalmente e regionalmente determinate, con gli esiti di validità generale che ne derivano: “il razionalismo del dominio del mondo è il *nostro* punto di vista con il quale noi, alla stregua di un riflettore, illuminiamo uno squarcio della storia mondiale e possiede per *noi* una pretesa di giustizia, in quanto ci sta a cuore la continuità. Esso rientra nella *nostra* posizione ermeneutica di partenza che non soltanto è sorta in modo contingente, ma rimane anche specifica. Nel contempo però la moderna civiltà occidentale è tale per cui *tutti* gli uomini civili possono interessarsi ad essa [...]. Questo non soltanto la rende un fenomeno particolare, ma le conferisce anche una posizione particolare. Stando così le cose, essa costituisce un problema storico-universale e riveste un significato e una validità universali”<sup>521</sup>.

Weber ha presenti allo stesso tempo la *determinatezza* del razionalismo e la sua

---

521 W. Schluchter, 1979, tr. it. p. 46

costante *pretesa universalistica*, ed è la compresenza di questi due aspetti a rendere il modello del *Rationalisierungsprozess* irriducibile alle filosofie della storia. Esso infatti non assume *a priori* la ragione come ciò che determina il divenire della storia e che ne esprime il senso, ma come un atteggiamento pratico che istituzionalizzandosi produce particolari effetti di realtà. Fin qui, la determinatezza del razionalismo; la *pretesa universalistica* risiede invece nel fatto che questi effetti di realtà si pongono effettivamente come universalmente validi. La loro determinazione formale, infatti, li rende indipendenti da un contesto tradizionale determinato, e il loro scaturire da procedure di validità impersonale li rende indipendenti dai determinati attori sociali che li dispiegano. Il razionalismo ha una base affatto relativa, anzi irrazionale, perché è promosso da esigenze indipendenti dalla ragione; ma i suoi effetti possono affermare la loro validità indipendentemente da questi presupposti pre-razionali. Possiamo ad esempio ammettere che la matematica, struttura razionale per eccellenza, abbia una genesi determinata e non rappresenti quindi *ab origine* un universale; ma le verità matematiche, per quanto possiamo relativizzare il loro orizzonte di riferimento e le loro pretese, ci si impongono indipendentemente da *chi* le ha dedotte, e ci impongono di riconoscere le procedure che sottendono come valide in maniera oggettiva e universale.

È questo tipo universalismo che Weber considera nel processo di razionalizzazione: non quello della filosofia della storia, che pensa se stessa come universalmente valida, ma quello delle strutture razionali i cui prodotti tendono a porsi come *indipendenti* dalle motivazioni non razionali che li avevano promossi, e in questo senso si pongono come “universali”. Mentre un contenuto tradizionale vede cadere la propria validità all'infuori del proprio specifico contesto culturale, i contenuti determinati formalisticamente dal razionalismo occidentale affermano la loro validità proprio nel prescindere fin da subito dalla sua origine storicamente determinata. Certamente anche gli elementi di una cultura

tradizionale si pongono come oggettivi: si pensi solo alle forme di magia o di tabuismo, che non sono certo intesi dai membri delle società arcaiche come costrutti artificiali. Tuttavia, nel momento in cui gli agenti sociali non riconoscono più l'orizzonte simbolico in cui si radicano, questi elementi decadono. Quel che invece viene prodotto dalle strutture del razionalismo occidentale afferma fin da subito la propria validità *indipendentemente* dal consenso che i soggetti gli tributeranno, e questa impersonalità gli consente di avanzare la propria pretesa di universalismo. Weber tiene dunque tenuta ferma la ragione come un fenomeno storicamente e culturalmente determinato, ma riconosce come i suoi esiti abbiano un impatto universalistico che non può essere trascurato, e che infatti definisce come il “problema storico universale”<sup>522</sup>.

La questione, inoltre, è perché al di fuori dell'Europa lo sviluppo scientifico, quello artistico, quello statale e quello economico non abbiano imboccato quelle vie della razionalizzazione che sono proprie dell'Occidente: “quale concatenamento di circostanze ha fatto sì che proprio sul terreno dell'Occidente, e soltanto qui, si siano manifestati fenomeni culturali che pure – almeno secondo quanto amiamo immaginarci – stavano in una linea di sviluppo e validità *universale*?”<sup>523</sup>. Weber ritiene che i fenomeni di razionalizzazione non siano una specifica europea, e che anzi siano ravvisabili in ogni società e, per quanto riguarda le religioni, in tutte le religioni di redenzione; e tuttavia sottolinea come solo in Europa siano giunti a strutturare razionalisticamente la totalità delle sfere della cultura e della società. “Sapere e osservazione di straordinaria sublimazione” sono esistiti anche altrove, ma senza il medesimo *fondamento matematico*; alla geometria indiana, pur progredita e raffinata, difettava la *prova razionale*; e alle sue scienze naturali, nonostante l'acuto senso di osservazione, mancava il “mezzo di verifica rigorosa dell'esperienza”<sup>524</sup> dell'*esperimento razionale*. Questi tre elementi, che segnano la

---

522 M. Weber, 1920, tr. it. p. 3

523 *Ibid.*

524 *Id.*, 1917, tr. it. p. 57

specificità della scienza europea, non riguardano tuttavia la maggiore *validità* delle conoscenze quanto la più salda *fondazione metodologica* dei procedimenti che le producono. La conduzione razionalmente orientata dell'osservazione e dell'esperimento e il resconto matematico e razionale dei risultati scientifici garantiscono infatti la *validità impersonale* di metodi e risultati, per cui ne riconosciamo necessariamente la correttezza. La base di questa forza è il *concetto*, di cui Socrate per primo “ha scoperto tutta la portata”, scorgendovi “un mezzo con il quale stringere chiunque nella morsa della logica, in modo tale che egli non potesse uscirne senza dover ammettere o di non sapere nulla oppure che questa e non altra è a verità, l'eterna verità”<sup>525</sup>.

Nei volumi di *Economia e società* Weber espone invece i differenti scenari in cui si esprime il razionalismo occidentale: dallo stato burocratico all'economia capitalistica, dal diritto formalmente sistematizzato alle scienze organizzate a livello universitario. Anche le arti rivelano gli apporti del razionalismo occidentale: la prospettiva lineare e aerea nelle arti figurative, i principi costruttivi dell'architettura monumentale e le regole della musica tonale sono tutte riconducibili a meccanismi di razionalizzazione. Altrettanto che le tecniche dell'arte, poi, lo sono le modalità di fruizione, con musei, teatri e istituzioni che ripropongono nella cultura la specializzazione delle scienze. Il razionalismo occidentale, costituendo questi ambiti di legalità autonoma, li svincola dal riferimento a un orizzonte di senso generale, conducendoli al tempo stesso a dispiegare al massimo grado la loro efficacia potenziale. Questa diagnosi non intende adombrare un giudizio di valore: piuttosto, intende mostrare come l'autonomizzarsi e lo specializzarsi di ogni sfera la porti a strutturarsi secondo le modalità formali del razionalismo, e cioè: l'*impersonalità* dei meccanismi, costantemente efficaci indipendentemente da chi li attiva; l'*autoevidenza* e l'*autofondatezza* dei criteri sottesi all'agire idoneo allo scopo; la *riduzione quantitativa* degli elementi che consente l'applicabilità delle procedure anche al variare dei parametri

---

525 *Ibid.*

qualitativi.

*L'economia capitalistica* esemplifica questi aspetti con la massima evidenza. Il valore di scambio delle merci si determina indipendentemente dalla personalità dei loro possessori, basandosi esclusivamente sulla commisurazione rispetto a un equivalente generale: è la situazione descritta da Marx nel *Capitale*<sup>526</sup> per cui sul mercato le merci si fronteggiano autonomamente e hanno nei rispettivi proprietari nient'altro che dei loro rappresentanti. Lo scambio, sulla base dei criteri impersonali di commisurazione del valore, potrebbe realizzarsi anche senza di loro, e ciò avviene appunto perché il valore si determina sulla base di criteri razionali, indipendenti da valutazioni soggettive, ed è perciò impersonale e autoevidente. La riduzione quantitativa si coglie invece nel fatto che la totale scambiabilità di tutte le merci si basa sulla riduzione delle qualità specifiche di ciascuna di esse a parametri quantitativi.

d) *La teoria della razionalizzazione tra condizioni materiali e cultura*. La lettura weberiana dello sviluppo delle società europee rimanda quindi “*per un verso* [...] a una *ricostruzione generale unitaria* della vicenda culturale dell'Occidente”, mentre “*per l'altro* [...] questo stesso programma 'ricostruttivo' si costituisce in netta rottura con la filosofia della storia del XIX secolo, sia nella sua versione 'idealistica' (Hegel) sia in quella 'materialistica' (Marx)”<sup>527</sup>. Weber tiene ferme come direttrici principali la filiazione dello “spirito del capitalismo” dal protestantesimo e la crescente razionalizzazione del dominio sul mondo (*Rationalisierung der Weltbeherrschung*). La distanza da Hegel è quindi segnata dal fatto che il processo di razionalizzazione non è inteso come autoestrinsecazione e ritorno a sé del Concetto attraverso le figurazioni finite della

---

526 K. Marx, 1867-1883, tr. it. 1964

527 G. Marramao, 1994, p. 59

storicità, ma come incremento della razionalità che informa l'agire pratico e le immagini del mondo. Weber prende infatti le mosse, come abbiamo visto, da una coscienza filosofica che non vede più nella ragione una proprietà ontologica della realtà (come era stato da Platone a Hegel) ma esclusivamente un complesso di regole, per cui la razionalità è essenzialmente una proprietà dell'agire dell'individuo. Non c'è dunque una necessità sovrastorica del processo né un suo *telos*, quale in Hegel era la conciliazione del finito e dell'infinito nella loro differenza. Il *Rationalisierungsprozess*, che avanza secondo modalità del tutto infrastoriche, tende anzi all'erosione dell'orizzonte dei fini, perché Weber pensa la razionalità anzitutto come razionalità formale, che non si lascia limitare da alcun orizzonte teleologico.

Quanto a Marx, che pure a differenza di Hegel accorda maggior peso ai fenomeni storici che alle loro ricomprensioni concettuali, Weber ne respinge soprattutto il modello duale di infrastruttura e sovrastruttura. L'*infrastruttura* della società è data essenzialmente dai rapporti di produzione che vigono nella sua economia, mentre la *sovrastruttura* esprime la dimensione culturale che è in larga misura determinata da quei rapporti e che perciò li riflette, li giustifica oppure li occulta (nel qual caso essa diventa espressione della “falsa coscienza” della società, e dunque *ideologia* nel senso deteriore del termine). Nelle versioni più rigide di questa rappresentazione la dimensione culturale appare interamente come una mera *funzione* dei rapporti di produzione, i quali si determinerebbero *a priori* rispetto ad essa: la cultura diventa allora nient'altro che l'espressione giustificatoria o ornamentale dell'infrastruttura economica. Anche l'emancipazione sociale, perciò, riguarderà esclusivamente l'infrastruttura, perché si affermerà “direttamente nello sviluppo delle forze produttive, cui semplicemente consegu[irà] la razionalizzazione dei rapporti sociali”<sup>528</sup>. Il passaggio dall'economia capitalistica all'organizzazione comunista della società è perciò, essenzialmente, l'esito di una razionalizzazione della produzione: in ciò

---

528 J. Habermas, 1981a, tr. it. p. 240

sta la sua base materiale e, insieme, la sua necessità storica, rispetto alla quale la sovrastruttura è fondamentalmente inessenziale.

Weber è molto lontano da questa posizione sotto gli aspetti del *rapporto tra condizioni materiali e cultura* e degli *esiti della razionalizzazione*. A risultargli inaccettabile è anzitutto l'idea che i rapporti di produzione, l'infrastruttura, preesistano alla dimensione culturale, che siano concepibili indipendentemente da essa e che la determinino interamente. Non si tratta per Weber di riaffermare un primato dei “valori dello spirito” di contro al materialismo scientifico marxista: anzi, “quando analizza la struttura economica moderna, e i processi che l'hanno generata – dall'espropriazione dei mezzi di produzione alla distruzione delle comunità domestiche – Weber è materialista almeno quanto il marxismo”. Se mai, il suo scopo è di tenere ferma una lettura pluricausale dei fenomeni sociali: se scindere lo “spirito” dalle condizioni materiali è ideologico, fare della cultura una mera funzione dei rapporti economici è eccessivamente riduttivo. Quel che Weber non può accettare è “il ruolo trascurabile che il marxismo attribuisce alla cultura e soprattutto alla religione”<sup>529</sup>. La sua prospettiva si inserisce infatti in “una tradizione di ricerca antropologica, filosofica e storica, che possiamo far risalire a Nietzsche ad alcuni esiti della filosofia novecentesca, a Marcel Mauss e ai critici della cultura come Huizinga [e] Simmel” in cui “l'agire sociale non è necessariamente assorbito da quello economico, né l'agire simbolico dal mercato”<sup>530</sup>. La nozione di *agire simbolico* è qui decisiva, perché “apre un piano di interpretazione del mondo sociale in cui gli individui e le collettività mettono in gioco *altro* che dei semplici interessi contrapposti”<sup>531</sup>. Le modalità secondo cui si orienta l'agire sociale non dipendono soltanto da bisogni oggettivi, interessi e conflitti riconducibili ai meri rapporti di produzione, ma anche da istanze, orientamenti valoriali e motivazioni irriducibili a una “infrastruttura” economica.

---

529 A. Dal Lago, 1983, p. 119

530 *Ivi*, p. 33

531 *Ibid.*

La struttura dell'economia, anzi, viene in buona parte determinata da una specifica simbolica culturale prima che da questioni strettamente legate ai bisogni e alla produzione. Perciò, nel parlare di “condizioni materiali” Weber intende non solo la disponibilità di mezzi cui può affidarsi un certo agire economico, ma anche le motivazioni culturali, simboliche e valoriali, non riconducibili alla razionalità formale, che promuovono, indirizzano o vincolano la razionalità formale dell'economia: “con condizioni materiali Weber intende sia le valutazioni di qualsiasi tipo (ma logicamente irrazionali) che interferiscono con il mero calcolo dei mezzi, sia i vincoli materiali che deviano gli scopi per così dire puri dell'agire economico”<sup>532</sup>. In questo senso viene sottolineata, contro il marxismo, l'irriducibilità della cultura a mera conseguenza dei rapporti di produzione vigenti nell'economia: non tanto per affermarne l'indipendenza, tuttavia, quanto per mostrare come l'una sia determinante per il definirsi delle altre.

Così, Weber mostra come l'etica protestante sia stata decisiva per il consolidamento dell'economia capitalistica, in virtù della sua elaborazione di una condotta metodica di vita, di uno spiccato individualismo e di una rigorosa circoscrizione dell'agire al mondo. L'elemento culturale dell'etica religiosa non è allora riducibile a una “sovrastuttura” che giustifica lo *status quo*, ma uno stimolo che orienta l'agire sociale verso una certa organizzazione dei rapporti economici, dell’“infrastruttura”. Non per questo Weber accantona le condizioni materiali in cui una certa etica economica viene a imporsi, ed è anzi molto attento a rendere giustizia tanto alle *idee* che agli *interessi*: ricondurre la genesi del capitalismo a idee religiose significa riconoscere le ricadute che queste hanno sugli interessi, vale a dire sugli impulsi pratici all'azione che se ne trovano investiti o determinati, non farne il puro e semplice prodotto della religione. Come scrive P. Rossi , “contro il tentativo di isolare un 'fattore' religioso e di vedere negli altri fenomeni sociali la manifestazione della sua influenza determinante, Weber rivolgeva la stessa critica diretta

---

532 *Ivi*, p. 102

[...] verso la concezione materialistica della storia”, perché ne ripete “il duplice errore di assumere un aspetto o un settore del processo storico come fondamento di tutti gli altri e di definire il rapporto in termini di determinazione univoca”<sup>533</sup>. Affermando che “nessuna etica economica si è mai determinata soltanto religiosamente”<sup>534</sup>, Weber si oppone così alle tesi di R. Stammler per cui ogni fenomeno culturale era determinato, in ultima istanza, soltanto da motivi religiosi: “un' ipotesi già inconsistente in sé [...], per di più non conciliabile con i 'fatti' accertati”<sup>535</sup>, e che “*reifica* dei meri presupposti epistemologici” rendendo cioè “reali delle istanze logico-cognitive”<sup>536</sup>.

I concetti di predestinazione e di vocazione, l'impegno intramondano che certifica il favore divino e l'ascesi che vi è connessa trascolorano nell'etica professionale degli agenti sociali del capitalismo, strutturandolo secondo la stessa razionalità che animava quegli impegni religiosi; ma non per questo si può pensare il capitalismo come un prodotto del protestantesimo: Weber, “coerentemente con la sua concezione metodologica della pluricausalità, non ha mai *sostenuto* che l'etica protestante (calvinista) fosse *la causa* dell'avvento del capitalismo”, poiché gli stessi sviluppi etico-teologici “a loro volta sono il risultato dell'interazione storica di fattori materiali e culturali [...]. Il calvinismo non costituisce una causa, ma è il fattore critico, *il germe di cristallizzazione* di una tendenza evolutiva”<sup>537</sup>. Esso ha consentito il consolidarsi della struttura razionalizzata dell'economia capitalistica. Ora, tale struttura era presente *in nuce* in anche in scenari diversi da quello europeo, che però difettavano di una simbolica culturale adatta a svilupparla nei termini di una razionalità formale rigorosa e onnicomprensiva. In India, ad esempio, la prospettiva religiosa della redenzione promuoveva un atteggiamento razionalistico, ma i vincoli tradizionali che lo imbrigliavano (i confini di casta che regolano la struttura della società)

---

533 P. , 1963, p. XVIII

534 M. Weber, 1920, tr. it. pp. 227-228

535 P. Rossi, 1963, p. XVIII

536 A. Dal Lago, 1983, p. 89

537 A. Dal Lago, 1983, pp. 151-152

impedivano di avviare un radicale processo di razionalizzazione. Il protestantesimo, invece, dichiarando le opere inessenziali al perseguimento della salvezza, sottrae l'agire mondano a questo orizzonte teleologico e alla tradizione religiosa e consente la sua piena razionalizzazione, la quale si realizza appunto nell'economia capitalistica.

Anche l'interpretazione delle direttrici e delle prospettive della razionalizzazione vedono Weber su posizioni abbastanza lontane da quelle marxiste. Egli mostra di intendere "l'economia capitalistica non come rapporto di produzione che imprigiona un potenziale di razionalizzazione, ma come sottoinsieme dell'agire razionale rispetto allo scopo, nel quale si dispiega socialmente il razionalismo occidentale"<sup>538</sup>. Il capitalismo non è da intendersi come una selvaggia corsa all'accumulo da parte dei pochi soggetti in possesso dei mezzi di produzione, ma al contrario come razionalizzazione dell'impulso al guadagno, la quale si orienta alla costanza della produzione e del profitto. "L'«impulso acquisitivo», l'«aspirazione al guadagno», al guadagno monetario, al guadagno monetario più grande possibile, non ha di per sé nulla a che fare con il capitalismo"; e infatti si tratta di un'aspirazione che è esistita ed esiste "in *all sorts and conditions of men*", in ogni epoca e paese. Il capitalismo non si identifica affatto con "la più sfrenata bramosia di acquisizione", ma al contrario "può addirittura essere identico con l'*imbrigliamento* o almeno con il temperamento razionale di questo impulso irrazionale. Invero il capitalismo si identifica con l'aspirazione al guadagno nell'impresa capitalistica razionale, continuativa, e a un guadagno sempre rinnovato, ossia alla «*redditività*»"<sup>539</sup>.

Come orizzonte di una costanza calcolabile del guadagno, la redditività è il segno della razionalizzazione dell'impulso all'accumulo, originariamente irrazionale: l'economia del capitalismo non si basa sui guadagni anche immensi ma irregolari dell'economia di rapina, bensì persegue la regolarità del profitto sulla lunga durata, secondo quel principio

---

538 J. Habermas, 1981a, tr. it. p. 232

539 M. Weber, 1920, tr. it. pp. 5-6

di proceduralizzazione che abbiamo già illustrato. Gli atti economici capitalistici si fondano “sull'aspettativa di un guadagno mediante lo sfruttamento di possibilità di scambio, ossia su possibilità di profitto (formalmente) pacifiche [...]. Dove il profitto capitalistico viene perseguito razionalmente, l'agire corrispondente è orientato secondo il calcolo in termini di capitale. Esso è cioè inquadrato in un impiego sistematico di prestazioni reali o personali come mezzi di acquisizione, in modo tale che il ricavo finale [...] deve alla chiusura dei conti *superare* (nell'intrapresa continuativa, quindi, superare ogni volta) il capitale, ossia il valore di stima, risultante in bilancio, dei mezzi di acquisizione oggettivi impiegati per l'acquisto mediante scambio”<sup>540</sup>.

In questo modo l'impulso all'accumulo perde almeno in parte il suo carattere soggettivo per istituzionalizzarsi in meccanismi regolari e matematizzati (leggi della domanda e dell'offerta) e per fondarsi su basi uniformi e solide (lavoro astratto e formalmente libero). Le leggi di mercato determinano impersonalmente il valore delle merci, consentendo la loro scambiabilità universale e sostenendo la loro circolazione indipendentemente dalle disposizioni soggettive di chi le possiede. Gli agenti sociali del capitalismo, come già notava Marx, si riducono a rappresentanti di merci che sul mercato si fronteggiano in maniera fondamentale e autonoma: il valore di scambio di queste ultime viene determinato automaticamente dall'intersezione cartesiana di domanda e offerta, e la riduzione quantitativa di ogni loro qualità le rende ciascuna scambiabile con ogni altra. I possessori delle merci si trovano così ad essere *funzionari*, più che soggetti, di questi meccanismi, astenendosi dal godere dei beni e dei valori d'uso per conservarli il più possibile come valori di scambio. Weber scorge in questa attitudine uno dei principali contributi dell'etica protestante all'economia capitalistica, perché si tratta di un’“*ascesi intramondana*”, profondamente impegnata nel mondo (in questo caso, nell'economia) ma preoccupata di dominarlo senza esservi compromessa (qui, senza godere dei beni

---

540 *Ivi*, tr. it. pp. 6-7

accumulati ma reinvestendoli nel processo del profitto).

Weber si mostra invece distante dal marxismo per quanto riguarda le *prospettive* della razionalizzazione. La lettura marxista riconosce la razionalità che orienta l'organizzazione capitalistica, ma sottolinea altresì il suo *deficit* di razionalità, che si esprime nel dominio di classe, e vincola l'emancipazione ad una *ulteriore* razionalizzazione, che superi le contraddizioni dei rapporti di produzione capitalistici. Il superamento dall'ingiustizia presente, con la restituzione ai lavoratori dei mezzi di produzione e del plusvalore alienato, è anzitutto una razionalizzazione del sistema produttivo: nel *Capitale* Marx sottolinea come l'organizzazione capitalistica della produzione imprigoni certe potenzialità della tecnologia industriale, rivendicando che la *più razionale* organizzazione comunista consentirebbe invece di sfruttarle appieno. La realizzazione della giustizia sociale e il compimento della razionalizzazione sono quindi tutt'uno. In questo senso il marxismo ritiene che l'esito del processo di razionalizzazione sia “umanistico”, perché superando l'imperativo capitalista del profitto e le sue implicazioni irrazionali consente di recuperare i bisogni umani e l'equità sociale come autentico fine della produzione.

Weber ritiene invece che la razionalità formale che struttura l'economia come le altre sfere di legalità autonoma formatesi nell'età moderna non sia destinata a svilupparsi in senso umanistico. Al contrario, il burocratizzarsi delle istituzioni e la crescente avalutatività delle procedure rendono sempre più labili gli orizzonti valoriali attraverso cui l'iniziativa umana si progetta e realizza: nella “gabbia d'acciaio” della razionalità formale onnipervasiva gli uomini si trovano esclusi dalla determinazione dei fini dell'agire; anzi, non si danno nemmeno più dei fini, perché l'orizzonte degli scopi è determinato automaticamente dall'insieme dei mezzi di volta in volta disponibili agli apparati razionalizzati. Il *Rationalisierungsprozess* tende dunque a *escludere* l'uomo, portando

all'estremo l'istanza di impersonalità propria della razionalità formale: già “l'idea costruttivo-selettiva del sistema capitalistico come connotato dal dominio di una particolare forma di razionalità dell'agire” comporta “una rottura con tutte le precedenti visioni *antropocentriche* (e antropomorfe) della società”. A partire dal modello capitalistico, non è più il rapporto tra individuo e società a costituire il legame sociale, ma quello tra razionalità e forme dell'agire. “L'individuo non è più [...] la cellula della società” e “la possibilità di raffigurarsi quest'ultima come una totalità o un organismo, avente negli individui le sue «parti viventi», è ormai definitivamente tramontata”<sup>541</sup>. Il capitalismo, generatosi attraverso “una lacerazione con le forme di produzione organiche precedenti [...], è appunto il risultato dell'intreccio tra separazione e formalizzazione”<sup>542</sup>. La sfiducia di Weber nei confronti del socialismo, stanti queste premesse, muove allora dal sospetto che, nella sua istituzionalizzazione, sarebbe portato fatalmente a sviluppare delle tendenze burocratico-totalitarie. Il socialismo non sarebbe infatti nella posizione di poter riaffermare e imporre i propri fini “umanistici”, perché di fatto assumerebbe e approfondirebbe la razionalità formale immanente al capitalismo, la quale prescinde da ogni antropocentrismo.

Una questione ampiamente dibattuta riguardo all'analisi weberiana del processo di razionalizzazione, a questo riguardo, è la preminenza che pare accordare alla razionalità formale, pura commisurazione di mezzi e scopi secondo il criterio dell'efficacia, rispetto alle forme di razionalità che vincolano l'agire efficace a scopi determinati e in generale a prospettive “umanistiche”: vedremo nelle prossime pagine se la scelta di Weber sia esclusivamente euristica, funzionale alla descrizione del processo storico, o se non colga invece un effettivo naufragio delle istanze umanistiche (valoriali, simboliche e così via) a fronte del consolidarsi della “gabbia d'acciaio”.

---

541 G. Marramao, 1983, p. 148

542 *Ivi*, p. 149

L'interpretazione del capitalismo come espressione della razionalità formale, ad ogni modo, gli consente di opporsi efficacemente alle tesi di W. Sombart, che vedeva la scaturigine dell'economia capitalistica nell'etica economica "nazionale" del popolo ebraico e nel ruolo che questo aveva sostenuto nell'economia europea dal Medioevo in poi. Contro questa lettura, Weber sostiene che l'ebraismo abbia sì sviluppato una razionalità economica analoga a quella espressa dal cristianesimo protestante, ma abbia anche improntato la propria etica economica a una fortissima solidarietà interna, sicché quella razionalità viene fatta valere esclusivamente nei confronti degli agenti esterni alla comunità. Questa "doppia morale (una solidaristica all'interno e una strumentale all'esterno delle comunità)" vale da "mezzo di salvaguardia", e perciò "solo in questo senso specifico il giudaismo si rivela compatibile con la gestione razionalistica dei rapporti economici esterni alla comunità". Non è la partecipazione degli ebrei all'economia europea negli ultimi secoli a preparare "l'avvento dello spirito oggettivo del capitalismo, ma il *razionalismo radicale e innovatore* che la religione ebraica ha consegnato al cristianesimo e al mondo moderno"<sup>543</sup>. È infatti attraverso l'etica cristiano-protestante della prima modernità che la razionalità formale arriva a innervare *tutte* le relazioni economiche, senza esclusione, e l'economia capitalistica può dirsi definitivamente instaurata.

---

543 A. Dal Lago, 1983, p. 146

## 2. Il ruolo del cristianesimo nel processo di razionalizzazione

Nei precedenti paragrafi abbiamo visto in che modo il processo di razionalizzazione tematizzato da Weber si discosti dalle filosofie della storia e dallo stesso storicismo: dalle une si distingue relativizzando la nozione di razionalità e destituendola dal ruolo di attributo ontologico della realtà per farne esclusivamente una proprietà dell'agire; dall'altro sottolineando l'irriducibile pluralità delle prospettive e recuperando la razionalità come l'ottica attraverso cui leggere lo sviluppo delle società moderne. In virtù della reattivazione della razionalità, però, la razionalizzazione progressiva che le attraversa non è intesa come un percorso necessario e sovrastoricamente determinato, come poteva essere nella filosofia della storia hegeliana, ma una tendenza empiricamente verificabile che, per quanto "fatale", non oblitera necessariamente il futuro per i propri sviluppi. Abbiamo poi visto come, a fronte di questo abbandono delle pretese metafisiche della filosofia della storia, il modello weberiano entri tuttavia in contrasto con la concezione materialistica della storia propria del marxismo. L'attenzione alla determinatezza dei fenomeni storici e la loro leggibilità in termini materialistici non deve infatti portare con sé, secondo Weber, la riduzione della cultura a una funzione e a una sovrastruttura della dimensione materiale, che nell'analisi storica è costituita dall'economia.

Nel *Rationalisierungsprozess*, infatti, i fattori culturali, e quelli religiosi in maniera particolare, sono senz'altro determinanti, anche per la stabilizzazione delle stesse strutture economiche. Abbiamo già accennato al ruolo del cristianesimo protestante e calvinista nel

consolidamento dell'economia di tipo capitalistico; nei prossimi paragrafi vedremo invece come secondo Weber il cristianesimo abbia determinato, più in generale, una razionalizzazione su vasta scala della concezione della realtà e del rapporto con essa. Si tratta di un fenomeno capitale, perché è il luogo in cui si squadernano le dinamiche fondamentali del *Rationalisierungsprozess*, compresi quei conflitti tra i valori che promuovono la razionalità formale e l'istituzionalizzazione di quest'ultima, i quali si riproporranno drammaticamente anche nella modernità postcristiana.

a) *Disincantamento del mondo, dogmatizzazione e razionalizzazione*. Il processo di razionalizzazione non riguarda soltanto la sfera dell'agire economico, ma la rappresentazione complessiva della realtà, e in questo aspetto più generale ritroviamo il ruolo centrale che la religione riveste nello sviluppo della cultura e della società: “il razionalismo occidentale (istituzionalizzazione dell'agire razionale rispetto allo scopo) è preceduto dalla razionalizzazione religiosa delle immagini del mondo, per cui la coscienza formatasi in questo clima religioso si è poi istituzionalizzata”<sup>544</sup>. La religione cristiana è dunque un agente del processo di razionalizzazione, perché opera un disincantamento (*Entzauberung*) del mondo e si sottopone a una dogmatizzazione, cioè a una “formulazione sistematica globale”<sup>545</sup>.

Il disincantamento consegue alla proiezione del divino della trascendenza, con la quale il mondo viene disabitato dalle presenze magiche e divine e viene perciò reso interamente disponibile all'agire dell'uomo: e in questo senso la concezione scientifica del mondo propria della modernità ha nell'*Entzauberung* religiosa del cristianesimo la sua precondizione fondamentale. Solo in base al disincantamento il mondo può essere ridotto

---

544 J. Habermas, 1981a, tr. it. p. 248

545 *Ibid.*

a meccanismo prevedibile e controllabile, in cui nulla sfugge al dominio effettivo o potenziale dell'uomo. Il mondo naturale diventa interamente risolvibile nelle anticipazioni scientifiche che trovano conferma sperimentale: come sottolinea Kant parlando del metodo scientifico di Galilei e Torricelli, la ragione dell'uomo “scorge soltanto ciò che essa stessa produce secondo il suo disegno”, e si accosta perciò alla natura “certo per venire ammaestrata da questa, non però nella qualità di uno scolaro, che si fa suggerire tutto ciò che vuole il maestro, bensì nella qualità di un giudice investito della sua carica, il quale costringe i testimoni a rispondere alle domande che egli pone loro”<sup>546</sup>. L'atteggiamento conoscitivo dell'uomo moderno non è puramente contemplativo, ma al contrario *provoca* la natura a confermare o a smentire le ipotesi che egli ha preventivamente escogitato. Ciò significa che nel mondo l'uomo incontra essenzialmente le proprie produzioni, ciò che ci ha già messo: la stessa *consistenza ontologica* del mondo, o perlomeno la sua sanzione scientifica e di conseguenza la sua “leggibilità”, dipende interamente dall'uomo.

La dogmatizzazione, al contempo, frena la proliferazione spontanea e estremamente dinamica del mito per “fissare” il *depositum fidei*. Il mito esprimeva il mondo non ancora disincantato, e nelle sue perpetue metamorfosi dava conto di una realtà intesa come sempre sfuggente, irriducibile alle volizioni dell'uomo: non si potevano stabilire il contenuto e il significato del mito una volta per tutte, allo stesso modo in cui non si poteva assoggettare definitivamente la realtà al proprio volere. La religione dogmatica non deve invece rendere conto di un mondo irriducibile, ma intende istituire il *criterio di valore* che lo giudica: intende cioè porsi come misura e criterio preciso del “dover essere” anziché come rappresentazione proteiforme dell’“essere”. Se “l'accento mitico cade sul mondo”, scrive al riguardo Blumenberg, quello della religione dogmatica cade “sul potere che ne

---

546 I. Kant, 1781-1787, tr. it. p. 21

dispone<sup>547</sup>. Nel momento in cui il mondo è disincantato e disponibile, la religione dogmatizzata si pone come depositaria della parola definitiva che guiderà l'uomo ad agirvi e a disporne rettamente.

La convergenza di disincantamento del mondo e dogmatizzazione porta, secondo Weber, alla distinzione tra il cosmo della causalità naturale e il cosmo della causalità etica, per cui l'etica religiosa viene a fondarsi su basi del tutto estranee all'orizzonte mondano. L'atteggiamento degli antichi per cui la natura poteva avere cogenza normativa e l'adeguamento alle leggi cosmiche significava *eo ipso* l'adozione della giusta condotta diventa impossibile, perché le norme etiche si determinano *al di là* della natura. Nel momento in cui il mondo non ha alcuno "spirito" e la natura è tendenzialmente ridotta a meccanismo incosciente non c'è più spazio per cogliere una simile normatività. Il cosmo etico è, dal cristianesimo in avanti, definitivamente rescisso da quello naturale, venendo dapprima riferito a Dio e poi all'interiorità del soggetto. Per converso, non dovendo più sostenere delle rappresentazioni capaci di fondare una sostanzialità etica, il mondo tende vieppiù a strutturarsi secondo un'immagine formale.

Nella rappresentazione scientifica il mondo non è più l'orizzonte dell'immutabilità e della permanenza, in base alle quali si poteva concepire una eterna regolarità da cui derivare indicazioni etiche: al contrario esso è ridotto alle ipotesi scientifiche che hanno trovato conferma sperimentale e che potranno in qualsiasi momento essere sostituite da nuove ipotesi. La scienza non individua infatti l'orizzonte epistemico forte in un risultato determinato, quale potrebbe essere una certa immagine del mondo, ma esclusivamente nel *metodo* che ha prodotto quell'immagine. Mentre infatti il singolo risultato sperimentale e la singola immagine del mondo si espongono alla negazione da parte delle nuove ipotesi, il metodo accoglie ipotesi sperimentali nuove e diverse senza subire alcuna contraddizione, e anzi rafforzandosi della negazione dei suoi precedenti risultati. La

---

547 H. Blumenberg, 1971, tr. it. p. 122

validità del metodo permane al variare delle ipotesi considerate; e dunque la scienza che ci si fonda non fornisce un'immagine del mondo da assumere come definitiva e che si possa ritenere investita di valore normativo.

Il mondo naturale, oggetto dello sguardo scientifico, non è chiamato a dare indicazioni normative né ad esprimere un “senso” qualsiasi: il “presupposto di qualsiasi lavoro scientifico è sempre la validità dei principi logici e metodologici”<sup>548</sup>, ma che il mondo che descrive “sia degno di esistere, o se abbia un «significato» e se abbia un senso vivere in esso”, è una domanda di cui le scienze semplicemente “non si curano”<sup>549</sup>. “Tutte le scienze naturali offrono una risposta solo a questa domanda: «che cosa dobbiamo fare se vogliamo dominare la vita con la *tecnica*»? Se poi si debba o si voglia dominarla in tal modo e se ciò, in definitiva, abbia veramente un significato, esse sospendono il giudizio, ovvero lo danno per presupposto, considerati i loro fini”<sup>550</sup>.

*Entzauberung* e dogmatizzazione, due fenomeni strettamente religiosi, si rivelano così determinanti per l'instaurazione di un atteggiamento verso la realtà strutturato razionalisticamente. Nel momento in cui l'uomo non si pone verso il mondo naturale come verso un cosmo abitato da forze indomabili gli si dischiude la possibilità di assoggettarselo; e nella convergenza con la dogmatizzazione questo atteggiamento spinge a separare il cosmo della causalità naturale da quello della causalità etica, che non si determina più nel mondo. Di conseguenza, il mondo è liberato per una gestione basata esclusivamente su criteri razionali, perché le istanze religiose si giocano su un altro piano. Questo esito in particolare è l'oggetto della disamina che Weber conduce sull'evoluzione della religione biblica dal giudaismo al cristianesimo, fino all'etica calvinista.

---

548 M. Weber, 1917, tr. it. p. 59

549 *Ivi*, tr. it. p. 60

550 *Ibid.*

b) *La razionalizzazione della religione e il rapporto col mondo*. Le pagine di *Economia e società* dedicate ai diversi tipi di comunità religiosa intendono articolare il rapporto, sia a livello storico che comparativo, tra religione e razionalismo. Le diverse forme di religiosità sono disposte lungo un ordine crescente di complessità, dalle più primitive alla più complesse e razionalizzate, come le religioni universali. “Non si deve però pensare – scrive A. Dal Lago – che lo schema di Weber sia meramente *evolutivo*. Weber *non intende* tracciare un percorso fatale dall'animismo al razionalismo moderno. Egli vuole piuttosto schematizzare i *tipi di razionalizzazione* che di fatto hanno permesso l'evoluzione delle concezioni religiose, in rapporto alla struttura sociale ed economica, nelle culture più complesse”<sup>551</sup>.

Le religioni emergono anzitutto come gestione del rapporto con gli spiriti che, nella credenza, abiterebbero il mondo e i fenomeni naturali: “l'ordinamento delle loro relazioni con gli uomini costituisce il dominio dell'*agire religioso*”<sup>552</sup>. Il soggetto che socialmente conduce questo tipo di agire è lo stregone, intermediario tra uomini e dèi in virtù del proprio *carisma*, qualità eccezionali in virtù delle quali è in grado di interpretare il volere divino e di intervenire magicamente in favore degli uomini. Rispetto a questa situazione, un primo segno di razionalizzazione è l'emergere, nel gruppo delle divinità, di un *primus inter pares*, che apre la strada al monoteismo guadagnando una posizione di preminenza rispetto alle altre divinità. Non si tratta di una tendenza immanente a qualsiasi religione, e anche quando si verifica resta un fenomeno estremamente complesso, che segue strade differenti da caso a caso. Infine, soltanto l'ebraismo, l'Islam e il cristianesimo protestante possono dirsi, in senso rigoroso, dei monoteismi. Ciò che è determinante, secondo Weber,

---

551 A. Dal Lago, 1983, p. 123

552 M. Weber, 1918, tr. it. p. 414

è tuttavia, “da un punto di vista tipologico, [...] la progressiva universalizzazione delle religioni, la progressiva unificazione del loro cosmo”<sup>553</sup>. Alla figura dello stregone si sostituisce quella del *sacerdote* e del *clero*, rispettivamente figura professionale e ceto specializzato nell'amministrazione della religione: in questo passaggio, il cambiamento fondamentale, idealtipico, è quello dall'azione *magica* dello stregone a quella *rituale* del sacerdote. Il ritualismo istituzionalizza la religione con “la presenza di un luogo fisso di culto, unito a un apparato materiale del culto”<sup>554</sup>, in una forma di razionalizzazione amministrativa. A questa nuova organizzazione sociale della religione corrisponde una forma, altrettanto razionalizzata, di rapporto col dio, il quale non è più soltanto temuto come un arbitro imprevedibile ma viene venerato come possibile interlocutore razionale, rispetto al quale può essere utile una regolamentazione del rapporto con esso. Su questa base si sviluppa allora un'*etica religiosa*<sup>555</sup>, che sistematizza questo rapporto per ottenere la maggiore benevolenza possibile dalla divinità.

La figura del *profeta* segna invece un passo ulteriore verso le religioni universali. La sua azione non si fonda nell'ufficio ma nel carisma personale, nel suo portare una dottrina o un comando per conto di Dio. Non ha il monopolio dell'azione magica, come lo stregone, né quello dell'amministrazione del culto, ma quello del verbo divino, per cui la sua azione carismatica ha per orizzonte il futuro, o l'al di là. Il profetismo esprime, nella ricostruzione di Weber, l'atteggiamento religiosamente razionale verso il *senso complessivo* del mondo, perché la sua predicazione rinvia a una concezione unitaria del mondo, e cioè a un cosmo. “Il profeta interpreta, suscita o soddisfa esigenze di senso nei confronti del mondo inteso come un tutto”<sup>556</sup>, perché “vita e mondo, eventi sociali ed eventi cosmici” hanno per lui “un determinato «senso» sistematicamente unitario; e

---

553 A. Dal Lago, 1983, p. 124

554 M. Weber, 1918, tr. it. p. 433

555 Ivi, tr. it. p. 436

556 A. Dal Lago, 1983, p. 127

l'atteggiamento degli uomini, se vogliono ottenere la salvezza, deve essere orientato su tale base, e fornito di un senso unitario rispetto ad esso [...]. La struttura della profezia [...] comporta sempre un tentativo di sistemazione di tutte le manifestazioni della vita, e quindi un raccogliersi dell'atteggiamento pratico in una condotta di vita, quale che sia il modo in cui può manifestarsi nel caso singolo"<sup>557</sup>.

Il profetismo si contrappone alla religiosità magica e ritualistica, che vede come usurpatrici della rivelazione che esso riceve direttamente dalla divinità: le religioni profetiche, dal cristianesimo al buddhismo, testimoniano costantemente un'opposizione intransigente verso la magia e il culto magico. Sotto questo aspetto, la religione profetica si configura inoltre come un fenomeno tipico della civiltà *urbana*, laddove il mondo contadino è invece caratterizzato da concezioni religiose magiche, di *do ut des* nella relazione alla divinità. Nelle città il tessuto sociale è maggiormente predisposto all'abbandono della magia e del ritualismo in favore di una condotta etica metodica, perché “gli artigiani e i piccoli borghesi inclinano verso una considerazione della vita (assai spesso primitiva) razionale dal punto di vista etico e religioso”<sup>558</sup>.

Questa situazione sociologica attiene a quasi tutte le religioni universali, ma la specificità occidentale del veder emergere lo specifico razionalismo moderno si può cogliere comparativamente dal punto di vista dell'*atteggiamento verso il mondo* che esse hanno determinato. Secondo l'impostazione di Weber, il problema centrale attorno a cui si elaborano le religioni universali è quello della *teodicea*, della giustificazione del male del mondo e della posizione dell'uomo nei suoi confronti. Se la loro prospettiva è quella cosmica, volta a una rappresentazione organica della totalità, la determinazione del suo *senso* complessivo deve passare per il dare conto della negatività che la attraversa. La risposta fondamentale a questo problema è quella della *redenzione*, del riscatto futuro dalla

---

557 M. Weber, 1918, tr. it. pp. 445-456

558 *Ivi*, tr. it. p. 485

situazione terrena. Questa può essere perseguita anzitutto in maniera *ritualistica*, come nell'ascetismo indù: la minuziosa e ossessiva osservanza degli atti rituali realizza un radicale distacco dal mondo e dalla sua razionalità, perché si rifiutano le pratiche sociali quotidiane; questa idea di redenzione non incide quindi direttamente sulla società, perché porta i fedeli ad allontanarsene e a rifiutarla anziché a modificarla in nome della prospettiva religiosa della redenzione.

Altro strumento privilegiato per l'ottenimento della salvezza sono le *opere*, per cui si agisce in questo mondo secondo precise regole etiche onde ottenere la salvezza nell'altro. L'agire mondano che viene così dispiegato è in sé razionale, ma non innesca un vero e proprio processo di razionalizzazione: da un lato perché resta subordinato a dei fini religiosi extramondani, e dall'altro perché questo agire si sviluppa all'interno di forme tradizionali che non vengono messe in discussione. Così avviene nell'induismo, dove la possibilità di rinascere in una casta di grado superiore in virtù di un comportamento eticamente razionale non arriva mai a metter in discussione l'organizzazione sociale tradizionale delle caste. Anche il cattolicesimo, in questo senso, imbriglia nelle strutture tradizionali il potenziale di razionalizzazione della religione di redenzione: il comportamento etico mantiene un costante riferimento alla dottrina positiva della Chiesa e all'autorità della tradizione, e non arriva perciò a trovare nel suo stesso procedere autonomia e autofondatezza.

Gli strumenti fondamentali della salvezza nelle religioni universali restano comunque l'*ascesi*, in cui “il dono di salvezza può essere inteso come un dono specifico di un *agire* attivamente etico, unito alla consapevolezza che Dio dirige questo agire, cioè che si è strumenti di Dio”<sup>559</sup>, e la *mistica*, che è “un «avere» e non un agire, in cui l'individuo non è strumento bensì «vaso» del divino, e in cui l'agire nel mondo deve perciò apparire

---

559 *Id.*, 1920, tr. it. p. 536

come una minaccia per lo stato di salvezza, che è del tutto irrazionale e extra-mondano”<sup>560</sup>. Quest'ultima tendenza è marcatamente presente nell'induismo, nel taoismo, e per certi versi nel sufismo islamico, mentre nelle religioni universali occidentali come il cristianesimo è predominante l'ascesi. Tanto l'ascesi quanto la mistica, in ogni caso, si appoggiano a delle forme di *rifiuto del mondo*, del quale Weber individua quattro fondamentali declinazioni: la mistica extramondana, orientata all'annientamento del mondo, e quella inframondana, volta a un coinvolgimento, seppure irrazionale, nel mondo; l'ascesi extramondana, forma di “liberazione dal mondo”, e infine l'ascesi inframondana, in cui l'adesione al mondo e l'azione condotta in esso sono condotte con rigorosa disciplina.

Quest'ultimo genere di condotta religiosa, estremamente propizia allo sviluppo di una razionalizzazione generale dell'agire religioso ed extrareligioso, è stato sviluppato a giudizio di Weber soltanto dal protestantesimo, il quale costituisce il culmine di un processo che parte dal giudaismo e attraversa il cristianesimo precedente alla Riforma. “Le condizioni storiche per cui la religione ebraica ha assunto la funzione di catalizzatore del razionalismo sono sintetizzabili nella situazione degli ebrei come *popolo-paria*. Diversamente però dalle caste inferiori della società indiana, inflessibilmente inserite in un ordine sociale e rituale immutabile («senza storia»), gli ebrei si sono trovati nella necessità di mantenere la loro identità nelle culture che li ospitavano, nell'esilio, nella prigionia, nella diaspora”<sup>561</sup>. Per questo, “l'ordinamento sociale del mondo” costituiva per gli ebrei “il contrario di quanto era promesso per il futuro e doveva venir rovesciato in avvenire, affinché il popolo ebreo potesse toccare di nuovo la sua posizione di popolo sovrano sulla terra [...]. L'intero atteggiamento degli antichi ebrei nei confronti della vita è stato determinato da questa rappresentazione di una *futura rivoluzione politica e sociale diretta*

---

560 Ivi, tr. it. p. 527

561 A. Dal Lago, 1983, p. 145

dalla divinità”<sup>562</sup>. Inoltre, il giudaismo elabora “un’etica religiosa dell’agire intramondano [...] razionale al massimo grado, cioè libera dalla magia”<sup>563</sup>.

Questo nucleo teologicamente razionale viene assunto dal cristianesimo, che conserva la prospettiva di una realizzazione futura della giustizia e delle promesse di Dio pur dismettendo il modello del popolo-paria, il che risulta peraltro funzionale alla definitiva *universalizzazione* della religione di salvezza. Questa si trova infatti definitivamente svincolata da una tradizione specifica e dal destino storico di un certo popolo o di una certa nazione per rivolgersi al mondo intero. L’elemento carismatico della rivelazione profetica approfondisce la tensione tra l’ingiustizia terrena e la giustizia divina, che permette l’innescarsi del razionalismo non ritualistico. Sotto questo aspetto il cristianesimo segna una distanza, ad esempio, dal confucianesimo, che non tematizza il problema della teodicea e non tende ad una salvezza oltremondana. Non essendoci alcun radicamento trascendente dell’etica, l’ascesi e la mistica sono ignote quando non addirittura disprezzate come forme di parassitismo; l’assenza di questa tensione alla trascendenza si riflette così nell’immobilità della società cinese, che rappresentando l’orizzonte esclusivo del comportamento etico non stimola alcun cambiamento in direzione di una razionalizzazione.

Il carattere profetico e carismatico del cristianesimo promuove invece quella forma inframondana di asceti per cui il coinvolgimento nel mondo è pari a quello riscontrabile nell’etica confuciana, ma l’orizzonte regolativo della sua etica e i suoi fini sono posti al di là del mondo. La Riforma protestante testimonia nella forma più pura questo atteggiamento, decisivo per il costituirsi della mentalità moderna, in particolar modo economica. Le forme embrionali di capitalismo dei secoli precedenti, ad esempio quelle della Firenze medicea, non mostravano una mentalità scientifica e razionale comparabile

---

562 M. Weber, 1920, tr. it. p. 370

563 *Ibid.*

nella gestione degli affari; dunque tale mentalità non dipende esclusivamente dalle esigenze e dai modi dello scambio economico, ma rinvia a un sostrato etico di altra origine, che Weber individua appunto nell'etica religiosa del protestantesimo, in particolare calvinista.

Anzitutto, la nozione luterana di *Beruf*, termine che designa tanto la “vocazione” quanto la “professione” e che potremmo quindi tradurre, secondo l'indicazione di A. Dal Lago, come “vocazione professionale”<sup>564</sup>, esprime l'idea che l'agire mondano sia determinato da un comando divino: si tratta perciò di un forte incentivo per la dedizione all'*ethos* del capitalismo moderno, che prevede l'uso accorto del tempo e del denaro, l'onestà nella conduzione degli affari, l'astensione dal consumo improduttivo. Soprattutto, però, è la teologia calvinista a risultare particolarmente importante per la definizione della mentalità moderna. Essa conduce alle estreme conseguenze la scissione tra cielo e terra, per cui la redenzione non può essere influenzata da alcunché di mondano, ma è esclusivamente Dio, nella sua assoluta libertà e imperscrutabile volontà, a concederla. Le opere sono perciò del tutto inessenziali al suo perseguimento: e di conseguenza non servono più all'amore immediato del prossimo, per cui essere remunerati nell'al di là, ma alla glorificazione di Dio. L'impegno mondano si identifica così con l'adempimento dei compiti professionali, e diventa sempre più impersonale, funzionale all'“organizzazione razionale del cosmo sociale che ci circonda”<sup>565</sup>. La vocazione religiosa non promuove più delle opere mondane funzionali a una redenzione futura, ma “un'azione *ossessivamente circoscritta al mondo*”<sup>566</sup>. La teologia protestante, dunque, da un lato scinde radicalmente il mondo da Dio, rendendolo teatro *illimitato* dell'agire umano; dall'altro nega che l'azione umana nel mondo possa in alcun modo influenzare la concessione della salvezza da parte di Dio. In questo modo il calvinismo rimuove ogni finalismo della condotta mondana, che

---

564 A. Dal Lago, 1983, p. 149

565 M. Weber, 1920, tr. it. pp. 96-97

566 A. Dal Lago, 1983, p. 150

non ha così alcun fine né alcuna limitazione. Questo passaggio è giustificato nell'ottica del radicalismo religioso già da Lutero, per il quale istituire una relazione tra opere terrene e conquista della salvezza era già un blasfemo mercanteggiare con il Signore<sup>567</sup>.

Lo stesso radicalismo teologico, dunque, libera il mondo per l'agire razionalmente orientato dell'uomo, e abbatte egli stesso i vincoli che i fini religiosi ponevano a quest'ultimo. In questo passaggio Weber scorge anzitutto l'origine *irrazionale* delle strutture razionali della mentalità moderna, ma le implicazioni sono forse ancora più profonde. Nel momento in cui la razionalità formale si istituzionalizza, svincolata da qualsiasi prospettiva teleologica, le istanze religiose che l'avevano promossa si trovano ad essere messe in secondo piano dal loro stesso prodotto; e sotto questo aspetto la lettura weberiana del cristianesimo e della sua implicazione nel processo di razionalizzazione può essere decisiva per dirimere le questioni della secolarizzazione.

---

567 Cit. in A. Dal Lago, 1983, p. 154

c) *Il risolversi della ragione in razionalità formale e la crisi degli orientamenti valoriali.* Posta la razionalità pratica come attività efficace conforme ad un fine, Weber distingue in generale tra la *Zweckrationalität* e la *Richtigkeitsrationalität* o *Wertrationalität*. La prima è “razionalità conforme allo scopo”, formalmente improntata alla migliore adeguazione possibile di mezzi e scopi secondo il criterio della massima efficacia; la seconda è invece “razionalità dell'agire correttamente orientato” o “razionalità secondo il valore”, che orienta razionalmente l'azione ma sulla base di un fine o di un valore non necessariamente razionale. La *Zweckrationalität* prescinde dal valore degli scopi, e dal suo punto di vista la *Wertrationalität* è sempre irrazionale, dal momento che assume lo scopo come valore assoluto, senza considerare le oggettive condizioni di realizzabilità. Così facendo essa agisce razionalmente ma in base a presupposti e in vista di fini che non sono razionali, perché discendono da orientamenti valoriali e da esigenze esistenziali che eccedono la pura commisurazione di mezzi e scopi; l'avalutatività della razionalità secondo lo scopo, invece, fa sì ch'essa risulti informata alla razionalità formale in ogni suo aspetto, tanto nelle sue strategie quanto nei suoi obiettivi. Queste due declinazioni della razionalità entrano in conflitto proprio nel passaggio dal cristianesimo alla modernità.

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, il cristianesimo si costituisce come un'espressione tipica di razionalità rispetto al valore, perché sviluppa sì un'etica razionale che conduce l'agire mondano secondo criteri razionali, ma in funzione di un valore particolare, la salvezza del fedele, non determinato secondo ragione. Questo scenario viene però destabilizzato dal calvinismo, che portando alle estreme conseguenze la distanza e l'incommensurabilità tra Dio e il mondo fa cadere la correlazione tra l'agire

mondano e la salvezza; e non lo fa in nome di un ideale contemplativo di “fuga dal mondo”, ma al contrario propugnando un deciso impegno mondano che glorifichi Dio senza mercanteggiare la sua benevolenza. In questo modo l'agire inframondano non ha più alcun limite, perché non c'è nemmeno un fine positivo a contenerlo e ad orientarlo.

La conseguenza inattesa di questa trascendentalizzazione di Dio e dei fini religiosi è che questi ultimi diventano sempre più deboli rispetto alle strategie formalmente razionali secondo cui hanno organizzato l'agire inframondano. Se quest'ultimo può dispiegare la sua potenza indipendentemente da qualsiasi riferimento a Dio e alla salvezza, allora può senza fallo proclamarsi del tutto autonomo, mettendo in scacco le stesse istanze religiose che l'avevano promosso. La vicenda del cristianesimo vede così deflagrare il conflitto tra *Wertrationalität* e *Zweckrationalität*, perché mentre il cristianesimo precedente la Riforma subordinava l'agire mondano razionalmente organizzato al valore della salvezza, il calvinismo lo svincola dai riferimenti ultraterreni. In questo modo l'operare inframondano si struttura definitivamente secondo le coordinate della razionalità formale, perché, sottratto ad ogni teleologia estrinseca, ritrova continuamente nelle sue stesse procedure i fini da perseguire di volta in volta, senza che nessuno di essi possa porsi come definitivo. Il coinvolgimento nel mondo dei cristiani prima della Riforma non poteva dare conto di sé al di fuori della prospettiva religiosa; ma quello successivo, fondato sulla pura razionalità formale, non è vincolato a nessuna prospettiva valoriale, e può quindi rifondarsi in piena autonomia dai fini religiosi. Questi vengono infatti riferiti essenzialmente all'interiorità, dove il cristianesimo protestante, nel rifiuto della mediazione ecclesiastica, intende svolgersi la relazione diretta del fedele con Dio.

Resta però il fatto che il mondo e l'agire umano che vi si dispiega si possono considerare e gestire al di là di ogni riferimento alla religione, la quale, ontologicamente improntata alla razionalità rispetto al valore, non può imporsi al mondo strutturato

secondo razionalità formale, anche se questo sarebbe impensabile senza il contributo religioso. È a questo punto che il cristianesimo, nonostante il suo ruolo attivo nel processo di razionalizzazione, in cui ha denumizzato il mondo e stimolato l'organizzarsi razionale dell'agire, viene ricacciato nei domini dell'irrazionalità, finendo anzi con l'apparire come *l'irrazionale* per eccellenza. In quanto religione di redenzione, il cristianesimo ha consentito l'istituirsi di una condotta razionalmente organizzata, capace di dare a un senso al problema del male promettendo per l'avvenire una remunerazione divina per le sofferenze umane. Nella religione biblica questa restaurazione della giustizia era attesa per un futuro terreno, come ricchezza, fertilità e potere; in seguito, davanti alla difficoltà di riscontrare nel mondo un rapporto razionale di consequenzialità tra meriti e premi, comincia ad essere postulato il cosmo della causalità etica rivolto all'al di là che consente, di contro ai limiti "materiali" della realtà mondana, di continuare a pensare in termini di commisurabilità razionale l'agire dell'uomo e il favore di Dio. I beni che costituiscono la remunerazione si fanno spirituali perché la realizzazione della giustizia divina è ancora ritenuta possibile, ma *non in questo mondo*.

Questo riferimento dell'etica all'extramondano fa sì che il razionalismo dispegiato dal cristianesimo sia orientato al *dominio* del mondo, mentre ad esempio il confucianesimo procede in modo altrettanto razionale ma in vista di un *adattamento* al mondo. La tendenza all'assoggettamento del mondo, come si è visto, raggiunge il suo culmine proprio quando la trascendenza di Dio viene radicalizzata al punto da non consentire più il nesso tra opere mondane e salvezza. Il calvinismo propugna una dedizione agli affari mondani che non conosce confronti, ma nella sua concezione dell'agire nel mondo senza vincoli né fini ultimi, esclusivamente improntata alla razionalità formale, quest'ultima entra in conflitto con la razionalità secondo il valore che tradizionalmente informava il cristianesimo.

La *Zweckrationalität* è di fatto sempre compresa nella razionalità rispetto al valore, come criterio pratico per conseguire lo scopo prefisso; ma a differenza di quest'ultima è in grado di valere anche da sola, come pura commisurazione quantitativa di mezzi e scopi. Dalla sua prospettiva, anzi, la razionalità rispetto al valore appare più che altro come una razionalità imperfetta, imprigionata dagli steccati irrazionali dei valori che la orientano. Ora, il cristianesimo calvinista persegue l'assoggettamento attivo del mondo eliminando la sua connessione con il *telos* della salvezza, e così la razionalità formale compresa nella *Wertrationalität* del cristianesimo dispega tutte le sue forze. Questa *Zweckrationalität* si dimostra però, oltre che efficace, indipendente dal valore che originariamente l'aveva scatenata. Nel momento in cui il mondo è tendenzialmente ridotto agli effetti di realtà prodotti dalla razionalità formale, che ha nella pura efficacia il suo criterio ultimo, la razionalità secondo il valore non riesce a proporsi se non come razionalità deficitaria, perché la potenziale efficacia e giustificabilità razionale che comprende in sé appare minata dagli stessi scopi che si prefigge, i quali non sono determinati secondo ragione formale. La *Zweckrationalität* non attende di essere orientata da scopi esterni: i suoi scopi sono semplicemente ciò che è in grado di fare. In questo modo essa si garantisce il massimo dell'efficacia, e di questa fa il criterio di razionalità di ogni azione. La razionalità rispetto al valore appare allora eterodiretta e incapace di esprimere appieno il proprio potenziale di efficacia.

Così, nell'evoluzione del cristianesimo, la razionalità formale efficace all'assoggettamento del mondo diventa autonoma dall'orientamento valoriale entro cui era originariamente compresa, l'idea religiosa della salvezza, e finisce col lasciarselo alle spalle. Weber vede in questo processo l'espressione di una contraddizione che abita il cristianesimo fin dalle sue origini. Come soggetto attivo del processo di razionalizzazione, esso promuove il disincantamento del mondo, in virtù del quale le diverse sfere della vita

mondana vengono emancipate da ogni forma di magia e di tabuismo fino a sviluppare una loro autonoma legalità: “la razionalizzazione e la sublimazione consapevole delle relazioni dell'uomo con le diverse sfere del possesso di beni esteriori ed interiori, religiosi e mondani, spingevano verso la consapevolezza dell'interna legalità autonoma delle singole sfere, considerate nella loro coerenza”<sup>568</sup>; allo stesso tempo, però, il cristianesimo pone l'istanza di una determinazione complessiva del senso del mondo, per cui quelle stesse sfere, ormai capaci di autodeterminarsi, dovrebbero sottostare al valore superiore della salvezza. Queste due istanze sono tuttavia inconciliabili, perché l'autonomia delle diverse sfere della vita mondana, improntate alla razionalità formale, sta proprio nel non soggiacere a un orientamento valoriale generale.

Il cristianesimo cade dunque nella contraddizione tra l'immagine del mondo che costruisce, in cui la disponibilità dell'esistente all'agire razionale dell'uomo porta all'emancipazione di diverse sfere di legalità autonoma, e l'esigenza di tenere al tempo stesso queste ultime sotto il giogo dello scopo finale. L'etica religiosa della fratellanza, ad esempio, che nei secoli precedenti alla Riforma orientava l'agire mondano finalizzato alla conquista della salvezza, si trova nella modernità a confliggere con quegli ambiti autonomi che pure il cristianesimo stesso ha contribuito a rendere tali. “Come l'agire economico e politico razionale segue la sua autonoma legalità, così anche ogni altro agire razionale all'interno del mondo rimane indissolubilmente legato alle condizioni del mondo estranee alla fratellanza, che devono costituire i suoi mezzi o i suoi scopi, ed entra perciò in qualche modo in tensione con l'etica della fratellanza”<sup>569</sup>. La “religione sublimata della redenzione”, che nell'etica della fratellanza avrebbe il fondamento della propria prassi mondana, entra così “in una crescente tensione reciproca” con l'economia razionalizzata”, la quale è “impresa oggettiva” in cui il calcolo si basa sul denaro, “la cosa più astratta e

---

568 M. Weber, 1920, tr. it. p. 530

569 *Ivi*, tr. it. p. 540

più «impersonale» che esista nella vita degli uomini. Perciò il cosmo della moderna economia capitalistica razionale è diventato, quanto più segue le sue leggi immanenti, inaccessibile a qualsiasi tipo di relazione con un'etica religiosa della fratellanza – e ciò in misura sempre maggiore quanto più diventava razionale, e quindi impersonale”<sup>570</sup>.

La ragione di questi conflitti sta nella differenza tra i criteri che orientano la prassi rispettivamente nell'etica religiosa e nelle sfere autonome mondane. Queste ultime assumono infatti come criterio fondamentale il *successo* dell'agire, mentre la religione tende a esaltare il suo *valore autonomo*. L'idea che “il cristiano agisca in modo giusto affidando il successo a Dio” ha vita breve nello scenario mondanizzato, perché “in caso di una realizzazione veramente coerente, il proprio agire è condannato, di fronte alla legalità autonoma del mondo, all'irrazionalità del suo effetto”<sup>571</sup>. L'etica dell'intenzione (*Gesinnungsethik*) promossa dal cristianesimo, che esalta la “buona volontà” dell'agente rimettendo l'esito nelle mani di Dio, risulta inadeguata ai diversi ambiti del mondo razionalizzato. L'autonomia di questi ultimi si fonda infatti sull'*efficacia* della prassi che agisce al loro interno, la quale deve avere ben presenti non solo le intenzioni che la muovono, ma anche le condizioni di realizzabilità dei propri scopi: deve quindi essere una prassi responsabile dei propri effetti, orientata non all'etica dell'intenzione ma a quella della responsabilità (*Verantwortungsethik*). Nel mondo disincantato la matematizzazione della realtà consente la *prevedibilità* degli effetti a partire dai mezzi e dalle condizioni disponibili, e una volta posta tale prevedibilità la prassi non può sottrarsi alla responsabilità verso i propri esiti. Una prassi che badando solo all'intenzione rimettesse gli esiti nelle mani di Dio verrebbe meno a questa responsabilità, e comprometterebbe l'autonomia del suo ambito di riferimento.

La determinazione generale del senso del mondo da una parte e l'efficacia dell'agire

---

570 Ivi, tr. it. pp. 532-533

571 Ivi, tr. it. p. 543

rispetto a contesti mondani specifici dall'altra non trovano mediazioni. L'efficacia della prassi può infatti essere determinata esclusivamente all'interno della sfera di legalità autonoma in cui essa agisce, e sulla base di un calcolo formale dal quale viene escluso ogni orientamento valoriale. L'etica religiosa risulta del tutto estrinseca a questa commisurazione di mezzi e scopi; le sue istanze possono al più essere accolte soltanto nella misura in cui si sovrappongono agli scopi che il calcolo formale dell'efficacia ha già individuato. Gli orizzonti valoriali perdono così ogni capacità di determinare effetti in quanto *esprimono dei valori*: i fini della razionalità-rispetto-al-valore trovano realizzazione solo quando e in quanto sono *anche* i fini determinati dalla razionalità formale. Il conflitto tra l'istanza religiosa di una determinazione generale del senso del mondo e l'autonomia delle diverse sfere del mondo vede così imporsi la razionalità formale immanente a queste ultime.

Il cristianesimo non riesce a tenere la razionalità formale che struttura l'orizzonte mondano sotto il giogo del valore supremo, perché al confronto con quella questo appare come mera irrazionalità. Si determina così una contraddizione tra la razionalità e l'efficacia del dominio del mondo e l'orientamento in senso cristiano di questo dominio: la *Weltbeherrschung* si realizza sulla base della razionalità formale, che si determina indipendentemente da qualsiasi orientamento valoriale e visione del mondo. I valori che queste si propongono di realizzare avranno corso solo in quanto corrisponderanno a quelli il cui perseguimento è già deciso dalla razionalità formale, la quale diventa il criterio ultimo di selezione dei fini, più decisivo di ogni orientamento valoriale perché ha nell'efficacia la sua stessa essenza. La razionalità rispetto al valore del cristianesimo finisce così col soccombere alla razionalità formale che ha dispiegato nel mondo e che ha finito con lo strutturarne integralmente. I valori e i fini del cristianesimo perdono ogni capacità di imporsi rispetto a una razionalità formale che non si pone nemmeno più il

problema dei propri scopi, perché li trova determinati automaticamente dai mezzi di volta in volta a disposizione.

Le strategie che il cristianesimo adotta per superare la contraddizione stabilitasi tra l'autonomia delle sfere mondane da un lato e l'esigenza di una determinazione complessiva del senso del mondo dall'altro, per di più, finiscono col divaricare ancora di più l'istanza religiosa e la mondanità. Di fronte all'impossibilità per l'etica della fratellanza di guidare l'agire nel mondo razionalizzato e specializzato, il calvinismo cerca di ritrovare la traccia della promessa divina di salvezza proprio nel successo professionale mondano. L'etica professionale puritana “rinuncia all'universalismo dell'amore oggettivando razionalmente ogni operare mondano come servizio al volere di Dio e come prova del proprio stato di grazia”. L'oggettivazione del cosmo economico è così accettata come voluta da Dio, ma allo stesso tempo si deve ammettere che la grazia “è sempre particolare e di fatto immotivata”, perché non è ottenibile “per mezzo di uomini e per ogni uomo”<sup>572</sup>. Ma così, scrive Weber, si è già al di fuori della prospettiva delle “religioni di redenzione”: la fratellanza è ridotta a “bontà” generalizzata e a sollecitudine caritatevole, la quale “si presenta sotto forma di dedizione priva di oggetto verso chiunque, e non già per amore dell'uomo, ma per amore della dedizione in quanto tale”<sup>573</sup>. Il tentativo calvinista di trovare nel mondo i segni del piano divino di salvezza si risolve nell'idea che Dio assegni a ciascuno un compito specifico: ma così non si fa che confermare ulteriormente l'indipendenza delle sfere di legalità autonoma del mondo.

La religione cerca allora di appellarsi al conoscere razionale che presiede a queste sfere mondane per riaffermare le sue istanze di senso, l'orizzonte delle verità della ragione mondana non ha più nulla a che fare “con i postulati sistematici dell'etica religiosa razionale, secondo cui il mondo, essendo un cosmo, avrebbe dovuto corrispondere alle sue

---

572 *Ivi*, tr. it. p. 534

573 *Ibid.*

esigenze oppure mostrare un «senso» qualsiasi; al contrario, esso doveva rifiutare in linea di principio questa pretesa<sup>574</sup>. Si cerca nell'*autoperfezionamento intramondano* una via per soddisfare l'esigenza di senso avanzata dalla religione: ma quanto più si moltiplicano i “beni di cultura” finalizzati a tale autoperfezionamento, tanto più insignificante diventa la parte che il singolo può “abbracciare nel corso di una singola vita finita”<sup>575</sup>. Non si dà quindi nemmeno più un orizzonte della totalità che sia abbracciabile dal singolo uomo, e che possa così trasmettergli un “senso” determinato. Questo estremo tentativo di formulare e soddisfare l'esigenza religiosa di un senso complessivo del mondo si ribalta quindi nella rivelazione dell'insensatezza delle pratiche di autoperfezionamento. Queste gettano infatti il loro orizzonte sempre al di là dei risultati raggiunti, facendo del perfezionamento un dispositivo formale che non mira a scopi determinati raggiunti i quali si possa dire soddisfatto, ma prosegue indefinitamente nel proprio meccanismo.

L'etica religiosa soccombe così ai criteri del successo economico e dell'autoperfezionamento intramondano in cui aveva creduto di vedere certificati il favore di Dio e la dignità del fedele. Essi si rifondano infatti su basi puramente formali escludendo ogni orizzonte teleologico: l'economia non si accontenta di fornire i segni inequivocabili della benevolenza divina, perché le sue strutture razionalizzate spingono per l'incremento indefinito del guadagno, e si rifonda su se stessa. La proliferazione della conoscenza oggettivata nel mondo sociale, invece, rende impossibile alla conoscenza soggettiva dei singoli di aggiornarsi esaustivamente nel corso della loro esistenza; nel migliore dei casi potranno operare una selezione, ma il complesso degli elementi necessari alla soddisfacente determinazione di un senso generale del mondo gli resterà precluso. “La vita del singolo uomo civilizzato [*zivilisierte Leben*], inserita all'interno di un «progresso» senza limiti, non può avere alcun termine per il suo stesso immanente significato”, perché

---

574 Ivi, tr. it. p. 556

575 Ivi, tr. it. p. 557

“c'è sempre la possibilità di un progresso ulteriore”<sup>576</sup>. Perciò Weber scrive, rifacendosi a un'immagine di Tolstoj, che “Abramo o qualsiasi contadino dei tempi antichi moriva «vecchio e sazio della vita», poiché egli si trovava inserito in un ciclo vitale organico, e la sua vita, dal punto di vista del significato, alla sera della sua giornata gli aveva concesso ciò che poteva offrirgli, e per lui non rimanevano misteri da risolvere e poteva considerarsi «abbastanza soddisfatto»; egli poteva cioè dominare col suo sguardo il complesso della realtà circostante, comprendendola e trovandovi un senso complessivo, perché minimo era il dislivello tra la sua cultura soggettiva e la cultura oggettivata nel mondo in cui si muoveva. L'uomo contemporaneo, il *Kultur Mensch* della modernità “inserito all'interno del processo di arricchimento ininterrotto della civilizzazione mediante idee, conoscenze, problemi, può ritrovarsi [invece] ad essere «stanco di vivere», ma per niente appagato”; “e ciò perché egli riesce a carpire solo una minima parte di quello che la vita dello spirito produce di sempre nuovo, e sempre qualcosa di provvisorio e non definitivo”<sup>577</sup>.

---

576 *Id.*, 1917, tr. it. pp. 55-56

577 *Ibid.*, tr. it. p. 56

### **3. Cristianesimo e modernità nel processo di razionalizzazione**

Il modello weberiano del processo di razionalizzazione può essere la base per una revisione del rapporto tra cristianesimo e modernità: possiamo perciò, a questo punto, ritessere le fila del complesso percorso che abbiamo seguito. Il modello della secolarizzazione elaborato definitivamente da Löwith in *Significato e fine della storia* si è mostrato valido nel segnalare le discontinuità tra il modello cosmologico greco e quello antropoteologico inaugurato dal cristianesimo; allo stesso tempo, tuttavia, si è rivelato problematico nell'articolazione del rapporto che, all'interno del paradigma antropoteologico, legherebbe cristianesimo e modernità. Quest'ultima viene infatti ridotta a una mondanizzazione di istanze e contenuti religiosi, il che comporta, come abbiamo visto con le obiezioni di Blumenberg, delle gravi difficoltà di metodo e di contenuto: dal sostanzialismo storico al misconoscimento delle tendenze alla mondanizzazione già presenti nel cristianesimo.

Per parte sua, ne *La legittimità dell'età moderna* Blumenberg intende invece il passaggio tra le due epoche come una rioccupazione mediante strategie e contenuti originali di posizioni lasciate vacanti e questioni lasciate irrisolte dalla teologia; un'opzione che, senza venir meno al riconoscimento dell'innegabile nesso storico tra cristianesimo e modernità, garantisce a quest'ultima la sua legittimità e autonomia. Tuttavia, la validità euristica delle critiche di Blumenberg a Löwith e la raffinatezza del modello interpretativo della "rioccupazione di funzioni" faticano a imporsi alla tesi della secolarizzazione, perché quelle che individua come "funzioni", come questioni aperte che

un'epoca lascia in eredità alla successiva, questa le intende come “contenuti”. Ciò significa che il mantenersi della concezione lineare del tempo, ad esempio, non si configura come una sua *rifondazione* su nuove basi (non più l'escatologia, ma l'idea di progresso), ma come *espropriazione* di un modello del tempo che resta sempre e comunque legato a un'origine teologica.

Per sciogliere questa ambiguità e consentire alla proposta di Blumenberg di guadagnare maggior forza argomentativa, riteniamo possa tornare molto utile il modello del *Rationalisierungsprozess* di Weber. Questi vede nella religione cristiana un soggetto attivo del processo di razionalizzazione, che attraverso le sue strutture teologiche e le sue istanze etiche ha contribuito in maniera non trascurabile al definirsi degli architravi della concezione moderna della realtà: il disincantamento del mondo, la libertà dell'agire rispetto a orizzonti teleologici determinati e vincolanti, il costituirsi di molteplici sfere di legalità autonoma in cui la specializzazione delle pratiche e dei saperi si struttura secondo razionalità formale. Tuttavia, il cristianesimo che pure ha propiziato lo sviluppo di questi elementi se ne trova fatalmente sopravanzato. L'autonomia guadagnata delle diverse sfere della prassi e il loro informarsi alla razionalità secondo lo scopo collide infatti irrimediabilmente con l'istanza religiosa di una determinazione complessiva del senso del mondo, cui subordinare ogni suo aspetto particolare. In questo modo, si può dire che il cristianesimo abbia apparecchiato da sé le condizioni del suo superamento, perché le sue implicazioni e le sue conseguenze sulla realtà mondana si sono rivelate autonome rispetto ai valori che le avevano promosse e più forti di essi. L'irreligioso mondo moderno si rivela allora come l'estrinsecazione definitiva delle premesse dispiegate dal cristianesimo lungo la sua vicenda storica.

Mentre la tesi della secolarizzazione pensa la modernità come l'attiva e illegittima usurpazione di prerogative religiose, l'interpretazione weberiana consente di leggere il suo

emergere come un fenomeno spontaneo, conseguente a una contraddizione tutta interna al cristianesimo. Nel momento in cui questa deflagra, si producono da sé le condizioni per l'istituirsi di un nuovo modello culturale. Non occorre "secolarizzare" i contenuti religiosi, perché è la religione stessa a rimuoverli dispiegando nel mondo strutture formalmente razionali in grado di rifondarsi in modo indipendente. Inoltre, lungo questa linea interpretativa si può definitivamente accantonare l'idea talvolta sottesa alla tesi della secolarizzazione, che questa sia un fenomeno reversibile: se è la stessa evoluzione del cristianesimo ad avere posto le condizioni del nuovo scenario, non c'è ragione di alcuna regressione.

Il processo di razionalizzazione è allora il modello che può accogliere la "rioccupazione di funzioni" fornendole una base più solida. Se il cristianesimo finisce da sé nella contraddizione tra i suoi valori e fini supremi e i suoi effetti di realtà, la modernità può essere pensata come il nuovo paradigma che riesce, con maggiore coerenza, a dare conto dello scenario mondano che la religione ha dispiegato ma non ha saputo giustificare. La modernità si fa cioè carico in maniera più organica della razionalità formale che il cristianesimo non poteva armonizzare con il proprio orizzonte valoriale. Proprio sulla base del processo di razionalizzazione, allora, il passaggio dallo scenario cristiano a quello moderno può essere inteso come rioccupazione di funzioni. La modernità si trova a occupare posizioni che la religione cristiana ha abbandonato perché la razionalità ad essa immanente non riusciva più a giustificare i suoi stessi esiti.

Lo stesso passaggio dall'"assolutismo teologico" all'"autoaffermazione umana" si deve al fallimento della filosofia scolastica nel tentativo di giustificare razionalmente l'ordine teologico. Inizialmente la Scolastica mobilita la speculazione filosofia greca come ancella della fede, sulla base del principio, ancora vivo in Tommaso d'Aquino, per cui la fede e la ragione perseguono i medesimi obiettivi attraverso strade di verse. Rispetto agli

esiti nominalistici della disputa sugli universali, tuttavia, questa prospettiva risulta inammissibile, perché la conoscibilità razionale di Dio finisce col limitarne la potenza assoluta: se è possibile delimitare al rapporto di cause ed effetti il suo agire, se è possibile prevederlo, non si può più pensarlo come infinitamente potente. Con Occam il campo d'applicazione delle regole della ragione viene allora limitato alla realtà empirica del mondo, mentre Dio è dichiarato impermeabile all'indagine razionale. Questo esito, approfondendo la trascendenza di Dio, lo separa a tal punto dal mondo che quest'ultimo diventa conoscibile, pensabile e gestibile indipendentemente dal riferimento a Dio. Le estreme propaggini della teologia, quelle in un certo senso più radicali, producono dunque da sé un'immagine del mondo che è già quella moderna.

Il principio luterano della “sola fede” come condizione per la salvezza e la negazione calvinista del nesso tra le opere mondane e la benevolenza di Dio ribadiscono questo esito dell'assolutismo teologico, che svincola paradossalmente il mondo dalle ipoteche dei fini religiosi. L'autoaffermazione umana nel mondo non è quindi una secolarizzazione dell'assolutismo teologico, per cui l'uomo si colloca nella posizione che prima apparteneva a Dio; piuttosto, essa occupa gli spazi lasciati vacanti dal ritirarsi di Dio e delle sue ipoteche dal mondo. L'esito finale non può certo dirsi cristiano, dal momento che l'orizzonte mondano finisce col giustificarsi da solo, al di là di ogni riferimento a Dio; e tuttavia è un esito interamente riconducibile al cristianesimo, al potenziale di razionalizzazione dei suoi contenuti teologici.

Nella sua tematizzazione del processo di razionalizzazione, Weber si concentra sul nesso tra religione ed etica economica, vale a dire sulle ricadute pratiche dell'una sull'altra, e non si propone una considerazione della religione in sé stessa. (Rispetto alla quale, del resto, egli si dichiarava esplicitamente *unmusikalisch*, “privo di senso musicale”). Potremmo però affiancare alle sue considerazioni strettamente sociologiche circa il ruolo

del cristianesimo nell'instaurarsi di una condotta pratica razionale l'analisi di altri aspetti, più generali, in cui si rivela una fondamentale tendenza della religione cristiana alla razionalizzazione.

Nella comparazione del cristianesimo con la religione mitica e con le dottrine gnostiche che abbiamo svolto nel capitolo 3 è emersa anzitutto la differenza radicale tra l'atteggiamento mitico e la disposizione cristiana della fede. A tutta prima non verrebbe da intendere il passaggio dall'uno all'altra come una razionalizzazione, perché entrambe appaiono forme di credenza non giustificabili razionalmente; ma a un'analisi più attenta si scopre come il cristianesimo, a differenza del mito, abbia già presente una coscienza maggiormente razionalizzata, e si costituisca in un rapporto dialettico con essa.

Il mito si pone del tutto al di là delle categorie di falsità e verità, di plausibilità e di implausibilità, perché il suo statuto è quello di ciò che, mai avvenuto, tuttavia è sempre; la fede si pone invece come istanza esplicita ad accogliere qualcosa che appare implausibile e incredibile, come vuole il principio del *credo quia absurdum* attribuito a Tertulliano. Essa è quindi *consapevole di essere fede*, e presuppone pertanto un concetto di evidenza e di plausibilità razionale affatto. La fede cristiana si staglia infatti su una concezione della realtà già improntata a criteri veritativi razionali. Nel mito gli dèi erano “evidenti”: non occorre avere fede in loro, perché l'atteggiamento verso la realtà non era ancora strettamente informato ai principi razionali di identità e non contraddizione, e le cose del mondo potevano ospitarne la presenza nelle loro oscillazioni ed eccedenze di significato. La fede si rivolge invece a una coscienza maggiormente razionalizzata, ponendo quindi il suo oggetto come istanza e postulato; e perciò instaura con la ragione una dialettica che il mito non conosceva. La fede cristiana, a dispetto dell’“evidenza” mitica, può essere respinta; molti commentatori, del resto, hanno sottolineato come sia proprio il cristianesimo a consentire l'ateismo radicale. Nel contemplare questa possibilità, esso

ammette implicitamente che il mondo possa essere vissuto, conosciuto, giustificato e agito anche prescindendo da Dio, e dimostra così una volta di più quanto la fede cristiana determina una emancipazione del mondo dal numinoso.

A questo sfondo razionalistico è riconducibile anche il carattere storico dell'autoresoconto del cristianesimo, che abbiamo visto essere profondamente legato alla denumizzazione del mondo. In questo senso la storia non è solo una *possibilità* che il cristianesimo dischiude, come vuole la tesi di Löwith, bensì è già dall'origine il terreno in cui il cristianesimo pone se stesso. Il mondo come oggetto passivo dell'agire dell'uomo, la storia come scenario della sua autoaffermazione e la riduzione della divinità a postulato non sono quindi elementi propri della mentalità moderna e "secolarizzata": al contrario, costituiscono gli esiti ultimi delle premesse del cristianesimo, che vede i suoi valori e i suoi contenuti dileguare sotto l'effetto delle strutture razionali di cui pure ha propiziato l'instaurarsi. La modernità li eredita come questioni aperte, da gestire in un orizzonte post-teologico; la sua legittimità non viene quindi messa in questione, perché lo scenario su cui si affaccia è quello dell'autoesaurimento del cristianesimo.



## Bibliografia

- J. Assmann, 2003, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis der Monotheismus*, Carl Hanser Verlag, München-Wien; tr. it. *La distinzione mosaica ovvero Il prezzo del monoteismo*, Adelphi, Milano 2011.
- K. Barth, 1947, *Die Kirchliche Dogmatik, III*, Evangelischer Verlag, Zollikon, Zürich; tr. it. parziale *La creazione come fatto storico*, in *Antologia*, Bompiani, Milano 1964, pp. 183-196.
- , 1952, *Die Kirchliche Dogmatik, I*, Evangelischer Verlag, Zollikon, Zürich; tr. it. parziale *La mondanizzazione della parola di Dio*, in *Antologia*, Bompiani, Milano 1964, pp. 145-152.
- , 1953, *Die Theologie und die Kirche*, Evangelischer Verlag, Zollikon, Zürich; tr. it. parziale *Cristianesimo e storia*, in *Antologia*, Bompiani, Milano 1964, pp. 55-64.
- W. Benjamin, 1936, *Deutsche Menschen*, in *Gesammelte Schriften*, IV/1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980; tr. it. *Uomini tedeschi*, Adelphi, Milano 1979.
- E. de Benveniste, 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. II: *pouvoir, droit, religion*; tr. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. II: *potere, diritto, religione*, Einaudi, Torino 1976.
- H. Blumenberg, 1966, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main; tr. it. *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992.
- , 1971, “*Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*”, in M. Fuhrmann (a cura), *Terror und Spiel. Probleme und Mythenrezeption*, “Poetik und Hermeneutik” Band 4, Wilhelm Fink Verlag, München, pp. 11-66; tr. it. *Il futuro del mito*, Edizioni Medusa, Milano 2002.
- M. Buber, 1950, *Zwei Glaubenweisen. Mit einem Nachwort von David Flusser*, Manesse Verlag, Zürich; tr. it. *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1995.
- R. Bultmann, 1933-1965, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Mohr, Tübingen; tr. it. *Credere e comprendere*, Queriniana, Brescia 1977.
- , 1948, *Neues Testament und Mythologie*, Herbert Reich Verlag, Hamburg-Bergstedt; tr. it. *Nuovo Testamento e mitologia. Il problema della demitizzazione de messaggio neotestamentario*, in *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, Queriniana, Brescia 1970 (1985).
- , 1949, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Artemis Verlag, München und Zürich; tr. it. *Cristianesimo primitivo e religioni antiche*, Edizioni

Culturali Internazionali Genova, Genova 1995.

-----, 1952, *Zum Problem der Entmythologisierung I*, Herbert Reich Verlag, Hamburg-Bergstedt; tr. it. *Sul problema della demitizzazione*, in *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, Queriniana, Brescia 1970 (1985).

L. Cortella, 1994, *Dal soggetto al linguaggio. Un percorso nella filosofia contemporanea*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia (2012).

O. Cullmann, 1946, *Christus und die Zeit*, EVZ Verlag, Zürich; tr. it. *Cristo e il tempo*, Il Mulino, Bologna 1965.

A. Dal Lago, 1983, *L'ordine infranto. Max Weber e i limiti del razionalismo*, Unicopli, Milano.

-----, 1987, "L'autodistruzione della storia", in "Aut-aut" n. 222, pp. 1-20.

E. De Martino, 1962, *Furore Simbolo Valore*, Feltrinelli, Milano 1980.

L. Dumont, 1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*; tr. it. *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano 1993.

Eraclito, *Frammenti*; tr. it. in G. Colli, 1980, *La sapienza greca*, vol. III: *Eraclito*, Adelphi, Milano (1988).

O. Franceschelli, 1997, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli, Roma.

C. Gentili, 1992, *Introduzione all'edizione italiana di H. Blumenberg, 1988, Matthäus-Passion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main; tr. it. *Passione secondo Matteo*, Il Mulino, Bologna 1992.

F. Gogarten, 1953, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisation als Theologisches Problem*, Stuttgart; tr. it. *Destino e speranza dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1972.

J. Habermas, 1981a, *Theorie des kommunikative Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main; tr. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986.

-----, 1981b, *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt am Main; tr. it. *Profili politico-filosofici*, Guerini e associati, Milano 2000.

-----, 1985, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main; tr. it. *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1987.

P. Hadot, 2004, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Éditions Gallimard, Paris; tr. it. *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, Einaudi, Torino 2006.

- G. W. F. Hegel, 1807, *Phänomenologie des Geistes*; tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2000.
- I. Kant, 1781-1787, *Kritik der reinen Vernunft*; tr. it. *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano 1976.
- , 1784, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*; tr. it. *Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- K. Kerényi, 1995, *Antike Religion*, J. G. Cotta Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart; tr. it. *Religione antica*, Adelphi, Milano 2001.
- K. Jaspers – R. Bultmann, 1954, *Die Frage der Entmythologisierung*, R. Piper & Co. Verlag, München; tr. it. *Il problema della demitizzazione*, Morcelliana, Brescia 1995.
- H. Jonas, 1958-1963, *The Gnostic Religion*, Beacon Press, New York; tr. it. *Lo gnosticismo*, Società Editrice Internazionale, Torino 1991.
- , 1988-1993, *Gnosis und spätantiker Geist*, 4. verbesserte und erweiterte Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen; tr. it. *Gnosi e spirito tardoantico*, R. C. S. Libri, Milano 2010.
- E. Jünger, 1977, *Gott Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr, Tübingen; tr. it. *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 1982.
- C. Lévi-Strauss, 1950, *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, in M. Mauss, 1950, *Sociologie et antropologie*, Presses Universitaires de France, Paris; tr. it. *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965.
- K. Löwith, 1930, *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, "Zeitschrift für Theologie und Kirche", XI, pp. 365-399; tr. it. *Ontologia fenomenologica e teologia protestante*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001.
- , 1949, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, The University of Chicago Press; tr. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1963.
- , 1956, *Geschichte und Glaube*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen; tr. it. *Storia e fede*, Laterza, Roma-Bari 1985.
- , 1958, *Wissen, Glauben und Skepsis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen; tr. it. *parziale Fede e ricerca*, Morcelliana, Brescia 1960.
- , 1960, *Gesammelte Abhandlungen. Zur kritik der geschichtlichen Existenz*,

- W. Kohlhammer, Stuttgart; tr. it. *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1967.
- , 1962, *Hegels Aufhebung der christlichen Religion*, in K. Oehler, R. Schaeffer (cura), *Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, Suhrkamp, Frankfurt am Main; tr. it. *Il superamento hegeliano della religione cristiana*, in *Hegel e il cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 1976.
- , 1967, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, in *Sämtliche Schriften*, vol. IX, *Gott, Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit - G. B. Vico – Paul Valéry*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart (1999); tr. it. *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli, Roma 2000.
- , 1971, *Philosophische Weltgeschichte?*, in *Aufsätze und Vorträge 1930-1970*, W. Kohlhammer, Stuttgart; tr. it. *Storia universale filosofica?*, in *Hegel e il cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 1976.
- H. Lübke, 1965, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Karl Albert Verlag GmbH, Freiburg-München; tr. it. *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Il Mulino, Bologna 1970.
- O. Marquard, 1987, *Apologie der Zufälligen*, Philipp Reclam jun., Stuttgart; tr. it. *Apologia del caso*, Il Mulino, Bologna 1991.
- G. Marramao, 1983, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Editori Riuniti, Roma (Bollati Boringhieri, 2005).
- , 1994, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari.
- K. Marx, 1867-1883, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*; tr. it. *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1964.
- J. B. Metz, 1968, *Zur Theologie der Welt*, Matthias-Grünwald Verlag, Mainz – Chr. Kaiser Verlag, München; tr. it. *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1969.
- S. Natoli, 1986, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano.
- F. Overbeck, 1873, *Über die Christlichkeit unseren heutige Theologie*, Fritzsche, Leipzig, poi Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1963; tr. it. *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi*, Edizioni ETS, Pisa 2000.
- R. Otto, 1920, *Das Heilige*; tr. it. *Il sacro*, SE, Milano 2009.
- W. F. Otto, 1956, *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1975; tr. it. *Theophania. Lo spirito della religione greca antica*, Il Melangolo, Genova 1983.
- G. Pasqualotto, 1988, *Saggi su Nietzsche*, Franco Angeli Libri, Milano.

- G. Penzo, 1981, *Friedrich Gogarten. Il problema di Dio tra storicismo ed esistenzialismo*, Città Nuova Editrice, Roma.
- H.- Ch. Puech, 1978, *En quête de la Gnose*, Éditions Gallimard, Paris; tr. it. *Sulle tracce della Gnosi*, Adelphi, Milano 1985.
- S. Quinzio, 1976, *Un commento alla Bibbia, IV. Sulle Lettere di Paolo, le Lettere Cattoliche, l'Apocalisse*, Adelphi, Milano.
- , 1978, *La fede sepolta*, Adelphi, Milano.
- , 1990, *Radici ebraiche del moderno*, Adelphi, Milano.
- P. Rossi, 1963, *Introduzione a K. Löwith, 1949, Meaning in History. The Theological Implications of of the Philosophy of History*, The University of Chicago Press; tr. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1963.
- , 1982, *Max Weber. Razionalità e razionalizzazione*, Il Saggiatore, Milano.
- K. Rudolph, 1990, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiker Religion*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen; tr. it. *La Gnosi. Natura e storia di una religione tardoantica*, Paideia Editrice, Brescia 2000.
- W. Schluchter, 1979, *Die Entwicklung des okzidentaler Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Mohr, Tübingen; tr. it. *Lo sviluppo del razionalismo occidentale. Un'analisi della storia sociale di Max Weber*, Il Mulino, Bologna 1987.
- C. Schmitt, 1922, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität*, München-Leipzig 1934; tr. it. *Teologia politica*, in *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna 1972.
- B. Snell, 1946, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Classen Verlag, Hamburg; tr. it. *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1963.
- E. Troeltsch, 1902, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Mohr, Tübingen; tr. it. *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, Morano Editore, Napoli 1968.
- , 1907, *Das Wesen des modernen Geistes*, in *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Mohr, Tübingen, 1925, pp. 297-338; tr. it. *L'essenza dello spirito moderno*, in *L'essenza del mondo moderno*, Bibliopolis, Napoli 1977.
- , 1925, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, R. Oldenbourg, München; tr. it. *Il protestantismo nella formazione del mondo*

*moderno*, La Nuova Italia editrice, Firenze 1974.

M. Weber, 1917, *Wissenschaft als Beruf*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen, 1973, pp. 582-613; tr. it. *Scienza come vocazione*, Franco Angeli, Milano 1996.

-----, 1918, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen; tr. it. *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1961.

-----, 1920, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen; tr. it. *Sociologia della religione*, Edizioni di Comunità, Milano 1982.