

# Il ruolo e le forme della contingenza nell'orizzonte postsecolare

Vincenzo Rosito\*

## 1. Primato della scelta o della differenziazione?

Quello di contingenza è un concetto sempre più frequentato dalle scienze sociali e dalle discipline filosofiche interessate allo studio delle religioni nel mondo contemporaneo. Ciò ha permesso anche al pensiero teologico di usare questo termine in maniera diversa rispetto al passato: contingente non è semplicemente l'orizzonte della transitorietà e della mutevolezza, contrapposto all'ordine immobile e imperituro della trascendenza. Anche attraverso il dialogo costruttivo con le scienze sociali, la teologia contemporanea ha ampliato e rideterminato diverse categorie della propria tradizione. Ritengo che l'idea di contingenza sia uno degli ambiti più rappresentativi di questa "impresa teologica" volta a riconfigurare alcuni concetti particolarmente significativi per la comprensione attuale delle religioni e delle istituzioni socio-politiche.

Sebbene sia difficile parlare di un vero e proprio dibattito interdisciplinare sulla contingenza, questo termine ritorna in maniera incisiva e costante nei discorsi sociologici, filosofici e teologici volti a cogliere le prerogative del tempo presente mediante il ricorso alla dialettica di secolare e postsecolare. Emerge da più parti l'idea che le moderne compagini sociali siano segnate da un aumento progressivo e irreversibile del grado di contingenza. Questa diagnosi si presta a molteplici interpretazioni, così come numerose sono le prospettive teoriche da cui muovono i teorici della "contingenza crescente". Si fa largo ad esempio l'idea che la contingenza debba essere spiegata prima di tutto in funzione dell'incremento delle possibilità di scelta circa gli stili

---

\* Docente di Filosofia teoretica presso la Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura – Seraphicum (Roma). E-mail: vincenzorosito@yahoo.it.

di vita, l'adesione a una determinata cultura o sottocultura, l'identificazione personale con una specifica tradizione religiosa o spirituale. Contingente sarebbe pertanto un orizzonte sociale complesso e differenziato al cui interno viene naturalmente garantita una pluralità di contesti vitali e di identificazione. L'elemento maggiormente caratterizzante questa autocomprensione del sociale si caratterizza altresì per il ruolo determinante dell'opzione e della scelta personale. Il fatto che il singolo individuo possa scegliere tra differenti modelli culturali nei quali riconoscersi e maturare una personalità espressiva costituisce un portato fondamentale della modernità. Un elemento di novità risiede tuttavia nel fatto che la scelta, quale deliberata capacità di autodeterminarsi nei confronti di un oggetto, ricopra un ruolo essenziale anche in ambiti tradizionalmente ancorati all'ereditarietà culturale come quello dell'appartenenza religiosa. Non desta sorpresa il fatto che la modernità abbia promosso l'importanza della consapevolezza individuale nella scelta di fede. *Orientamento, discernimento ed elezione* sono termini che la tradizione teologica cristiana ha contribuito a illuminare lungo il corso della modernità attribuendovi un ruolo rilevante nella consapevolezza critica della fede e dell'appartenenza ecclesiale.

Alla luce di queste considerazioni la contingenza può essere un'utile categoria interpretativa del religioso e del mondo sociale contemporaneo nella misura in cui non viene intesa come mero aumento delle possibilità di scelta all'interno di ambiti in cui le opzioni non hanno ricevuto tradizionalmente grande ospitalità. Contingente non è la scelta individuale in materia di fede religiosa, bensì la pluralità differenziante dei processi e dei sottoprocessi che determinano l'orientamento del soggetto contemporaneo nei più disparati campi dell'esistenza. La differenziazione funzionale dei sistemi sociali non si esplica esclusivamente nella diversificazione quantitativa delle possibilità di vita, ma nelle condizioni che determinano la qualità della vita individuale mediante il ricorso a elementi, fattori e istanze molteplici. La contingenza della vita personale è dunque una diretta conseguenza del processo di differenziazione sistemica che ha generato le moderne società complesse. L'elemento che infatti maggiormente contraddistingue l'attuale volto della complessità sociale è la natura scomposta e fortemente antigerarchica dei condizionamenti esterni nella scelta individuale. Modernizzazione e secolarizzazione non hanno banalmente demolito la gerarchia dei valori, ma ne hanno fornito una geografia contingente, avrebbero cioè reso le scelte individuali in campo etico, religioso e politico sempre più equivalenti e indifferenti. La maggiore rottura sociale e culturale della tarda modernità deve essere rinvenuta nella perdita di rilevanza della singola opzione religiosa e non nella crisi della religiosità *tout court*.

Le relativizzazione degli spazi di appartenenza sociale e religiosa impone uno sguardo non riduzionistico nello studio della complessità sociale. Economicizzazione e modernizzazione hanno ispirato le più rilevanti teorie sistemico-sociali, ovvero quella della modernizzazione da un lato e della secolarizzazione dall'altro. La perva-

sività crescente del capitalismo finanziario e la differenziazione funzionale dei sistemi sociali rappresentano i più importanti accessi interpretativi alla modernità. Tanto l'economicizzazione quanto la differenziazione risultano però inappropriate nell'uso riduzionistico che spesso ne viene fatto e in virtù del quale gli altri sottoprocessi (culturali, politici e giuridici) rischiano di smarrire la loro peculiare incisività nella formazione del Moderno. «In linea generale non occorre spiegare i presunti sottoprocessi della modernizzazione partendo da un'unica dimensione causale, ma bisogna vederli inseriti in una trama di relazioni contingenti [...] Per esempio, la tesi degli "economisti della religione", secondo i quali la libera concorrenza in materia di propaganda religiosa aumenterebbe la vitalità religiosa, può essere allora riconosciuta come in sé plausibile, ma allo stesso tempo come unilaterale, cioè come un'ipotesi esplicativa che prescinde dalle condizioni giuridiche e politiche. Solo un'analisi sistematica dei "condizionamenti" rende davvero giustizia all'idea di una relazione contingente dei "sottoprocessi"»<sup>1</sup>. L'orizzonte contemporaneo della contingenza è animato da costellazioni variabili che moltiplicano e non riducono le reciproche implicazioni degli ambiti e dei processi storico-sociali.

## 2. Esposizione, irrilevanza, accelerazione

Nel precedente paragrafo abbiamo evidenziato l'intima connessione tra il processo di differenziazione sociale e l'aumento della contingenza come fattore che interessa la rilevanza e la giustificabilità pubblica delle scelte individuali, comprese quelle riguardanti la fede. È necessario che la contingenza, quale elemento determinante della modernità, venga opportunamente compresa alla luce del processo di differenziazione funzionale dei sistemi sociali. Tanto l'incremento della contingenza, quanto l'incedere della secolarizzazione si spiegano in virtù della *differenziazione* delle sfere di interazione (la religione come parziale sistema sociale tra altri) e non in relazione ad altri riferimenti metastorici quali la *razionalizzazione* (la religione viene chiamata a giustificarsi e a legittimarsi mediante la pubblica argomentazione) o la *privatizzazione* del religioso (la religione è segnata da una regressiva ritrazione privatistica e da una progressiva perdita di rilevanza pubblica).

È dunque necessario conoscere e comprendere la tensione diversificante che contraddistingue la socialità umana (*dimensione antropologica*), che determina e seleziona specifici modelli cognitivi (*dimensione filosofico-riflessiva*) e che risente delle tendenze riguardanti la generalità dei sistemi sociali (*dimensione sociologica*). La valutazione critica della contingenza richiede il contributo di diverse prospettive scienti-

<sup>1</sup> H. JOAS, *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, Brescia 2013, 140-141.

fico-disciplinari. Per questo motivo verranno di seguito trattati i fattori che contribuiscono maggiormente alla comprensione della contingenza secondo una prospettiva antropologica, filosofica e sociologica. Gli elementi che afferiscono rispettivamente ai suddetti ambiti possono essere sintetizzati nei concetti di *esposizione*, *irrilevanza* e *accelerazione*.

Esiste un'accezione eminentemente antropologica della contingenza secondo cui la naturale esposizione nei confronti dei fattori esterni contraddistingue l'essere umano rispetto agli altri esseri viventi. La cagionevolezza strutturale dell'uomo è stata opportunamente identificata con la carenza di mezzi naturali volti a fronteggiare le difficoltà ambientali. Tuttavia l'esposizione non deve essere intesa come mera vulnerabilità, come disposizione unicamente passiva dell'individuo nei riguardi del mondo esterno. La contingenza antropologica, proprio perché immette costantemente l'essere umano nella gestione tecnico-strumentale del mondo, interessa non tanto la vulnerabilità degli individui, quanto la capacità di costruire strumenti con cui modificare il proprio contesto ambientale. Il dato della contingenza antropologica spinge così l'uomo a creare codici simbolici e comunicativi, funge cioè da innesco culturale dischiudendo inedite possibilità creative, piuttosto che mere risposte reattive agli impulsi del mondo esterno. Il valore antropologico della contingenza è tutt'uno con l'opera di auto-superamento dell'essere umano ovvero con le piccole e grandi imprese di auto-trascendenza. Potremmo dire che già a un livello antropologico la contingenza può essere opportunamente compresa in funzione di altri due elementi essenziali e imprescindibili: da un lato l'*apertura di possibilità* pratiche, dall'altro le *esperienze di auto-trascendenza* messe in atto dagli individui nei singoli ambiti vitali. La contingenza genera e alimenta un conflitto antropologico delle istanze umane di apertura e di creatività con quelle di chiusura e di protezione. Le possibilità che scaturiscono dall'assunzione della contingenza devono essere lette alla luce dell'intreccio dialettico di dispersione e contenimento, di produttività e limitazione. Dalla contingenza può scaturire l'apertura di mondi possibili ovvero la creazione di accessi plurali e differenziati al mondo naturale. Allo stesso tempo però la contingenza può generare *nicchie culturali* e mondi socialmente circoscritti, può avviare processi di istituzionalizzazione che, anche mediante il diritto, determinano i confini di sfere ristrette e delimitate rispetto all'indeterminatezza del mondo esterno. Il fattore antropologico della contingenza costituisce dunque il principale moto propulsivo della differenziazione sociale. Le sfere di interazione e i mondi vitali sono ambiti di specializzazione in cui sperimentare pratiche sociali volte a gestire la creativa esposizione della contingenza umana. «Chiamiamo "contingente" ciò che non è né necessario né impossibile: ciò che è, ma non necessariamente. *Contingente* è il contrario di *necessario*. Il suo significato preciso dipende dunque dal significato di *necessità*. Il termine si riferisce a tutto ciò che la vita ci riserva, le cose buone e le cose terribili. Ma il suo raggio semantico copre anche l'esperienza della nostra libertà di decisione e d'azione e le sue conse-

guenze. Si parla di contingenza crescente perché le nostre opzioni di azione e anche la qualità di eventi che risultano dall'azione umana e dipendono da essa sono più numerose che in passato»<sup>2</sup>.

La seconda accezione di contingenza a cui prestare particolare attenzione può essere efficacemente espressa nell'idea di irrilevanza. L'aumento delle possibilità di scelta e di vita può generare un senso di indistinzione e di indifferenza nei riguardi delle alternative molteplici. L'irrilevanza, quale determinazione postsecolare della contingenza, può essere interpretata come un affievolimento del senso della distinzione. L'irrilevanza non ha dunque a che fare con la perdita di importanza di alcuni ambiti vitali a scapito di altri. La teoria standard della secolarizzazione ha infatti erroneamente associato la modernizzazione alla perdita di importanza e di incisività delle religioni storiche nel corso della modernità. L'irrilevanza invece ha un carattere riflessivo e interessa l'attenzione sociale nei confronti dei "rilievi" ovvero delle peculiarità storiche e culturali che disegnano territori religiosi *rilevanti* perché *differenti*. La condizione postsecolare, interessando diversi soggetti storico-istituzionali come lo Stato, le religioni e la stessa totalità sociale, può essere efficacemente interpretata proprio alla luce del concetto di irrilevanza. Pertanto il postsecolare non è «indice della riacquisizione del religioso nel mondo secolare della modernità, ma del congelamento della contrapposizione tra secolare e religioso»<sup>3</sup>. La dialettica storica di secolare e postsecolare può essere opportunamente compresa in relazione ai diversi scenari istituzionali che hanno storicamente definito i rapporti tra lo Stato in quanto sfera del politico, la società quale totalità inclusiva delle singole sfere sociali e le diverse confessioni religiose. In questa complessità di paradigmi mutevoli l'indifferenza gioca un ruolo fondamentale se viene compresa non come perdita di interesse nei riguardi del religioso, ma come ridimensionamento della rilevanza pubblica della stessa appartenenza religiosa e della sua rivendicazione. «Una tale indifferenza post-secolare è sempre possibile a due condizioni. Da una parte lo stato, quindi il sistema politico, deve aver imparato a distinguere chiaramente tra le sue relazioni con la società nel suo complesso, con gli altri sistemi parziali della società, come economia, diritto, scienza, religione ecc. e con i singoli cittadini e le loro pratiche, attività, visioni della vita e stili di vita. Dall'altra esso non ha più bisogno di sottolineare particolarmente il rapporto con la religione rispetto a quello con gli altri sistemi parziali della società, ma lo considera solo come un rapporto tra gli altri»<sup>4</sup>.

L'accelerazione sociale costituisce il terzo e ultimo elemento indispensabile per la comprensione della contingenza postsecolare. Nel campo della ricerca sociologica

<sup>2</sup> H. JOAS, *Abbiamo bisogno della religione?*, Soveria Mannelli 2010, 41.

<sup>3</sup> I. U. DALFERTH, *Trascendenza e mondo secolare. Orientamento della vita alla Presenza ultima*, Brescia 2016, 43.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 46-47.

la riflessione intorno all'accelerazione dei ritmi di vita rappresenta un elemento imprescindibile per capire le profonde trasformazioni che stanno interessando la soggettività contemporanea e i sistemi sociali nella loro complessità. Il rapporto tra contingenza e accelerazione interpella innanzitutto la percezione che i singoli individui hanno dei riferimenti sociali e istituzionali volti tradizionalmente a garantire stabilità e destinati a sopravvivere a più generazioni. Una società in cui cresce il senso diffuso di contingenza vede innanzitutto sorgere e morire i propri ancoramenti istituzionali a un ritmo sempre più veloce. L'accelerazione diventa un elemento fondamentale per comprendere la contingenza postsecolare anche perché le istituzioni religiose non sono immuni dall'aumento crescente dei cicli di affermazione, trasformazione e declino. Secondo Hartmut Rosa l'accelerazione sociale si esprime principalmente in tre forme: l'accelerazione tecnologica, quella dei mutamenti sociali e l'accelerazione dei ritmi di vita. I processi tecnologici di produzione e di comunicazione sono sempre più velocizzati, mutano in funzione di uno sviluppo crescente instillando la necessità di un adattamento continuo ai concitati tempi del consumo, della comunicazione e degli spostamenti fisici. L'accelerazione dei mutamenti sociali ha invece la forma di una vera e propria «contrazione del presente»: a mutare con più frequenza che in passato sono i cicli vitali di quei riferimenti pubblici (mode, associazioni, partiti politici) e istituzionali (famiglia e lavoro) storicamente affidabili e socialmente stabilizzanti<sup>5</sup>. L'accelerazione del ritmo di vita riguarda invece la gestione del tempo quotidiano nella misura in cui viene scandito da impegni e appuntamenti che si susseguono nell'arco di una giornata. Il tempo della vita ordinaria subisce un'accelerazione nella misura in cui la spinta a essere presenti e operosi in più faccende diventa l'imperativo dominante.

### 3. Orientamento alla Trascendenza ed esperienze di trascendenza

La corretta interpretazione del ruolo e delle forme della contingenza è indispensabile per riconfigurare tanto il politico, quanto il religioso nella condizione postsecolare. Le implicazioni più evidenti e incisive della postsecolarità non riguardano i

---

<sup>5</sup> «Nell'età premoderna e nella prima modernità l'occupazione del padre veniva ereditata dal figlio, e ciò potenzialmente per più generazioni. Nella modernità classica le strutture occupazionali tendevano a cambiare con le generazioni: i figli (e in seguito anche le famiglie) erano liberi di scegliere la loro professione, ma di solito la scelta valeva poi per tutto il corso della loro vita. Al contrario, nella tarda modernità l'occupazione non dura quasi mai quanto l'intera vita professionale dell'individuo: i lavori cambiano a ritmo più alto delle generazioni», H. ROSA, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Torino 2015, 14.

singoli individui, ma la loro auto-rappresentazione all'interno delle singole sfere sociali ovvero l'insieme dei linguaggi simbolici e verbali, delle strategie e delle pratiche quotidiane di identificazione politica o religiosa. Per quanto concerne le influenze che il paradigma filosofico e teologico della contingenza può esercitare nei riguardi del cristianesimo, faremo riferimento a due proposte paradigmatiche e particolarmente rappresentative: quella di Ingolf Dalferth che ha nell'orientamento alla Trascendenza il suo concetto fondamentale e quella di Hans Joas che assegna massimo rilievo alle esperienze di auto-trascendenza. Entrambe queste formulazioni teoriche muovono da una ricostruzione particolarmente lucida ed efficace della condizione postsecolare. Sebbene approdino a soluzioni diverse, tanto la proposta di Dalferth, quanto quella di Joas, sembrano considerare il ruolo della Trascendenza come un concetto importantissimo per comprendere l'essenza, la dignità e le prospettive del cristianesimo nell'attuale compagine sociale e politica.

Nel mondo contemporaneo la specificità cristiana può assumere i tratti e le movenze di un orientamento (*Orientierung*) nei riguardi della Trascendenza. Nella prospettiva di Dalferth ciò significa che la condizione postsecolare è per il cristianesimo un'opportunità per superare quelle coppie oppostive (*vita religiosa/vita non religiosa*, *Stato/chiesa*, *religioso/secolare*) che ne hanno determinato la postura e la visibilità. In modo particolare il superamento dell'opposizione religioso/secolare non solo produce una corretta interpretazione della teoria della secolarizzazione<sup>6</sup>, ma ha il merito di rimettere al centro dell'autocomprensione cristiana la densità paradossale dell'opposizione tra immanenza (*mondano*) e trascendenza (*divino*). La *Presenza ultima* è il modo con cui Dalferth evidenzia l'apertura di senso e l'offerta cristiana di salvezza; orientarsi a essa non costituisce un'azione di carattere cognitivo, né etico, né tantomeno pratico-sociale. Non è infatti la conoscenza o l'esperienza dell'essere *oltre* a definire la trascendenza cristiana, bensì la determinazione critica dell'essere *altrimenti*: è Dio stesso che fonda le condizioni e la possibilità di una vita diversa da ciò che è. Centro della fede cristiana è l'*autotrascendimento (kenotico) di Dio*, nonché i modi storici e teo-logici con cui questo appare e viene compreso mediante l'opera divina della creazione, dell'incarnazione e della redenzione. Ciò significa che alla trascendenza di Dio deve essere riconosciuta assoluta priorità, mentre le esperienze di auto-trascendimento contenute nelle singole azioni umane sono secondarie rispetto all'offerta gratuita di sé da parte di Dio. L'auto-trascendimento dell'uomo è un pas-

<sup>6</sup> «Se il senso di “secolare” viene stabilito sulla base della contrapposizione verticale *divino/mondano*, allora la secolarità è compresa come *mondanità* e tematizzata nel contesto della scoperta della trascendenza del divino e dell'elaborazione della differenza tra Creatore e creazione. Se invece il senso di “secolare” è stabilito sulla base della contrapposizione orizzontale *religioso/secolare*, allora la secolarità è compresa come *mondanità secolare* e tematizzata nel contesto della scoperta della mondanità del mondano in quanto decostruzione o marginalizzazione del religioso nella società e nella vita dell'uomo. Il primo senso è proprio del cristianesimo sin dai suoi inizi, il secondo è uno sviluppo nella modernità», I. U. DALFERTH, *Trascendenza e mondo secolare*, 36.

so successivo e secondario nell'orizzonte della fede cristiana, il primo movimento è quello compiuto gratuitamente e graziosamente da Dio. L'uomo, nella misura in cui si auto-trascede, si impegna in opere che non semplicemente lo conducono *oltre* l'immanenza, ma che lo fanno entrare *dentro* la densità e la profondità dell'immanenza. «Soltanto nella misura in cui diviene accessibile *come* trascendenza nell'immanenza, Dio può divenire il punto che orienta la vita umana. E questo egli fa quando si rende presente come la Presenza ultima. Senza Dio nessun mondo, ma senza la presenza di Dio anche nessun orientamento di Dio nel mondo. Soltanto la trascendenza di Dio può divenire la meta e il punto a cui si orienta il nostro trascendere, perché soltanto essa si rende presente come Presenza ultima nelle forme cangianti del nostro presente, e lo fa in modo che noi diveniamo capaci non soltanto di orientarci ad essa, ma che, nel modo in cui viviamo, di fatto anche lo facciamo»<sup>7</sup>.

La diversa opinione sulle pratiche umane di auto-trascendenza rappresenta uno degli aspetti di distinzione tra il pensiero di Dalferth e quello di Joas. Secondo quest'ultimo le religioni e il cristianesimo in modo particolare sono principalmente luoghi in cui è possibile sperimentare imprese qualificate di auto-trascendenza e dare così vita a imprese extra-religiose di trascendimento del sé<sup>8</sup>. Queste ultime Abbracciano una vasta gamma di vissuti e di relazioni. Sono infatti esperienze di auto-trascendenza quelle di tipo naturalistico ed estetico che rimandano all'eccedenza del mondo esterno rispetto ai confini del proprio sé. Sono esperienze di auto-trascendenza nella contingenza postsecolare quegli stati emozionali forti e coinvolgenti come l'innamoramento, oppure relazioni profonde e qualificate come l'amicizia e la confidenza reciproca. Nelle esperienze di auto trascendenza il soggetto de-centrato non si scopre semplicemente carente o cagionevole. L'essere fuori di sé non è infatti un vissuto di mera privazione che sollecita una risposta "religiosa" dal sapore inevitabilmente rimediale e compensativo. La questione non è quella del limite antropologico o della «passività creativa»<sup>9</sup>, bensì quella dei modi con cui il soggetto avverte l'eccedenza che comporta la fuoriuscita dal proprio baricentro personale e individuale. «Pensate a

<sup>7</sup> *Ibid.*, 230.

<sup>8</sup> «Il punto di partenza deve essere quindi il riconoscimento che le religioni sono effettivamente qualcosa di più di quel che normalmente si intende per sistemi di valori. Chi crede non vede certamente la sua fede in primo luogo come un sistema logicamente coerente di affermazioni riguardanti il bene, o addirittura come una morale semplicemente arricchita di tratti emotivi. La fede religiosa poggia su esperienze intense e rende possibile la partecipazione a rituali che sono a loro volta fonte di esperienze; offre modelli che invitano alla imitazione, e contiene storie e miti che ci guidano nell'interpretazione della nostra vita e della storia e ci aiutano a dare delle risposte a questioni relative al senso della nostra esistenza», H. JOAS, *La fede come opzione*, 174-175.

<sup>9</sup> Espressione usata invece da Dalferth per dimostrare come l'orientamento alla Presenza ultima sia «una possibilità che dimostra ciò che è autenticamente umano della nostra vita umana: la nostra passività creativa, propria di esseri che possono divenire più di quello che sono in grado di fare da soli, perché vivono di un incontro che li rende ciò che da soli non riescono ad essere: creature di Dio e prossimi di Dio», I. U. DALFERTH, *Trascendenza e mondo secolare*, 56.

una conversazione che va al di là dello scambio di banalità, informazioni o argomentazioni, durante la quale improvvisamente sentite che il vostro interlocutore ha compreso intuitivamente degli strati profondi della vostra personalità, dandovi il coraggio di parlare degli eventi formativi della vostra vita e forse di emozioni che voi stessi avete sino a ora a mala pena riconosciuto»<sup>10</sup>. Nell'ambito della contingenza postsecolare il cristianesimo si profila come una specifica porta di accesso alle pratiche umane di auto-trascendenza, riconoscendo loro la capacità di dilatare tanto l'essenza, quanto il contesto dell'esperienza stessa.

---

<sup>10</sup> H. JOAS, *Abbiamo bisogno della religione?*, 12.

### ***Riassunto***

L'articolo si propone di analizzare criticamente il concetto di contingenza alla luce dell'attuale dibattito sulla condizione postsecolare. L'idea di contingenza è una categoria comune tanto alla teologia contemporanea, quanto alle scienze sociali. Può essere pertanto considerato contingente un orizzonte sociale complesso e differenziato al cui interno viene naturalmente garantita una pluralità di contesti vitali e di identificazione. Proprio alla luce di questo presupposto è possibile leggere il recente dibattito teologico sulla centralità dell'orientamento alla Trascendenza come elemento maggiormente qualificante la sfera del religioso.

### ***Abstract***

The article analyzes critically the concept of contingency in the light of the contemporary debate on the post secular condition. The idea of contingency is a well-known category of theology, but also of the social sciences. We may consider it a complex social horizon in whom exists a plurality of vital contexts and identification. In the light of this premise, it is possible to interpret the recent theological debate on the orientation to Transcendence as an element that qualifies in an important way the religious sphere.