

## Sulla sopravvivenza post-illuministica della religione In margine a uno scritto di Hermann Lübbe

di *Andrea Aguti*

Il saggio *Religion nach der Aufklärung* di Hermann Lübbe,<sup>1</sup> che di seguito presentiamo in traduzione italiana, risale alla fine degli anni Settanta e offre in forma concisa un'originale interpretazione in chiave funzionalistica della religione di cui Lübbe ha dato ampia giustificazione in un testo successivo, pubblicato con lo stesso titolo,<sup>2</sup> che non ha mancato di suscitare, soprattutto in Germania, una certa discussione. Le brevi considerazioni che premettiamo a questo scritto hanno l'obiettivo di richiamare la linea essenziale dell'argomentazione di Lübbe, talora oscurata da una certa prolissità di scrittura, e di accennare ad alcuni problemi teorici che essa solleva.

L'interesse dello scritto di Lübbe, pur in un contesto storico-politico mutato che rende inattuali alcuni suoi riferimenti, consiste nel tentativo di spiegare, in una prospettiva di teoria sociale della religione, la persistenza del fenomeno religioso all'interno delle attuali società occidentali secolarizzate.<sup>3</sup> La formula «religione dopo l'illuminismo» non possiede quindi, a dispetto delle apparenze, alcun'intenzionalità polemica, sebbene il suo punto di partenza sia dato dalla constatazione dell'illusorietà di quelle teorie, sorte appunto in epoca illuministica, che postulano un superamento della religione per mezzo dei suoi equivalenti funzionali (la scienza, la politica ecc.). In effetti, come Lübbe suggerisce all'inizio dello scritto, non si tratta di interrogarsi sul perché la religione «nonostante» l'illuminismo svolga ancora una funzione sociale, ma sul perché la svolga «dopo» l'illuminismo, cioè dopo che, attraverso il processo di secolarizzazione, l'emancipazione delle scienze dall'influenza politica ed istituzionale delle norme religiose è stata portata a

---

<sup>1</sup> Lo scritto rappresenta originariamente il testo di una conferenza che Lübbe ha pronunciato presso la Gesamthochschule di Paderborn nel 1978. Come tale è stato pubblicato per la prima volta in W. OELMÜLLER - R. DÖLLE-OELMÜLLER et al., *Religion*, Paderborn 1979, pp. 315-334 e poi, con alcune modifiche, in H. LÜBBE, *Philosophie nach der Aufklärung. Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft*, Düsseldorf - Wien 1980, pp. 59-85. Su quest'ultima versione si basa la traduzione di seguito pubblicata. Ringraziamo l'Autore per aver gentilmente concesso i diritti di traduzione.

<sup>2</sup> H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, Graz - Wien 1986.

<sup>3</sup> Si ricorderà che Lübbe ha dedicato alla definizione del concetto di secolarizzazione un importante studio, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg i.Br. 1965; trad. it. *Secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Bologna 1970.

compimento e dopo che l'obbligatorietà politica e civile al riconoscimento pubblico delle confessioni religiose non esiste più.

La risposta pertinente ad una simile questione può provenire, secondo Lübbe, soltanto da una definizione funzionalistica della religione che identifica quest'ultima come «prassi di superamento della contingenza» (*Kontingenzbewältigungspraxis*): si tratta di una definizione che presenta il vantaggio di individuare una specifica funzione della religione che non può venir assolta in altri ambiti funzionali e che, per questo, è resistente al processo di secolarizzazione. La prassi religiosa di superamento della contingenza si distingue, infatti, da altre forme di superamento della contingenza perché non trasforma la contingenza in senso disponibile per l'azione: «Nella prassi vitale religiosa ci rapportiamo a quella contingenza che in linea di principio si oppone alla sua trasformazione in senso dell'azione».<sup>4</sup> Ma se la prassi religiosa non è in grado di integrare la contingenza all'interno dei confini di senso di un sistema, in che modo si può effettivamente parlare a suo riguardo di «superamento della contingenza»? Secondo Lübbe il modo specifico con cui la prassi religiosa supera la contingenza è quello del suo «riconoscimento» (*Anerkennung*).<sup>5</sup> Riconoscere la contingenza significa riconoscere l'impossibilità di dominare la totalità delle condizioni del nostro agire e conseguentemente riconoscere l'assoluta dipendenza della nostra esistenza da essa. Il risultato cognitivamente triviale di un tale riconoscimento (esprimibile in asserzioni del tipo: non sappiamo perché siamo nati, dovremo morire, non siamo in grado di dire perché esista qualcosa anziché il nulla) non dà luogo ad alcuna pragmatica cognitiva, ed è esattamente quest'aspetto che differenzia la prassi religiosa da tutte le altre prassi di superamento della contingenza. Mentre, infatti, in queste ultime noi operiamo una modificazione della realtà, nella prima noi modifichiamo anzitutto noi stessi, riconoscendoci dipendenti da ciò che trascende il senso dell'azione. Il riconoscimento dell'indisponibilità di ciò da cui siamo dipendenti (ciò che in termini religiosi si chiama la volontà di Dio), non si configura perciò una rinuncia a padroneggiare la contingenza, ma come un superamento di secondo livello della contingenza medesima.

Questa, nell'essenziale, l'argomentazione di Lübbe. Ciò su cui vorremo brevemente attirare l'attenzione non è tanto la pertinenza o meno della definizione funzionalistica della religione qui offerta da Lübbe,<sup>6</sup> quanto la genealogia teologica e filosofica di una tale definizione e i problemi che solleva. Essa risale al tentativo, sorto in epoca romantica, di caratterizzare la specificità della sfera religiosa all'interno delle altre sfere coscienziali (quella logica, quella etica, quella estetica), in modo da salvaguardarne l'autonomia.<sup>7</sup> L'importanza di un tale tentativo risulta dalla tematizzazione del significato antropologico della religione, e cioè dal terreno che intende rispondere

<sup>4</sup> H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung* (1986), p. 154.

<sup>5</sup> «Bewältigte Kontingenz ist anerkannte Kontingenz» (*ibidem*, p. 166).

<sup>6</sup> Egli si richiama ovviamente per questa definizione a N. Luhmann, ma anche a A. Gehlen, T. Luckmann, P. Berger, G. Dux.

con le stesse armi alla critica dell'illuminismo nei confronti della teologia soprannaturalistica. La problematicità di questo tentativo consiste, invece, nel mettere tra parentesi il problema della verità della religione, ovvero della corrispondenza o meno del significato antropologico della religione ad una «realtà» che non è soltanto antropologica.

Una risposta convincente al sospetto di illusorietà avanzata dalle teorie critiche della religione non può, in effetti, eludere il problema della verità, poiché proprio ad esso si riferisce, in ultima istanza, quel sospetto. Lübke ha avvertito la portata di questo problema nella conclusione del presente saggio, riferendosi alle obiezioni di R. Spaemann.<sup>8</sup> Perché la religione assolva ad una specifica funzione sociale, è necessario che essa sia ritenuta vera da coloro che vi partecipano. Questo rappresenta, del resto, il punto discriminante tra una teorizzazione sulla religione e una sua fondazione istituzionale: la prima è possibile anche presupponendone la falsità, ma non la seconda. Pur riconoscendo la validità di quest'obiezione, Lübke ha ribadito che la definizione in chiave funzionalistica della religione da lui proposta ha l'«ingenuo» obiettivo di tradurre in termini scientifici il senso della devozione religiosa (il riconoscimento della contingenza), non di elaborare una filosofia della religione.<sup>9</sup> In realtà, egli ritiene che soltanto sul terreno di una fondazione «pragmatica» della religione, com'è quella di seguito offerta, sia possibile pervenire ad una sua definizione universalmente valida, mentre la pretesa di stabilire astrattamente la verità della religione, distinguendo così tra religione e superstizione, sia destinata a naufragare di fronte alla pluralità delle religioni storiche, ad ognuna delle quali appartiene concretamente quella pretesa. Queste ultime, infatti, in virtù dell'irreversibile processo di storicizzazione del pensiero che avuto luogo nella modernità, non possono invocare come criterio della propria pretesa di verità altro che la tradizione storica da cui esse sorgono, senza poter esibire alcun vero e proprio metacriterio normativo.<sup>10</sup>

Si può ovviamente accettare, come spesso accade nella cultura postmoderna, un tale stato di cose alla stregua di un *fait accompli*, ma si deve anche constatare che una simile opzione riproduce la strategia illuministica di semplificazione (o di trivializzazione, come afferma Lübke) dell'apparato

<sup>7</sup> Si tratta del tentativo di teorizzare una nozione di *a priori* religioso che ha avuto luogo nella teologia protestante del XIX secolo, soprattutto in F. Schleiermacher, E. Troeltsch e R. Otto. Lo stesso Lübke ha riconosciuto che la caratterizzazione schleiermacheriana della religione «né come pensiero, né come azione», rappresenta un antecedente importante delle attuali analisi funzionalistiche della religione in senso antiilluministico (cfr. *ibidem*, p. 210). Non altrettanto si deve dire invece per la caratterizzazione della religione attraverso la categoria del «sacro», proposta da Otto, visto che questa nozione è funzionalmente applicabile anche in ambiti secolari, quello politico soprattutto (cfr. *ibidem*, p. 239).

<sup>8</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Einsprüche. Christliche Reden*, Einsiedeln 1977, in particolare pp. 54 ss. Spaemann ha poi ripreso e precisato la critica all'interpretazione funzionalistica della religione nel saggio *Funktionale Religionsbegründung und Religion*, in P. KOSŁOWSKI (ed), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien*, Tübingen 1985, pp. 9-25, dove ha anche contestato la specificità della definizione di religione come prassi di superamento della contingenza, essendo quest'ultima assoluta con eguale efficacia dalla scienza (cfr. p. 19).

<sup>9</sup> Cfr. H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung* (1986), p. 226.

<sup>10</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 240 ss. e soprattutto il saggio *Liberale Theologie in der Evolution der modernen Kultur*, in F.W. GRAF (ed), *Liberale Theologie. Eine Ortsbestimmung*, Gütersloh 1993, pp. 16-31.

cognitivo delle diverse religiose storiche, sottovalutando al tempo stesso il carattere ambivalente del fenomeno religioso, cioè quello di una sua possibile (ed effettiva) strumentalizzazione in ordine ad obiettivi nient'affatto religiosi che la critica illuministica aveva pur avuto il merito di individuare. Sembra legittimo chiedersi, pertanto, se da parte di una filosofia della religione avvertita criticamente sia lecito accantonare la questione della verità della religione come «patetica», o se il tentativo di dare una risposta ad essa, ad esempio nella forma di una «teoria dell'assoluto»,<sup>11</sup> abbia ancora un senso. È sullo sfondo di una tale problematica che le osservazioni di Lübke potranno forse essere adeguatamente valutate nel loro indubbio interesse.

---

<sup>11</sup> Come suggerisce R. SPAEMANN in *Funktionale Religionsbegründung und Religion*, p. 25. Per una piena esplicitazione di questo aspetto, cfr. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, I, Göttingen 1988; trad. it. *Teologia sistemica*, I, Brescia 1990, pp. 174 ss.; si veda anche J. WERBICK, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg i.Br. 2000; trad. it. *Essere responsabili della fede. Una teologia fondamentale*, Brescia 2002, pp. 73 ss.