

La religione dopo l'illuminismo

di *Hermann Lübbe*

Starting with Illuminism and with the beginning of the process of secularization the social role of religion has been strongly redimensioned. Even though Religion essentially no longer guides scientific research and having lost its political and civil compulsion, it has continued to exist even after Illuminism. In what sense is it then possible to speak about «religion after Illuminism»? According to Lübbe, an answer to this question is possible by way of a definition of religion taken from today's functional sociology: religion is the «practice and overcoming of the contingency». The contingency overcome by way of religion is the contingency which cannot be readily transformed for the action and which is «recognized» as such. Thus, religion performs a specific function that cannot be satisfied in other areas and for this reason it resists the process of secularization.

Il titolo «religione dopo l'illuminismo» presuppone che ciò che ci siamo lasciati alle spalle sia l'illuminismo religioso, non la religione. Esso rilancia il tema della religione nella sua attualità in ordine all'orientamento pratico, non il tema dell'illuminismo in quanto tale. Prendo dunque le mosse dal fatto che l'attitudine illuministica coltivata negli anni passati dagli ambienti intellettuali, almeno nel contesto della nostra cultura religiosa, è stata essenzialmente un tradizionalismo privo di contenuto. Nella realtà, le tendenze dominanti nella vita religiosa del presente, quella su cui i teologi e i sociologi della religione discutono, non si collocano nella linea di un processo illuministico.

L'illuminismo religioso ci sta dunque alle spalle, sebbene con ciò non sia detto affatto che l'illuminismo sia superato, che i suoi impulsi si siano esauriti, che le sue intenzioni siano state neutralizzate o che i suoi effetti siano da rivedere. Religione dopo l'illuminismo significa, al contrario, che nella nostra civiltà, nel contesto della nostra cultura intellettuale, morale e politica, noi viviamo religiosamente sotto i presupposti di un illuminismo compiuto. L'illuminismo religioso ci sta alle spalle, perché le sue intenzioni sono state esaurite; è inattuale, perché gli obiettivi che ancora si propone hanno un carattere semplicemente residuale; è storicamente compiuto, perché non esiste più, in dimensioni rilevanti, quella resistenza contro la quale un tempo si è dovuto affermare.

Come limitazione, aggiungo che le risorse ancora presenti di un preilluminismo residuale possono essere tutt'altro che insignificanti nella loro estensione e nella loro forza di orientamento del comportamento, per quanto si possa dire in ogni caso che esse non determinano più la coscienza pubblica dominante, cioè quella coscienza le cui convinzioni contraddiciamo malvolentieri in modo pubblico.

Per dimostrare la plausibilità della tesi che l'illuminismo religioso, nel senso ora chiarito, ci sta alle spalle, è anzitutto necessario elencare alcuni degli importanti effetti che ha prodotto nella vita civile e che sono a tutti noti e da tutti riconosciuti. Ne vorrei richiamare tre:

Primo: l'illuminismo religioso liquida o sostituisce la tutela di validità istituzionale che prima dell'illuminismo era efficacemente delegata al contenuto della confessione religiosa, dando luogo con ciò a rilevanti conseguenze sociali, giuridiche e politiche. Detto in termini diversi: l'illuminismo depone le dottrine consolidate della religione, cioè i dogmi, attraverso il superamento dell'obbligatorietà politica ad un loro riconoscimento pubblico.

Secondo: l'illuminismo religioso svincola in modo definitivo la capacità giuridica civile dalla confessione religiosa. La possibilità di distinguere tra verità ed errore in quest'ultima non viene con ciò eliminata, ma spolticizzata; in una prospettiva istituzionale ciò significa che, ben oltre l'antica e consolidata prassi della tolleranza, la libertà di religione diventa un diritto civile soggettivo in grado di essere rivendicato.

Terzo: l'illuminismo religioso radicalizza la tradizionale pretesa a che tra il nostro orientamento religioso e le richieste della ragione non vi sia contraddizione. Le verità che stanno a fondamento della nostra prassi religiosa vengono spiegate in modo che esse rimangano ogni volta compatibili con la massa, sempre più ampia e in continua trasformazione, della nostra conoscenza scientifica di ciò che accade. Detto in termini diversi: l'illuminismo religioso sgrava la religione dalle funzioni che controllano la consistenza, la verità, la bontà o meno degli elementi teoretici e concettuali presenti nel nostro sistema di orientamento cognitivo verso la realtà che è disciplinato dalla scienza.

Fin qui l'esplicazione del concetto di illuminismo religioso che in questa sede presuppongo come compiuto nelle sue intenzioni e proprio per questo divenuto inattuale. Risulta evidente, ad uno sguardo storico retrospettivo, che questo concetto di illuminismo religioso non comprende tutte le posizioni teoretiche riguardanti la religione che sono apparse e sono state attive nel corso dell'illuminismo dal XVII fino al XIX secolo. Nel concetto qui abbozzato di illuminismo religioso, la filosofia della religione di Kant, ad esempio, vi rientra senza difficoltà, mentre non vi rientra ciò che sulla religione possiamo leggere in Karl Marx o Ernst Haeckel. La differenza fra queste due specie di illuminismo religioso consiste nella schietta alternativa se, nella prassi religiosa, siamo orientati a delle verità che esprimono la nostra reale condizione, oppure se proprio da esse veniamo sviati e abbagliati con illusioni compensatorie. Questa alternativa, in una formulazione esistenzia-

listicheggiante, è espressa dal quesito se gli uomini abbiano la religione per essere uomini, oppure, nel quadro di un'autorealizzazione dal punto di vista evoluzionistico incompiuta, per non esserlo. A mio giudizio, nell'ottica di una teoria della religione, soltanto il primo corno dell'alternativa è degno di considerazione, perché si trova meglio in accordo con la realtà postilluministica della religione. I marxisti hanno bisogno di complicate teorie aggiuntive quando devono spiegare come mai, nonostante una propaganda di tipo illuministico-ateistico, la religione abbia parte attiva nella vita di quei popoli nei quali, già da mezzo secolo, è iniziata la fase finale della rivoluzione comunista in cui l'uomo lotta per la propria autorealizzazione prescindendo dalla religione; e inoltre devono spiegare come mai l'abbia in una misura pressoché equivalente, almeno fra i protestanti, a quella che si registra nell'ambito delle nostre società tardocapitaliste storicamente superate. Se invece si prende le mosse dal concetto qui auspicato d'illuminismo religioso, per il quale la religione appartiene alla natura dell'uomo, alla sua umanità, quelle ipotesi teoriche con le quali si deve sostenere la delusione per il perdurare della religione si rendono superflue. Riassumendo: i concetti alternativi di illuminismo religioso si distinguono secondo il programma, da una parte, di liberare la religione, dall'altra di liberarci dalla religione. Il primo di questi due concetti si accorda meglio con il perdurare della vita religiosa e perciò riduce enormemente la complessità alla quale, fra i marxisti, si era ricorsi per spiegare quel perdurare contrario alla teoria.

Ho connotato l'illuminismo che intende liberare la religione secondo tre tipi di prestazione: demolizione della tutela di validità istituzionale offerta dalle verità religiose; svincolamento dei diritti civili dalla confessione di queste verità; dichiarazione d'indifferenza religiosa dei mutamenti che riguardano le nostre convinzioni controllate dalla scienza in rapporto a ciò che accade. Con il rimando a questi risultati politico-culturali da tutti conosciuti, vorrei illustrare ancora la perdurante influenza esercitata da queste prestazioni dell'illuminismo religioso. Demolizione della tutela di validità istituzionale offerta dalle verità religiose: ciò significa, ad esempio, che le verità della religione non fungono più da istanza di censura. Certo, la censura non è stata abolita dappertutto, ma nel frattempo le verità della religione sono diventate, per lo più, vittime piuttosto che norme della censura. La stessa negazione di Dio non è identificabile pubblicamente come un sacrilegio, e di conseguenza capita che oggi l'esistenza di Dio, addirittura fra i teologi, invece che come premessa della nostra esistenza, sia seriamente intesa come una domanda da titolo di libro.

Lo svincolamento dei diritti civili dalla confessione delle verità religiose è illustrabile al meglio se si prendono come esempio i resti di diritto ecclesiastico-statale che nel loro ambito hanno mantenuto una certa efficacia. Bene o male in Svezia non si può diventare ministro per gli affari ecclesiastici senza appartenere alla chiesa del regno e anche la regina d'Olanda, lo si sa, non è libera nella sua confessione religiosa. Da noi questo vincolo, com'è noto, è valido soltanto per i professori ordinari delle facoltà teologiche, e comunque

lo è *de facto* e fintanto che non siano stati ancora nominati. A tutt'oggi vi sono dei liberali di stampo radicale irritati da ciò, i quali, conseguentemente, dovrebbero avere difficoltà perfino con il fatto che, secondo il dettato del preambolo alla Costituzione, quest'ultima deve essere deliberata dal popolo tedesco «nella coscienza della propria responsabilità di fronte a Dio», sebbene a questo popolo appartengano anche atei dichiarati, alcuni dei quali erano certamente presenti in Parlamento al momento della deliberazione. Da noi si può ancora giurare sotto il richiamo a Dio, per quanto, secondo i dettami del nostro ordinamento processuale, si possa tralasciare di farlo, cioè si possa tralasciare di richiamarsi a Dio, non di giurare.

Anche il senso della tesi circa l'indifferenza religiosa dei mutamenti che riguardano il controllo scientifico delle nostre convinzioni riguardo a ciò che accade, può essere illustrato opportunamente attraverso i casi del suo rifiuto residuale. Ancora nel periodo in cui ero studente ho sentito affermare con sicurezza da Hedwig Conrad-Martius, in un impressionante discorso, che la paleontologia non avrebbe mai trovato il *missing link* fra l'uomo creato a immagine di Dio e il ceppo genetico oligocene dell'odierna scimmia, poiché qui si aprivano differenze circa l'essenza fondate teologicamente. Lo zoologo Köhler le replicava che la ricerca del *missing link*, anche se avesse avuto successo, sarebbe stata dal punto di vista teologico assolutamente irrilevante, non essendovi contraddizione tra il fatto che un bambino sia civilmente, secondo il suo certificato di nascita, figlio di suo padre, che secondo il catechismo sia creato da Dio e che in prospettiva zoologica, come genere, sia affine alla scimmia e ad essa accomunato da una somiglianza di ventisette milioni di anni. È vero che questa particolare spregiudicatezza (*Aufgeklärtheit*) religiosa di Köhler, nel contesto della storia degli effetti del darwinismo, ha avuto grosse difficoltà ad affermarsi culturalmente. In fondo, il darwinismo era ancora una dottrina proibita nelle scuole pubbliche di alcuni stati del *Middle West* alla fine della seconda guerra mondiale e questo spiega perché fra tutti gli scienziati, più facilmente fra gli zoologi, e occasionalmente anche fra i medici, s'incontri il pathos residuale di quella spregiudicatezza critica nei confronti della religione di marca anticlericale che è tipica fra quei professori emeriti che hanno fatto le scuole anteriormente alla prima guerra mondiale. Se così non fosse, non saprei spiegare perché ancora da qualche parte si considerino con sospetto le verità religiose come se fungessero da indicatori di errore nelle proposizioni della scienza, e perché invece il toccante annuncio degli astronauti sovietici di non aver incontrato Dio nello spazio dell'orbita terrestre rimanga a tutt'oggi una propaganda ateistica senza alcun effetto. Il problema segnalato da quell'annuncio, infatti, è un problema dei Soviet, non un problema che riguarda le persone religiose che vivono in epoca postilluministica.

L'illuminismo religioso nel concetto sopra accennato è un elemento storico che ha una sua consistenza e che, nella sua capacità di imposizione culturale, sembra essere irreversibile. I principi che l'illuminismo ha fatto valere sono tali da pretendere di contrastare ogni tentativo di revocarli o di

relegarli nel passato e, sulla spinta di questa pretesa, irreversibile sembra anche la trasformazione dell'esistenza culturale della religione. Vorrei ora accennare brevemente alle tre prestazioni teoretiche dell'illuminismo religioso mediante le quali questa trasformazione si è compiuta e parzialmente continua a compiersi e che, se dal punto di vista storico e funzionale non si lasciano separare, si possono però distinguere. In questo senso le enumero: *in primo luogo*, la traduzione delle tradizionali dottrine religiose che rientrano all'interno delle discipline teologiche in proposizioni che possono accedere, senza dissonanze, nel sistema del nostro attuale o futuro orientamento cognitivo verso il mondo che è in continuo sviluppo; *in secondo luogo*, la caratterizzazione funzionalistica della religione attraverso prestazioni di tipo pratico che giudichiamo a partire dalla loro utilità vitale o meno, e non come proposizioni dottrinali a partire dai motivi che abbiamo per ritenerle vere; *in terzo luogo*, la storicizzazione delle dottrine e delle istituzioni religiose che spinge queste ultime a rapportarsi, nella loro forma tradizionale, alle inalienabili funzioni della religione in modo contingente.

La prima di queste prestazioni, cioè la traduzione delle dottrine religiose tradizionali in proposizioni che s'inseriscono senza rotture in quella che nel XIX secolo è stata chiamata l'immagine scientifica del mondo, può essere velocemente illustrata con un paio di esempi significativi che possiamo ricavare dagli innumerevoli testi nei quali i rappresentanti dell'illuminismo religioso hanno operato come interpreti della Bibbia o come ermeneuti del dogma. Così, nel 1786, Kant presentò ai lettori della *Berlinische Monatschrift* un'interpretazione di *Genesi* 3 e 4 nella quale il tema della *felix culpa* era variato dal punto di vista della filosofia della storia e la costrizione postparadisiaca al lavoro era intesa come provocazione alla cultura suscitata per mezzo dell'estraniamento dalla natura. Analogamente, anche nel caso del fratricidio di Caino, viene mostrata la forza produttiva del negativo, in quanto in questo atto la superiore forma culturale dell'agricoltura viene assicurata contro la pervasiva estensività della pastorizia. Fichte, nel 1806, avanzò la pretesa che le sue «istruzioni per una vita beata» esprimessero, come egli dice, «nel mio linguaggio», quella «dottrina» del «cristianesimo autentico» che era espressa nel linguaggio dell'evangelista Giovanni. Questa tendenza si mostra al meglio nella ricca tradizione della mistica filosofico-speculativa che giunge fino ad oggi, la quale non ha certo mai avuto particolari difficoltà nel fondere tra loro, in un identico senso dei testi religiosi, la distanza storica fra epoche diverse. Hegel, infine, affermò da un punto di vista generale l'indifferenza contenutistica della dogmatica cristiana e della teoria filosofica, in modo che, di principio, non esistesse più alcun problema per il *transfer* ermeneutico da quella in questa, alcun problema che il concetto, sia pure con la sua fatica, non fosse in grado di afferrare, scoprendo addirittura il mistero della trinità come la verità rivelata dell'autocostituzione dello spirito nei suoi momenti. Al confronto, la traduzione da parte di Feuerbach delle dottrine principali della nostra religione cristiana in evidenze di tipo antropologico risulta banale, sebbene proprio per questo essa sia risultata più convincente

e dal momento in cui gli stessi teologi, Karl Barth per primo, l'hanno accettata come corretta, la convinzione di uno *status* metaforologico del discorso religioso non irriti più nemmeno i dotti che sono religiosi.

Gli esempi di tali esercizi di traduzione, che vanno dall'interpretazione in chiave evoluzionistica della storia della salvezza come educazione del genere umano fino alle svariate demitizzazioni delle narrazioni bibliche, potrebbero proseguire a iosa. Non è il caso qui di riportarne altri o di discutere i problemi storici e teoretici che vi sono connessi. Piuttosto è importante il tentativo di descrivere il modo con cui questi esercizi di traduzione hanno modificato il nostro rapporto culturale con la religione nelle sue forme tradizionali, concentrandolo in una tesi riassuntiva. In questo senso si può affermare che gli esercizi di traduzione dell'illuminismo religioso ci fanno oggi supporre, in linea generale, un senso delle tradizioni religiose che è capace di attualizzazione. Viceversa, questo significa che chi oggi pensa, con un'intenzione critica nei confronti della religione, di utilizzare le proposizioni della scienza contemporanea come indicatori di errore riguardo agli assunti letterali della tradizionale immagine religiosa del mondo, agirebbe inevitabilmente in modo singolare come uno che, con una reiterata attitudine polemico-critica, ritenga di contraddire ciò di cui nessuno s'interessa più. Il ruolo che la religione ha nel garantire la consistenza del nostro orientamento cognitivo verso la realtà non è più un problema per noi proprio in conseguenza di quegli esercizi di traduzione dell'illuminismo religioso ed è per questo che ci appare anacronistico quando, per esempio, nell'educazione della gioventù si portano instancabilmente in campo ovvietà paleontologiche contro *Genesi* 1. Per ciò che concerne le loro conoscenze paleontologiche, questi educatori hanno certamente ragione, ma come anacronistici esponenti dell'illuminismo, essi sfondano porte che sono già da lungo tempo spalancate. Infatti, nessuno ritiene che la religione amministri conoscenze esclusive e concorrenziali su ciò che accade, ovvero, per il verso opposto, anche i rappresentanti della religione istituzionalizzata accettano che l'essenza della religione non consista nel trasmettere informazioni sul mondo in cui viviamo che in linea di principio non siano reperibili all'esterno dell'apparato religioso. Aggiungo ancora che agli esercizi di traduzione dell'illuminismo religioso, che certamente ogni volta superano le distanze del tempo storico, è connesso *eo ipso* un processo di storicizzazione della tradizione interpretata. Ciò che questa storicizzazione comporta per l'esistenza della religione dopo l'illuminismo vorrei tentare di esprimerlo in una tesi soltanto alla fine. Per ora devo esplicitare la seconda di quelle prestazioni teoretiche dell'illuminismo religioso, e cioè la definizione della religione attraverso la funzione che essa assolve come prassi.

La definizione funzionale della religione ha l'enorme vantaggio di aggirare, in larga misura, le difficoltà poste dal compito di attualizzazione ermeneutica del senso perdurante delle vecchie dottrine. L'assolvimento di funzioni in un contesto pratico-vitale non ha niente a che fare con ciò che riteniamo «vero» o «falso». Piuttosto esso rientra in ciò che riteniamo

«riuscito» o «non riuscito», oppure anche «opportuno» o «inopportuno». È ancora una volta a Kant che siamo debitori per questa definizione della religione di ordine pratico che è particolarmente eminente. Tale definizione, com'è noto, suona nel modo seguente: «La religione è la conoscenza di tutti i nostri doveri come comandamenti divini». Da buon conoscitore della Bibbia, Kant ha a disposizione un ricco materiale che egli sa impiegare per dimostrare che il fine della religione evangelica è di condurre l'uomo ad agire secondo quella volontà buona che sola è in grado di trovare la compiacenza di Dio. Tuttavia, anche se naturalmente si accetta di buon grado che la religione promuova e stabilizzi la moralità, la sua esclusiva definizione per mezzo di questa funzione è di un'evidente cecità di fronte alla realtà e abbisogna di una spiegazione. Prima di volgermi su questa base ad una definizione effettivamente funzionale della religione vorrei perciò tentare di chiarire questo riduzionismo teorico nei confronti della religione a partire dall'assunto kantiano. La definizione della religione per mezzo delle funzioni che conducono alla moralità permette di stimare come irrilevante la pretesa cognitiva di tutte le dottrine religiose tradizionali e addirittura di ritenerla dannosa per l'assolvimento di questa funzione. Questo è il punto della filosofia della religione kantiana che s'inoltra fin nel politico. Si tratta, infatti, del punto terminale di quella tendenza della teologia politica illuministica che progressivamente minimizza il contenuto, indispensabile dal punto di vista civile, delle confessioni religiose con l'intenzione di pacificarle. Com'è noto, Rousseau collegava ancora la capacità ai diritti civili con la confessione dell'immortalità dell'anima, dell'esistenza di Dio e dell'imminenza del giudizio finale. Egli lo faceva perché quella morale che di fatto è indispensabile per la nostra coesistenza civile non è fondabile senza il ricorso alle proposizioni di una tale confessione. Nel momento in cui Kant dissolve questo nesso fondativo e separa la morale dalla certezza cognitiva delle condizioni che trascendono la sua utilità individuale, egli separa anche competenza civile e confessione. Questo significa che la sua definizione della religione va oltre la vecchia prassi politica che garantisce la tolleranza nei confronti dei dissidenti, permettendo la dichiarazione della libertà di religione; in ciò consiste, appunto, la pragmatica illuministica di una simile definizione.

Al di là di questo tuttavia, come si è detto, una definizione della religione che riduce il contenuto di quest'ultima alla moralità è completamente inadatta per farci capire che cos'è la religione dopo l'illuminismo. Qual è, dunque, la funzione che permette di caratterizzare, in modo adeguato alla realtà, la religione dopo l'illuminismo? In linea di massima nulla osterebbe a derivare la risposta a questa domanda dai testi storici della teologia e della teoria della religione del XIX e XX secolo, da Schleiermacher a Freud. Preferisco invece derivare questa problematica risposta dal contesto dell'attuale sociologia della religione, anzitutto motivando questa scelta. La ragione consiste nel fatto che la sociologia della religione contemporanea sembra aver riacquisito una nuova ingenuità, una nuova spregiudicatezza nel parlare di religione che certamente torna a profitto della nostra prassi e anche della nostra prassi

teorica. Da dove viene una simile ingenuità e spregiudicatezza? A mio giudizio, dal fatto che la teoria sociologica contemporanea della religione si è liberata dagli impulsi tardoilluministici che spingono all'emancipazione dalla nostra origine religiosa considerata come residuale; dal fatto di essersi liberata dall'apologetica compensatoria tipica dei teologi in ansia, e soprattutto di essersi liberata dallo zelo con cui teologi di segno opposto vorrebbero assicurare di non essere colpiti dal rimprovero d'insufficiente modernità attraverso la trasmissione di segnali di progressismo. In breve: ciò che qui intendiamo come teoria sociologica della religione può essere nuovamente ingenua e priva di imbarazzi nei confronti della religione perché ciò che un tempo, nel processo dell'illuminismo religioso, faceva problema non è più assolutamente tale.

Da questo tipo di sociologia della religione ricavo l'informazione che la religione, secondo una definizione funzionalistica, è prassi che permette il superamento della contingenza (*Kontingenzbewältigungspraxis*). Poiché in Niklas Luhmann, come conseguenza concettuale della teoria dei sistemi, il concetto di contingenza e con esso la parola «contingenza» assume un rilievo centrale anche in sociologia della religione, verrebbe naturale documentare la caratteristica funzionalistica della religione come prassi di superamento della contingenza mediante citazioni da Luhmann. Ma poiché ciò sarebbe possibile anche con testi di Arnold Gehlen o Thomas Luckmann, di Günter Dux o Peter Berger, vorrei rinunciare ad una simile documentazione per venire subito alla questione.

La definizione della religione come prassi di superamento della contingenza è naturalmente assai fragile; eppure essa possiede il vantaggio di preservare dal rischio che il relativo discorso sulla religione sia scambiato con un discorso religioso. Al suo carattere funzionalistico è connessa una pretesa di non poco conto, e cioè quella di aver individuato una funzione della religione resistente tanto all'illuminismo quanto alla secolarizzazione. È inutile qui citare i testi di una critica alla religione che storicamente ha rapportato o rapporta la religione a funzioni che nel corso dell'evoluzione sociale scompaiono, con la conseguenza che essa, in seguito al venir meno delle condizioni per la sua necessità, si dissolve nel compiacimento di un'autorealizzazione disalienata. Rispetto a ciò, il concetto di superamento della contingenza identifica una funzione nell'esistenza di soggetti agenti e parlanti la cui soppressione non è minimamente pensabile. Per questo, se non la religione stessa, sicuramente la sua necessità diventa insuperabile dal punto di vista evolutivistico e con ciò resistente alla crisi, con la conseguenza, mostrataci dalla sociologia della religione postilluministica, che questa necessità non viene nascosta, ma analiticamente isolata e concettualizzata.

La religione intesa come prassi di superamento della contingenza è resistente all'illuminismo perché la funzione che essa è chiamata ad assolvere in tale definizione risulta del tutto indifferente ai cambiamenti, indotti illuministicamente, delle nostre concezioni su ciò che accade. Allo stesso modo è resistente anche alla secolarizzazione, come si riconosce nel momento

in cui si confronta questo concetto di religione con quello normalmente in uso di secolarizzazione. Come documento di quest'ultimo mi riferisco a quello pluricitato di Howard Becker risalente al 1932 e che definisce la secolarizzazione come l'insieme dei processi che «privano di significato la religione organizzata in quanto mezzo di controllo sociale». Questo concetto di secolarizzazione ha il vantaggio di poter essere esemplificato attraverso il rimando ad elementari processi storico-politici il cui significato è da tutti rozzamente conosciuto. Si tratta senza eccezione di processi che tolgono al sistema religioso, cioè alle chiese, funzioni pratiche che vengono trasferite ai sistemi non-religiosi, cioè allo Stato, alle comunità o ad altre corporazioni e istituzioni. La serie delle prestazioni che nel processo di secolarizzazione vengono trasferite a questi sistemi va dall'educazione all'assistenza pubblica, fino all'amministrazione dello stato civile. Perfino la prestazione volta a celebrare quelle festività che con la loro cadenza periodica hanno a cura la ritualizzazione del tempo nel corso degli anni e della vita – in modo che il tempo non derivi soltanto dalla natura, ma acquisti una struttura culturale – ha massicciamente dimostrato di poter essere assolta in modo secolare. Lo stesso vale per la costruzione dell'immagine del mondo in cui viviamo, e che di volta in volta è culturalmente normativa. E possiamo chiudere questa breve serie che si potrebbe continuare ad oltranza con un'osservazione casuale: per quanto gli storici della chiesa, per motivi istituzionali storicamente spiegabili, siano per la maggior parte dei teologi, lo storicismo si è a tal punto preoccupato di far rientrare la storia della chiesa nelle conseguenze della secolarizzazione, che la sua stessa descrizione ci appare oggi per lo più in una forma pienamente secolarizzata, cioè senza un legame riconoscibile con i dati normativi del soggetto a cui si riferisce.

In nessuno di questi casi il sistema religioso si è completamente separato dalle prestazioni cedute al sistema non-religioso, dal momento che le istituzioni religiose fanno le stesse cose delle istituzioni non-religiose e, nella coscienza dei contemporanei, le fanno altrettanto bene e qualche volta meglio. Ma appunto, per chi s'interessa di teoria della religione nella nostra epoca secolarizzata, ciò rende assai più chiaro come la religione in quanto religione, la religione – se così posso esprimermi – in ultima analisi, non si lascia contrassegnare dai contributi che anch'essa offre all'educazione generale o al progresso, ma esclusivamente dalla funzione che le istituzioni religiose svolgono e che nel processo di differenziazione della nostra evoluzione sociale risulta insostituibile dal punto di vista secolare. Il superamento della contingenza è, appunto, la nozione che per i sociologi designa questa funzione, nozione che è resistente alla secolarizzazione perché nella sua necessità risulta indifferente a quel processo sociale secolarizzante che priva di potere le istituzioni religiose. Sui compiti che il superamento della contingenza svolge nessuno discute, perché finché ci si colloca in un contesto secolare, non si può comunque assolvere ad essi, per quanto sia vero che, sotto speciali premesse ideologiche, alcuni poteri secolari sono interessati a spiegare come la funzione della religione sia esaurita o storicamente superata,

sopprimendo così la corrispondente prassi religiosa. Quest'interesse si spiega con il fatto che la religione, dopo essere stata ampiamente spossessata dalla sempre più estesa secolarizzazione di tutte le sue funzioni di controllo sociale, si mostra, nella funzione centrale di superamento della contingenza che si sottrae alla secolarizzazione, come quella prassi che permette agli uomini, in linea di principio, di sottrarsi alla mano del controllo politico-sociale e così di aver presente i limiti del potere di integrazione dei sistemi secolari. Detto in termini diversi: la religione, nella funzione che si sottrae alla secolarizzazione, è ciò che impedisce la fusione totalitaria degli interessi individuali con quelli politico-collettivi e questo è il motivo per il quale i sistemi secolari che si sono impegnati ideologicamente in un simile programma di fusione, si devono rapportare alla religione come ad una grandezza che li disturba.

Ora però è tempo, finalmente, di esplicitare quella definizione di religione come funzione di superamento della contingenza che fin qui è stata richiamata nell'essenziale ma non specificata. Anzitutto, «contingenza» non è altro che l'equivalente nel linguaggio dotto del termine che ci è più familiare di «casualità». Fra gli aspetti che dal punto di vista storico-concettuale potrebbero essere esplicitati di questo concetto, ci interessa qui soltanto quello più semplice: la casualità o la contingenza indica, dal punto di vista concettuale, ciò che risulta contrario ad un'azione dotata di senso. Berthold Schwarz di Costanza, colui che per mezzo di esperimenti con lo zolfo, il salnitro, il carbone e chissà cos'altro voleva trovare la ricetta per fabbricare l'oro, nel seguire una certa tradizione non scoprì quello che cercava, ma invece, e perciò casualmente, la polvere da sparo. Quest'esempio è assai indicativo per rendere evidente come noi siamo abituati a trattare la contingenza: la superiamo mediante l'integrazione in un'azione dotata di senso. È ciò che, appunto, è avvenuto nel caso della scoperta della polvere da sparo, naturalmente in modo del tutto privo di fatica e con enormi conseguenze per l'estensione dei limiti dei sistemi di senso che costituiscono l'azione. Chi, per ragioni di apprezzamento accademico delle terminologie in prestito alla teoria dei sistemi, volesse veder descritta la nostra prassi abituale di superamento della contingenza per mezzo della sua integrazione in un'azione dotata di senso ad un più alto grado di complessità verbale, potrebbe formulare questo concetto nel modo seguente: la contingenza, in quanto effetto secondario non pronosticabile, viene integrata nel funzionalismo disturbato di un sistema mediante una trasformazione delle regole che definiscono i limiti di senso di questo sistema e cioè in modo che quest'effetto secondario, nel sistema che è stato corrispondentemente trasformato, assolva ora ad una funzione di mantenimento del sistema.

Per chiarire il concetto di contingenza e anche il senso triviale del discorso sulla prassi di superamento della contingenza non è necessario, per ora, aggiungere altro. Che cosa ciò abbia a che fare con la religione, dopo tutto quello che abbiamo concettualmente collegato a questa parola, non è ancora evidente e sebbene Berthold Schwarz fosse un teologo non vogliamo dire che l'integrazione di senso, oltremodo riuscita, dell'invenzione

contingente della polvere da sparo sia stato un atto di prassi religiosa. Per questo abbiamo bisogno di un criterio per poter distinguere, rispetto ad altri, il superamento della contingenza di tipo religioso. Esso consiste nel capire se lo sforzo di superamento della contingenza attraverso il tentativo di una sua integrazione nel senso delle nostre azioni sia in genere sensato, oppure se in linea di principio non lo sia. Chi nega il senso di questa distinzione, e perciò implicitamente la ragione necessaria della religione, dovrebbe affermare niente meno che la possibilità di superare dal punto di vista pratico la totalità delle condizioni del nostro agire. Non c'è qui bisogno di citare la lunga serie di formule di grande tradizione da cui proviene, in modo occasionalmente ricco di conseguenze, la parvenza retorica di questa possibilità – dal *mâitre et possesseur de la nature* fino all'epoca nella quale, secondo Marx, la «preistoria» dell'umanità verrà superata, quando finalmente «gli uomini stessi faranno con piena coscienza la storia», cosicché, cancellate tutte le contingenze, in un futuro di questo tipo perfino gli storici dovranno rimanere senza lavoro, perché niente sarà più dato che ci costringa ancora ad accertare ciò che soltanto dal punto di vista storico si lascia spiegare. Tali espressioni, che per la maggior parte e non casualmente si trovano al culmine del movimento culturale antireligioso, ma che sono state citate anche da uomini saggi, sono iperboliche. La verità cui la religione ci sfida, ridotta in formule, suona banale rispetto a quelle espressioni che sono impressionanti perché paradossali. Le formule religiose nel loro contenuto affermativo sono appunto tanto triviali quanto fondamentali per orientare la vita. Per farne presente la trivialità e la banalità, ne enumero un paio: noi non abbiamo il dominio sull'insieme delle condizioni del nostro esistere. Non dobbiamo la nostra esistenza ad un atto di consenso ad essa; non è il risultato di un discorso e non lo è nemmeno se noi fossimo nati per desiderio dei genitori, perché quel desiderio non ci appartiene affatto. Insomma, la nostra esistenza è contingente e non integrabile nel senso dell'azione.

Non proprio così banale, a causa dell'impiego di termini che derivano dalla teoria del linguaggio, suona invece l'ulteriore proposizione secondo la quale ogni evoluzione ha un fine, ma malgrado la sua direzionalità, non ha una meta. Detto più semplicemente: noi moriremo, e il fatto di aver anticipato quest'affermazione al modo della teoria evoluzionista ha l'obiettivo di includere subito in essa l'incombenza della morte per il nostro genere. Di nuovo, si tratta di quella particolare evidenza triviale per la quale anche la morte è un elemento che nella sua contingenza fonda il senso dell'azione, ma che in sé non diviene senso delle nostre azioni; non lo diviene nemmeno se lo produciamo intenzionalmente, perché contraddirebbe al senso della parola «senso» che al soggetto dell'azione venisse sottratta l'esperienza dell'assolvimento di quest'ultima.

Da queste proposizioni che nel loro contenuto cognitivo sono oltremodo prive di pretese, se ne potrebbero trarre molte altre. Per motivi di brevità ricordo quella della contingenza del mondo, in quanto essa afferma che noi siamo incapaci di progettare una pragmatica di nostra competenza che possa

rendere plausibile, a partire dalla consistenza del senso dell'azione, il perché in generale esista qualcosa e non piuttosto il nulla.

Ripeto che proposizioni di tale natura, se non sempre nella forma almeno nel contenuto assertivo, sono triviali e che comunque sono visibilmente irrilevanti per l'azione; infatti, che cosa si dovrebbe fare visto che le cose stanno in questi termini? La trivialità e l'irrelevanza per l'azione spiegano anche perché quelle proposizioni non sono registrate nella memoria dalla quale traiamo informazioni per migliorare le nostre premesse cognitive riguardanti l'azione. Esse, in genere, non vengono trasferite in modo mediale per informare su ciò che accade, a meno che non fraintendiamo il discorso religioso come prassi di informazione, facendolo così però apparire assurdo. Nel discorso religioso, la contingenza del mondo e della nostra esistenza viene sì continuamente attualizzata a partire dal ricordo della creazione di entrambe da parte di Dio, fino al richiamo all'insondabilità delle sue decisioni, ma in tale discorso non veniamo informati sulle novità; piuttosto viene attualizzato ciò che è incontrovertibile e un discorso che obbedisce ad una tale pragmatica, è esattamente un discorso rituale. Se noi attualizziamo ritualmente ciò che è religiosamente contingente, ciò che in linea di principio non si lascia integrare nel senso dell'azione, ciò che dunque non possiamo controllare, si pone la domanda su che cosa propriamente significhi nella prassi religiosa il superamento di una siffatta contingenza. La risposta che interpreta la nostra definizione della religione suona così: la prassi di superamento della contingenza che trascende il senso dell'azione è la prassi del suo riconoscimento (*Anerkennung*). Così utilizzati, è evidente che i termini «prassi» e «riconoscimento» sono metaforici, poiché, a differenza della prassi abituale, in quella religiosa noi non modifichiamo ciò che è, ma modifichiamo noi stessi in un modo che non è orientato all'azione o, almeno immediatamente, che non è morale, ma che passa attraverso il riconoscimento di ciò che trascendendo il senso dell'azione ci rende assolutamente dipendenti.

Anche il termine «riconoscimento» in questo caso è utilizzato metaforicamente, poiché il riconoscimento religioso è diverso da quello che ha luogo nei rapporti comunicativi tra soggetti viventi in grado di parlare e di agire, e cioè non è riconoscimento a partire in linea di principio da uno stesso diritto e tendenzialmente da uno stesso potere, ma riconoscimento di un potere incommensurabile che ci rende dipendenti in modo trascendente rispetto al senso delle azioni e che ci fa rimanere in questa dipendenza finché esistiamo. Questo riconoscimento non è tuttavia metaforico perché, in quanto tale, esso è in ogni momento libero e cioè, pur essendo riconoscimento di ciò che ci rende assolutamente dipendenti, non è la sottomissione dovuta da parte di chi oramai non ha alternativa, ma riconoscimento a partire dall'esperienza del senso, cioè del senso di questo riconoscimento che trascende quello delle azioni.

In un tale tentativo è inevitabile ricondurre la prassi religiosa al concetto specialistico di prassi, malgrado la pretesa di rigore linguistico ne renda meno evidente il significato. Ciò dipende essenzialmente dal fatto che, per abitudine

culturale, questo tentativo è stato intrapreso prescindendo dagli elementi del linguaggio religioso. Non appena ci libereremo da una tale autoobbligazione esoterico-accademica, vedremo che si può dire la stessa cosa anche in modo più semplice con il linguaggio religioso, per esempio ricordando le strofe dei canti di chiesa; si può dire, cioè, che mentre nella prassi non-religiosa in alcun modo noi facciamo comandare gli altri, nella religione facciamo comandare soltanto il buon Dio.

In conseguenza dei processi illuministici e secolarizzanti, la religione mai come prima di ora si è metadifferenziata (*ausdifferenziert*) rispetto alle restanti funzioni della vita culturale e sociale e questa metadifferenziazione è anche quella che oggi ci costringe e ci permette da un punto di vista teorico di determinarla concettualmente attraverso l'isolamento della funzione di superamento della contingenza che trascende il senso delle azioni. Questo non conduce naturalmente all'errore, nel quale la teologia cade fin dai tempi antichi e che dal punto di vista della politica religiosa è sempre attuale, di considerare la religione, che in una prospettiva istituzionale è certamente caratterizzabile come un sistema parziale all'interno del sistema sociale, come limitata settorialmente alla sua giurisdizione pratico-vitale. Ovviamente vi è una giustificazione nel distinguere gli ambiti che possiamo controllare da quelli che non siamo in grado di controllare attraverso l'integrazione nel senso dell'azione. Ma un ambito vitale libero dalla religione non è ancora per questo separato, poiché le nostre possibilità di azione, attraverso le quali l'ambito delle nostre responsabilità è moralmente e tecnicamente stabilito, sono in ultima istanza, secondo l'origine, le proporzioni e la durata, ancora una volta contingenti. Questo significa che il sistema religioso in tempo di secolarizzazione, se non dal punto di vista istituzionale sicuramente da quello funzionale, è un sistema integrale. Dissolvere questo nesso vorrebbe dire, ad esempio, che mentre il primo di maggio può diventare la festa della produzione, nella festa di ringraziamento per il raccolto non si potrebbe parlare altro che dei frutti raccolti.

Poiché qui non si tratta di costruire una filosofia della religione, ma di esplicitare filosoficamente un concetto della religione dopo l'illuminismo, mi limito a dimostrare il carattere integrale della religione delineando brevemente a titolo conclusivo il suo valore politico. Esso, nel suo essere fondamentalmente resistente all'illuminismo e alla secolarizzazione, consiste nel fatto che la fondazione dei diritti umani non è possibile altro che religiosamente. Noi riconosciamo religiosamente il senso della contingenza che trascende il senso dell'azione. Questo significa, ad esempio, che abbiamo a che fare con una predica secolare e non religiosa quando, sulla tomba di qualcuno che da tutti è stato riconosciuto come veramente importante, ne misuriamo l'importanza soltanto dalla grandezza dei vuoti, gravi e addirittura incolmabili, che la sua morte lascia in chi vive. I suoi diritti di uomo però, durante il tempo della vita, sono assicurati dal fatto che noi non riconosciamo la sua soggettività soltanto in base al senso dell'azione, cioè secondo la misura dei vuoti che egli lascerebbe in caso di morte. Questo riconoscimento,

appunto, è caratterizzabile unicamente come religioso, mentre in caso contrario si rende evidente il rifiuto areligioso di questo riconoscimento, cioè la valutazione dei diritti umani dal punto di vista del contributo che i soggetti in questione danno o non sono in condizione di dare all'assolvimento del senso obbligatorio dell'azione. Robert Spaemann ha sollevato un'obiezione di principio contro le definizioni funzionalistiche della religione del tipo di quella che anche qui è stata avanzata, e cioè che esse lasciano aperta la questione della verità dell'orientamento religioso, dovendone però presupporre il valore, perché altrimenti questo non potrebbe assolvere al ruolo che le sue definizioni funzionali gli assegnano. Quest'argomentazione, di fatto, è ineccepibile. Secondo l'immagine che Spaemann usa per chiarire il proprio argomento, bisogna credere che il placebo somministrato in ospedale alla sera dall'infermiera sia un sonnifero, altrimenti non agisce. Detto in termini diversi: l'inganno a fin di bene dell'infermeria deve avere successo in quanto tale, altrimenti lo sforzo è stato vano.

Il nocciolo della tradizionale argomentazione che critica la religione come inganno dei preti si ritrova oggi nell'argomentazione di Spaemann e solleva la questione di come i rappresentanti dell'attuale teoria funzionalistica della religione possano salvarsi, in quanto amici della religione, come essi sono, dal ritrovarsi teoreticamente sullo stesso piano di quell'inganno. Ancora una volta: deve essere vero che Dio vuole qualcosa da noi, se è vero che riconoscendo religiosamente la sua volontà accogliamo ciò che dal punto di vista pratico-vitale fa la differenza tra questo riconoscimento e il suo rifiuto. Quest'argomentazione non la si può confutare. Ma la cosiddetta teoria della religione funzionalistica, nella sua rigida osservanza sociologica, non si caratterizza solamente per l'assurdità di lasciar da parte le premesse veritative della prassi religiosa che, come prassi sensata, senza queste premesse non sarebbe di fatto comprensibile. Le cose possono essere considerate in senso opposto: come si è visto, ciò di fronte al quale nell'atto di riconoscimento religioso ci riconosciamo assolutamente dipendenti e che trascende il senso delle azioni, non è distinguibile da ciò che nel linguaggio religioso chiamiamo la volontà di Dio. La questione se Dio esista non è affatto una questione religiosa ed è evidente che la religione non è mai stata realmente dipendente dalla risposta positiva che proviene da un qualche esperto dell'esistenza di Dio. Essa è piuttosto una questione da seminarista, la cui risposta può oggi avere unicamente il senso di assicurazione e di ricostruzione delle condizioni di consistenza logico-linguistica del discorso su Dio. In Friedrich Kambartel e anche in altri si possono studiare i risultati di un tale sforzo di assicurazione. Sarebbe però un fraintendimento sostituire ad un discorso su Dio un discorso sul discorso su Dio. In verità, qui viene riabilitata quell'ingenuità per la quale il discorso religioso su Dio è adeguato alla sua realtà e che a ragione trova assurdo che la certezza di Dio debba esser fondata sulla base del principio, corretto epistemologicamente, che l'affermare qualcosa di esistente senza provarlo è comunque, in linea di principio, un'affermazione inconfutabile. Infatti, gli obblighi che sono abitualmente connessi con l'af-

fermato, esigono che in un simile caso si tralasci prima di tutto l'affermare. Detto ancora una volta in breve: il riconoscimento religioso di ciò dal quale siamo assolutamente dipendenti e che trascende il senso delle azioni, non presuppone come condizione della sua possibilità una prova dell'esistenza di Dio, ma il riconoscimento di ciò che nel linguaggio della religione da molto tempo si chiama e si confessa come volontà di Dio.

Come terza prestazione teoretica dell'illuminismo religioso, accanto, da una parte, alla trasformazione ermeneutica senza interesse all'aspetto dogmatico dei testi religiosi tramandati all'interno dei contesti cognitivi attuali e, dall'altra, alla fondazione di teorie funzionalistiche della religione, avevo nominato per ultima la storicizzazione della religione. I fenomeni culturali che appartengono a questa sfera sono a tutti noi talmente noti che non c'è bisogno di esemplificarli. Non si è però ancora determinato il luogo teoretico interno alla religione che permette allo storicismo di riferirvisi e per il quale risulta indispensabile, ancora un volta, il concetto di contingenza. L'elemento storico è infatti ciò che fonda in modo contingente la nostra identità *a priori*. Facciamo un semplice esempio che si riferisce alla storia delle confessioni: cosa altro potremmo essere, come abitanti autoctoni, se non romano-cattolici in Paderborn, luterani nella vicina Hannover e riformati nella Frisia orientale, oppure in genere cristiani in Europa o mussulmani nell'Africa del nord? La definizione funzionalistica della religione di fronte a queste enormi differenze storiche che separano chi vive in Paderborn da chi vive a Hannover, o addirittura chi vive nella Frisia orientale da chi vive nella catena dell'Atlante, rimane del tutto indifferente almeno sul piano astratto, cioè su quello che qui è servito per chiarire il senso delle definizioni funzionalistiche della religione. Questa indifferenza rispetto al modo in cui le religioni esistono in quanto diversificate storicamente, non significa altro che da una tale definizione non è certo possibile ricavare una guida alla vita religiosa. Da dove prenderla, allora? Unicamente dalle religioni che di fatto esistono storicamente in Paderborn come in Frisia orientale o in Egitto e le cui conoscenze, grazie al lavoro della coscienza storica, ci sono oggi culturalmente presenti come mai prima di ora. Insomma, la contingenza storica è un elemento di cui non si può fare a meno.

Ciò non significa che essa debba essere necessariamente inaggrabile; infatti, anche la religione, sia come prassi che come teoria, è capace e bisognosa, secondo criteri intellettuali ed esperienziali, di perfezionamento, così come certo lo è stata in passato. Allo stesso modo, la storicizzazione culturalmente irreversibile della religione di per sé non esclude, tanto per il presente quanto per il futuro, che sia possibile affermare ancora la ragione religiosa contro i neofondamentalisti o i criptosemiblochiani, così come un tempo la chiesa antica lo ha fatto contro i montanisti o i semipelagiani. Se dunque la contingenza storica delle nostre religioni non dipende dal nostro arbitrio, non è nemmeno qualcosa che potremmo sostituire con una nuova forma di necessità. Essa è di fatto inevitabile e questo rapporto di inevitabilità fattuale è quello promosso dallo storicismo dell'illuminismo religioso che ci ha posto in modo culturale di fronte alle religioni e alle confessioni.