

# **Quæstiones disputatæ**

*Collana di Studi a cura della  
Associazione Italiana di Filosofia della Religione*

Associazione Italiana di Filosofia della Religione (AIFR)  
c/o Dip. di Filosofia – Università degli Studi di Salerno  
Via Ponte Don Melillo, 84084 Fisciano (SA)  
tel. 089962450 – fax 089962442  
c/c bancoposta n.29331162

*in internet: <http://www.aifr.it>  
per informazioni sui fascicoli della collana Quæstiones disputatæ  
e le altre attività della Associazione: [info@aifr.it](mailto:info@aifr.it)*

# *L'eredità dell'Illuminismo e la critica della religione*

Atti del III Convegno annuale  
della Associazione Italiana  
di Filosofia della Religione

Ferrara, 16–17 giugno 2004

*interventi di*  
*François Bousquet, Mario Miegge*  
*Guglielmo Forni Rosa, Georg Sans*  
*Tommaso La Rocca, Alfred Pfabigan*

*introduzione di*  
*Sergio Sorrentino*



Copyright © MMIV  
ARACNE EDITRICE S.r.l.

[www.aracne-editrice.it](http://www.aracne-editrice.it)  
[info@aracne-editrice.it](mailto:info@aracne-editrice.it)

00173 Roma  
via Raffaele Garofalo, 133 A/B  
(06) 72672222 – (06) 93781065  
telefax 72672233

ISBN 88-7999-837-4

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento anche parziale,  
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

I edizione: settembre 2004

# Indice

|   |   |
|---|---|
| Introduzione<br>di <i>Sergio Sorrentino</i> | 7 |
|---|---|

## **L'eredità dell'Illuminismo e la critica della religione**

Atti del III Convegno annuale della  
*Associazione Italiana di Filosofia della Religione*  
Ferrara 16 e 17 giugno 2004

|   |     |
|---|-----|
| <i>François Bousquet</i><br>La ragione contro la paura e la paura della ragione.<br>Di fronte alla violenza la crisi congiunta dell'eredità<br>dell'Illuminismo e del concetto di religione | 17  |
| <i>Mario Miegge</i><br>Illuminismo e critica della religione  | 37  |
| <i>Guglielmo Forni Rosa</i><br>La "religione civile" tra XVIII e XIX secolo:<br>Fauchet, Quinet, Durkheim   | 43  |
| <i>Georg Sans SJ</i><br>La funzione critica della religione   | 65  |
| <i>Tommaso La Rocca</i><br>La religione: affare pubblico o "affare privato"?<br>Il contributo di Max Adler e Otto Bauer   | 75  |
| <i>Alfred Pfabigan</i><br>Politica e religione nella tradizione<br>dell'Austro-marxismo   | 101 |



## L'illuminismo in eredità

Sergio Sorrentino, *Università di Salerno*

Non è facile mettere a punto un bilancio del lascito che ci proviene dall'Illuminismo nella sua critica della religione. Ma da un lato questa ha rappresentato un punto decisivo di quel movimento di idee e di quel sogno di rinnovamento sociale. Dall'altro se c'è un'eredità da raccogliere, vuol dire che essa può essere sfruttata nella nostra attuale congiuntura storica per affrontare i nodi conflittuali che le religioni creano nel nostro mondo.

È stata questa indagine sull'eredità della critica alla religione esercitata dall'Illuminismo l'obiettivo del convegno annuale della *Associazione Italiana di Filosofia della Religione* (AIFR) organizzato in collaborazione con l'Università di Ferrara il 16-17 giugno 2004. In verità questa eredità dell'Illuminismo viene rimossa, e pertanto viene resa inservibile, a partire da due punti di vista che, pur essendo antitetici, convergono di fatto su questa rimozione. In effetti gli uni, diciamo gli apologeti della religione (siano essi filosofi, teologi, o cultori del "post-moderno"), ritengono non pertinenti le motivazioni di quella critica, e dunque il lascito illuministico andrebbe liquidato come inservibile e senza rimpianti. Gli argomenti che sostengono questa tesi sono piuttosto vietati: il primo è che la ragione illuministica è limitata, e pertanto non è atta a erogare una intelligenza adeguata della realtà della religione e del suo mondo; il secondo sostiene che l'orizzonte storico e culturale di quella critica è del tutto superato, per cui le sue ragioni sarebbero oggi, nel mutato contesto della nostra fase storica, completamente inadeguate e inservibili. Di contro gli altri, ossia coloro che all'Illuminismo si richiamano e ne condividono le motivazioni critiche, magari contaminandole o addirittura scambiandole con altre formulate in epoca successiva, non fanno molti sforzi per venire in chiaro delle ragioni che contribuiscono all'impianto di quella critica alla religione. In fondo costoro finiscono per abbandonare all'oblio

e all'irrelevanza l'eredità dell'Illuminismo, e perciò non mettono a disposizione strumenti nozionali di analisi e di giudizio per affrontare convenientemente il magma ribollente di conflitti e tensioni che attraversano oggi il mondo delle religioni.

Senonché parlare di Illuminismo, e tentare di stilare un bilancio della sua possibile eredità ovvero delle sue radici che innervano il nostro mondo e la nostra cultura, non è affatto agevole; perché espone al rischio di generalizzazioni e persino di deformazioni indebite. Come altri analoghi grandi processi della (nostra) civilizzazione, anche l'Illuminismo è un fenomeno complesso, articolato, molteplice nei suoi orientamenti e nelle sue tensioni ideali. Né lo si può correttamente interpretare facendolo rientrare in una "grande narrazione" e addossandogli tragedie storiche e guasti politico-sociali postumi, magari passandolo al vaglio di una "dialettica dell'Illuminismo" di dubbia efficacia ermeneutica, se utilizzata *post factum* e quindi con la pretesa di retroagire sul titolare stesso di quella dialettica. E allora l'espressione "dell'Illuminismo" da genitivo soggetto si converte in genitivo oggettivo, con un'indebita incurvatura nozionale che deforma la pur fertile visuale di indagine sulla contemporaneità e sulla tarda modernità. Nondimeno qui si tratta di mettere a fuoco, per una discussione adeguata alla portata del tema, il lascito dell'Illuminismo nella sua critica della religione; e pertanto la prospettiva è più limitata, anche se la discussione ha inteso mettere in evidenza dei nodi teoretici fondamentali, tali da caratterizzare l'impianto stesso di tale critica, e la sua incidenza nella discussione teorica successiva alla stagione illuministica. Se poi si pensa che l'esercizio critico correttamente impostato è sempre il prodromo di uno sforzo euristico, si può ben capire come la posta in gioco qui impegnata sia di elevato spessore teorico e analitico in vista di una comprensione della religione come fenomeno complessivo, nonché delle religioni come specifiche masse storiche non facilmente disaggregabili nelle loro componenti essenziali e costitutive.

Se dunque guardiamo con un discernimento approfondito nell'eredità che la critica alla religione dell'Illuminismo ci ha consegnato, possiamo recensire come aventi corso e validità in



una temperie storica, culturale e sociale sicuramente differente i seguenti punti. Essi qualificano l'impianto della critica illuministica, ne manifestano le ragioni sostanziali, e palesano dei possibili percorsi per costruire un paradigma plausibile per comprendere il mondo delle religioni. Essi palesano altresì i problemi che stanno alla base dell'approccio illuministico alla religione; la loro soluzione motiva i tratti salienti di quell'esercizio critico e apre la via per meglio intendere e valorizzare le religioni nella nostra storia, e magari per emendarne le distorsioni e i fatali slittamenti verso l'inautentico religioso, da cui nessuna formazione storica della religione si può dichiarare immune.

1. L'approccio alla religione e l'intelligenza della sua realtà richiede l'*uso pubblico* della ragione; mentre viceversa l'*uso privato* della ragione, pur accreditato come legittimo, non è adeguato per una comprensione *eccentrica* della religione, una comprensione cioè non dettata dai protocolli interni a un punto di vista, a un insieme comunitario, a un'area confessionale e persino a una cultura. In effetti l'*uso privato* della ragione si basa su protocolli (o se si preferisce, presupposti, punti di vista, valori) consensuali e condivisi; essi di fatto ritagliano un orizzonte inclusivo/esclusivo, a partire dal quale l'uso della ragione, in tutte le sue possibili modalità e prerogative (la conoscenza, lo statuto dossico, l'orientamento nel mondo, la determinazione di finalità, ecc.), rimane strutturalmente *funzionale* a quell'area di consenso e di condivisione già costituita, e dunque delimitata da un confine/limite, di qualunque genere poi quest'ultimo possa essere. Nel caso della formazione religiosa questo confine/limite è dato dalla professione di fede (dalla confessione, detto in altri termini) strutturata in un insieme organizzato e simbolicamente articolato; insomma il confine/limite è segnato da una appartenenza, che demarca l'inclusione in quella formazione e statuisce l'esclusione di altre formazioni, siano esse religiose o meno. Viceversa l'*uso pubblico* della ragione risulta strutturalmente sottratto a una *funzionalità* rispetto a qualsiasi area di consenso e condivisione, fosse pure quella di una comunità religiosa; ed è esonerato da questa *funzione*, diciamo così

subalterna a un'area "privata" (inclusiva) di consenso e condivisione, proprio perché tale utilizzo della ragione è fondamentalmente vocato, destinato a *istituire* il consenso e la condivisione, e pertanto deve esercitarsi, secondo modalità che sono proprie della *ragione critica* e non della *ragione strategica*, a monte del confine tracciato dal consenso e dalla condivisione, nello spazio in cui si attiva la *possibilità* più propria dell'essere umano fornito dell'uso di ragione. Tale possibilità consiste nel creare un territorio o un'area simbolica che include senza escludere, che traccia un confine nel quale si istituisce la relazione. È il territorio che Kant nominava "cosmopolitico". È vero che questa possibilità della ragione, forse quella più specifica, consiste nello scavalcare o attraversare il limite/confine, ma esso ne istituisce nel contempo uno nuovo delineato e sorretto da inediti protocolli dell'uso di ragione. È questo spazio che viene definito *pubblico*, perché non è appannaggio di nessuna parte e di nessun punto di vista, è autonomo da protocolli di discorso vigenti entro confini di appartenenza e inclusione (privato), e non richiede altra risorsa o altra presupposizione che quella dell'*uso di ragione* sottratto all'ipoteca di tutele.

Per la verità questo uso pubblico della ragione non è una scoperta dell'Illuminismo. Almeno nell'ambito della cultura occidentale (ma forse anche in altri contesti di civilizzazione) esso è stato sovente in funzione. Quello che è peculiare dell'Illuminismo è che esso sia stato applicato in due campi fino a allora pressoché esclusi da quella competenza pubblica della ragione (ripeto: intesa in tutta la gamma del suo possibile uso): quello dei fondamenti di una società istituita dal diritto (contratto sociale, Stato di diritto) e quello della religione. L'uso privato della ragione nel campo della religione non viene delegittimato; solo che a esso è sovraordinato l'uso pubblico della ragione, che possiede una responsabilità e competenza al di là dei confini dell'appartenenza religiosa e dei suoi protocolli di discorso e di consenso. Le conseguenze di tale uso della ragione sono enormi; da esso deriva tra l'altro lo sviluppo successivo delle scienze della religione, oltre naturalmente alla stessa creazione di un paradigma inedito di comprensione del fenomeno religioso. C'è

chi ritiene addirittura che qui si sia consumato il superamento del paradigma onto-teologico egemone (fino all'Illuminismo) nella cultura occidentale. Ma non è questo l'aspetto che qui più interessa.

Quello che invece mette conto di rilevare in questa sede è che l'uso privato della ragione in campo religioso (dalla professione di fede alla teologia), se deprivato dell'orizzonte istituito dall'uso pubblico, porta con sé fatalmente la deriva verso pretese veritative e vincoli etici e sociali. Ambedue questi scivolamenti del mondo religioso (verso il fanatismo e l'eteronomia morale) vanno a detrimento tanto della convivenza umana e del suo *ethos*, in quanto scatenano ogni sorta di conflitti (di cui oggi siamo forse come non mai edotti), quanto della stessa religione nel suo statuto di autenticità. È qui il punto saliente dello scrutinio al quale l'Illuminismo nel suo approccio critico sottomette la religione, che nel caso è sostanzialmente il cristianesimo; ma nel suo raggio di discernimento e eventualmente di contestazione ricadono tutte le religioni senza eccezione. Laddove però questa critica, nella misura in cui adotta l'uso pubblico della ragione, è un discrimine impostato per separare l'interesse precipuo che sorregge la fede religiosa e il suo universo dai camuffamenti e dalle deviazioni che esso subisce nella storia dei gruppi umani. Tutti i bersagli critici di cui discuterò ai punti seguenti non sono altro che il risultato di questo scrutinio animato dall'uso pubblico della ragione. Ma adesso è il caso di procedere in modo più sintetico.

2. La religione palesa la tendenza, che è propria non solo del cristianesimo (che pure è nato da un impulso profetico) ma di quasi tutte le religioni a noi note, a sedimentarsi in *religione di chiesa*, ossia a generare l'elemento clericale che soppianta l'elemento profetico e carismatico, e istituisce una organizzazione gerarchizzata. È questa sedimentazione *clericale* della fede religiosa che attira la critica illuministica. E ciò per ragioni molteplici, che qui si possono sintetizzare nella scansione seguente. Anzitutto essa porta a gerarchizzare gli esseri umani all'interno della comunità religiosa, e ciò a prescindere dal con-

senso e dalla condivisione; si ha così un ceto attivo e dirigente e un ceto passivo e eterodiretto. Si crea poi, in secondo luogo, tutto un apparato simbolico e organizzativo (la teologia, il magistero di fede, le strutture giuridiche, il culto, ecc.) per proteggere, conservare e perpetuare questo discrimine tra i membri della comunità religiosa. Da tale apparato poi emanano vincoli dottrinali (dogmi), giuridici (leggi, precetti e disposizioni imperative) e sociali (modello sociale che detta l'appartenenza non solo alla comunità religiosa ma anche al gruppo sociale e persino allo Stato), il cui collegamento con la fede religiosa è scarsamente documentabile se non del tutto assente. Ora su questo punto la critica illuministica è particolarmente assidua, tanto da configurarne una delle motivazioni più sostanziali. Tale critica contiene un dilemma che si ripropone a ogni svolta storica in cui la religione diventa problema cruciale. Il dilemma può essere così formulato con un interrogativo: ma la sedimentazione clericale della fede religiosa è una necessità che si riconnette alle ragioni più fondamentali di quella fede, oppure ne rappresenta una deformazione degenera, tanto da richiedere un recupero, se mai possibile, dell'originario spirito da cui è scaturita quella fede religiosa e quella comunità credente?

Nella sua critica alla religione l'Illuminismo sembra propendere per questo secondo corno del dilemma. Ma su questo piano esso si muove conformemente ai grandi movimenti di riforma che, all'interno delle religioni storiche, incalzano per restituire alla fede religiosa la sua genuina carica di vissuto altamente significativo nel mondo della vita. Del resto chi si esercita sufficientemente in questa critica si rende conto che la clericalizzazione sta alla comunità religiosa come la burocratizzazione sta alla società politica. E molti movimenti o trasformazioni avvenute nella modernità in campo religioso (dalla Riforma alla secolarizzazione) hanno su questo terreno il loro punto di attacco più credibile e storicamente dirompente. Lo stesso fenomeno di esodo dalle chiese ha forse in questa sedimentazione clericale della fede religiosa la sua causa più cospicua.

3. La religione avanza pretese di verità assoluta e si arroga la competenza di proporre o imporre regole morali (ossia valide per istituire l'*ethos* umano). È questo un altro punto nevralgico di attacco della critica illuministica. Ora precisamente su questo punto tale critica evidenzia una incongruenza insanabile tra la particolarità della comunità religiosa e l'universalità della sua pretesa di verità e di competenza morale. Qualunque sia la fondatezza di quella pretesa e la legittimità di quella competenza, essa non può essere fatta valere che nell'agorà dell'uso pubblico della ragione, e quindi misurandosi in campo aperto nella discussione pubblica in vista di un consenso e di una condivisione oltre i confini della professione di fede e della comunità religiosa. Viceversa la via della formulazione dogmatica e della prescrizione imperativa, se può avere un senso e una validità entro i confini della confessione (e della comunità di fede), non è praticabile al di fuori di quei confini. E non lo è perché si distorce necessariamente in vincolamento dogmatico e in imposizione eteronoma. Una religione che non riconoscesse questo limite strutturale, e pretendesse valicarlo senza pagare un prezzo assai alto in termini di repressione e di conflitti, sarebbe destinata a implodere o nel fanatismo più bieco o nell'espropriazione più radicale dell'autentico religioso in essa veicolato. Dai rischi di una deriva del genere nessuna religione è immune. Di questo ci rende avvertiti la critica illuministica.

4. Un altro nodo messo allo scoperto da questa critica investe il rapporto tra religione e politica. Esso ha diversi addentellati e presenta dunque una fenomenologia variegata su cui si è esercitata la discussione illuministica, e sulla sua scia tutta la sequenza successiva del dibattito incentrato sul rapporto tra religione e potere politico. Di esso il lemma della "religione civile" è solo uno tra i molteplici temi in questione. Molto schematicamente, e guardando anche alla sequenza innescata dalla critica illuministica del rapporto tra religione e politica (una critica invero che ha prodotto visuali teoriche molteplici e differenti tra loro), possiamo ricondurre la problematica in merito a questi tre assi di discussione, e alle relative problematiche messe in evi-

denza. Il primo riguarda il rapporto tra religione e potere politico, il secondo mette in tema la definizione comunitaria della fede religiosa, e investe pertanto lo snodo tra religione e comunità, il terzo infine riguarda la tendenza della religione a fornire (come alcuni vorrebbero) o a supplire (come altri rilevano) le ragioni strutturali e istitutive di una società. Ora per quanto riguarda il primo asse l'esercizio della critica illuministica rileva tre varianti che arrecano, o possono arrecare di volta in volta, pregiudizio o alla comunità religiosa o alla società politica (lo Stato). La prima è la cosiddetta (da Rousseau) "religione del prete", che spartisce l'essere umano tra due osservanze, quella religiosa e quella politica. In tal modo essa crea una dissociazione fatale in certi insiemi sociali, come gli Stati dell'Europa cattolica. La seconda è la cosiddetta (sempre da Rousseau) "religione civile", la quale funge come eccellente cemento valoriale e simbolico di una società politica, ma tutto sommato a detrimento della specifica, e non surrogabile, valenza della comunità religiosa. La terza è la cosiddetta "religione politica", ma qui la dizione è più recente, e risale tutto sommato alla discussione del primo Novecento. In tale variante si pensa che è la religione a dettare gli interessi su cui si esercita la politica, e quindi fornisce a quest'ultima le strutture della sua azione.

Beninteso tutte e tre queste varianti hanno sollevato la contestazione critica dell'Illuminismo. Per quanto concerne invece il secondo asse di discussione, esso si riconnette almeno in parte alla questione della religione tra pubblico e privato. È questo, come noto, uno dei cespiti più cospicui della discussione illuministica intorno alla religione. Da un lato la religione pubblica viene associata al conflitto e alle guerre di religione; dall'altro la religione privata viene esautorata da qualsiasi incidenza sociale, e viene depauperata della sua inalienabile formazione comunitaria. In effetti è proprio la nozione di *comunità* che consente di evadere dall'alternativa secca tra pubblico e privato. La comunità può infatti costituire lo spazio genuino per l'espressione pubblica della religione, in quanto la fa rientrare nella dinamica della società civile, e per questa via restituisce alla religione le sue possibilità di impatto sociale, disinnescando

nel contempo la carica conflittuale di questo possibile impatto. Infine col terzo asse di discussione la critica illuministica evidenzia il nodo del rapporto tra religione e società. In effetti si nota la tendenza della religione a cristallizzarsi (perdendo così per lo più la sua spinta originaria e più genuina) in un modello sociale, a identificarsi con essa, fino a supplire entro un insieme sociale le ragioni fondanti del modello sociale che è costitutivo di quella stessa società. Ma in tal modo la religione si trasforma e si deforma, deprivandosi della sua funzione più peculiare e smarrendo le sue autonome ragioni di costituzione, mentre la società vive e si alimenta di ragioni aliene e avventizie (fornite dalla religione), rimanendo abbarbicata alle radici ma senza che esse le trasmettano la linfa vitale da cui una società deve attingere il proprio nutrimento. Beninteso, se si istituisce un rapporto del genere tra religione e società, ciò va a detrimento tanto della religione quanto della società, perché ciascuna di esse perde tendenzialmente la propria competenza e la propria autonomia in ordine alla costituzione del mondo umano e del suo *ethos* specifico. Non è un caso che da un siffatto rapporto distorto tra religione e società nascano di continuo distorsioni religiose (fanatismo, fondamentalismo ecc.) e conflitti sociali o epocali. È quanto la critica illuministica si premura di mettere in luce.

5. L'ultimo punto da mettere a fuoco per recensire l'eredità illuministica chiama in causa la religione come scaturigine di conflitti. C'è una domanda che percorre tutto questo esercizio di critica dell'Illuminismo intorno alla religione, e lo anima dal di dentro, promuovendo nel contempo le sue strategie razionali messe in opera: com'è che la religione, pur essendo intrinsecamente un fattore di pacificazione e di salute (di salvezza) del cosmo umano (su questo punto la convinzione è assai diffusa e quasi universale), di fatto funziona di continuo come fattore di conflitti disastrosi? Questi palesano gli abissi più tremendi e abominevoli dell'inumano ovvero dei misfatti più atroci di cui è capace l'essere umano. E qui forse ogni allusione al nostro presente storico è puramente casuale. Ebbene, nel suo impianto critico l'Illuminismo è mosso dal *principio del sospetto*: vi deve

essere qualcosa, una causa di deviazione o di distorsione, che trasforma la religione da fattore di salute (comunque poi la si concepisca o la si interpreti) a fattore patogeno della convivenza umana. I sintomi di questa causazione patogenetica sono quelli evidenziati ai punti precedenti. Quello che qui invece interessa puntualizzare è che questa diagnosi della critica illuministica intorno alla religione mette in moto delle strategie terapeutiche, che sono poi quelle proposte effettivamente nell'ambito di quella cultura e di quel movimento intellettuale. Esse mettono in opera due motivi conduttori significativi, anche se affetti da limiti intellettualistici evidenti, che beninteso non ci esimono dal prenderle sul serio, liquidandole con troppa facilità. Esse sono la strategia dell'universale, come antidoto alla particolarità quale fonte sempre insorgente di conflittualità, e quella del naturale ovvero razionale, quale istanza fondamentale di parificazione o uguaglianza tra gli esseri umani, di cui viceversa spesso le religioni fanno mercato. Ma su questo terreno il discorso sulla critica illuministica della religione si converte in quello sulla *pars costruens* di quel grande dibattito. Da questa angolatura il convegno dell'AIFR ha preferito esplorare le ripercussioni del dibattito illuministico in epoca successiva. E questo è un altro modo per mettere a frutto l'eredità dell'Illuminismo.



La ragione contro la paura e la paura della ragione.  
Di fronte alla violenza la crisi congiunta dell'eredità  
dell'Illuminismo e del concetto di religione

François Bousquet, *Institut Catholique de Paris*

La mia ipotesi di lavoro è la seguente. Se è giusto onorare ogni tradizione o filosofia partendo dal meglio di ciò che ha voluto fare, mi sembra che la lotta della ragione contro la paura, figlia della violenza, è uno dei fattori principali del progetto dell'Illuminismo. Ma in seguito, a Auschwitz e Hiroshima nonché con la critica della ragione borghese da parte della Scuola di Francoforte, venendo meno il mito della salvezza tramite il progresso della conoscenza, si è visto che la ragione, nelle sue versioni totalitarie e nelle sue potenzialità tecnologiche, può a sua volta essere funzionale alla violenza, e quindi suscitare paura. D'altra parte se le religioni, in particolare dopo le Guerre di religione del XVI secolo, si connotano per l'evidente potenziale di violenza, soprattutto quando sacralizzano le mediazioni elevandole all'assoluto, oggi avviene che esse si caratterizzano in maniera diversa, come fattore di senso e capacità di istituire legame sociale, con sapienza, in un mondo in cui contribuiscono così alla loro maniera a combattere un irrazionale che non è esente da potere.

Diventa allora necessaria una duplice critica, paradossale: quella dell'ambiguità della dimensione religiosa della ragione, che al tempo stesso affascina e fa paura; quella della religione, che può divenire fattore tanto di violenza quanto di non-violenza. In altre parole: l'eredità dell'Illuminismo è sempre pertinente, ma sotto nuove forme, le quali in particolare non possono esimersi da una riflessione sul legame tra razionalità moderna e problema del potere.