

Oggi, più che di meno, la questione delle radici comuni è urgente nel continente europeo. Nonostante il suo tentativo di trovare una cooperazione fruttuosa dopo l'unificazione, l'Europa minaccia sempre più spesso di spezzarsi. Che si tratti di un "Brexit" o delle rivendicazioni di deficit di alcuni stati, o semplicemente del tentativo di imporre un unico modo di pensare. Nel 2018 il gruppo di lavoro della Fondazione Fritz Thyssen Stiftung "Europa - Progetto politico e tradizione culturale" ha pubblicato il suo quarto volume dal titolo "Religione nell'Europa secolare". Sotto la direzione dell'eticista tedesco Otfried Höffe e con l'aiuto del romanista Andreas Kahlitz, è stato pubblicato un album di un simposio dedicato a questo tema di grande attualità.

Già nell'introduzione Höffe scrive che si ha l'impressione che dall'Illuminismo la società europea si è sempre più allontanata dalle comunità religiose, dalle chiese e presto anche dalla religione stessa.¹ Le ragioni sono diverse: in parte insidiose, in parte enfatiche, non di rado anche con una punta chiaramente anti-chiesa e anti-religiosa.

E questo è accaduto con l'affermazione che con questa secolarizzazione e il processo di modernizzazione della società che stava attraversando, la religione era diventata superflua. E inoltre una religione scettica potrebbe affermare: la modernità si comporta in modo inversamente proporzionale alla sua religiosità. Più moderna è una società è una società, più si comporta, o viceversa: la forte religiosità è segno di ostacoli alla modernizzazione e di ostilità al progresso. Molto più difficile è stato anche affermato occasionalmente: la religione promette il paradiso e porta l'inferno... proclama l'amore e porta la violenza! Purtroppo, queste osservazioni introduttive sono rimaste senza riferimenti.

Höffe formula inoltre dal punto di vista storico-sociale: sono soprattutto i portavoce dell'Europa che si allontanano dai religiosi. Al secondo, e ancor più al terzo sguardo, però, la situazione appare diversa: grandi pensatori che affermano la religione, l'emergere di nuove forme di religione e religiosità (molti immigrati religiosi - così Höffe -, ma anche un auge del fanatismo pronto a ricorrere alla violenza).

Höffe postula che non esiste un concetto di religione universalmente vincolante.² Al simposio ha formulato due ipotesi. Primo: la religione deve essere vista da entrambe le parti, sia dall'interno che dall'esterno. Le religioni sono un'autorità importante per la formazione e la trasmissione di quei valori e norme da cui le comunità, comprese le democrazie costituzionali, dipendono, ma che difficilmente producono da se stesse: Le religioni creano e mantengono la morale politica personale e pubblica. Inoltre, le religioni creano comunità e sono per molte persone un importante elemento costitutivo della loro identità. Inoltre, le religioni servono al superamento della contingenza (la compensazione delle perdite: attraverso il pensiero della somiglianza di Dio sviluppano il concetto di uguaglianza universale di tutti gli uomini, che associano volentieri al pensiero de-universalizzante di un popolo eletto; ma quando tutti gli uomini di buona volontà sono scelti, l'uguaglianza è riunificata). Le religioni insegnano alle persone a vedere i loro limiti e a provare rispetto per ciò che viene loro dato. Anche i fondatori delle religioni, così come il carattere del modello sacro - non

RECENSIONE

Religion im säkularen Europa Otfried Höffe – Andreas Kahlitz (Hrsg.) Wilhelm Fink Verlag, Paderborn, 2018

di Inocent-Mária V. Szaniszló

da ultimo anche le istituzioni sociali - hanno allo stesso tempo comunità modella (ad esempio la "sacra famiglia"). C'è anche un senso e un potenziale di intensificazione delle religioni, così le opzioni di una perfezione chiamata "salvezza" offrono un senso completo della vita. Le religioni fanno offerte spirituali che superano la morale "laica" ordinaria e promettono la liberazione. Ma Höffe non cerca di nascondere il fatto che le religioni hanno anche un rovescio della medaglia: spesso un'ostilità ai sensi - e - al corpo, rigoroso, spietato e spietato controllo esterno, che rende inoltre più difficile o addirittura impossibile per i membri di lasciare.

In secondo luogo, dice, l'umiltà è una buona cosa. E infine Höffe esige due limiti nel suo lavoro interdisciplinare: nella geografia: orientato solo verso l'Europa (Occidente, Medio e Nord - non parla di Oriente), una discussione enciclopedica sull'argomento non va ricercata nel senso più remoto della parola. La tesi di Höffe è che la storia mostra sistematicamente una crescente secolarizzazione: da (1) la rinuncia alla prerogativa di una denominazione o nel rapporto tra cristianesimo, ebraismo e islam di una religione, a (2) l'indifferenza, a (3) la critica dell'aspetto istituzionale della comunità religiosa, fino a (4) il rifiuto della religione.

Oltre a tutti questi risultati della secolarizzazione Höffe pensa soprattutto alle condizioni della Germania, dove la chiesa come grande datore di lavoro per la scuola, l'assistenza sociale e sanitaria è minacciata da una sorta di autosecolarizzazione e despiritualizzazione.³ Ma pensa anche alle cose positive quando dice che dopo questa storia di secolarizzazione l'Europa non si presenta semplicemente come laica.

Per Höffe è decisivo un significato di secolarizzazione: "secolarizzazione: cioè come scristianizzazione: che risale a molto tempo fa e riguarda l'autonomia del governo laico, "la laicità della politica".⁴ È significativo, tuttavia, che due rappresentanti dei musulmani non abbiano inviato il loro contributo al simposio per la pubblicazione.⁵

Dopo l'introduzione, il primo Franz-Xaver Kaufmann, sociologo di Bonn, descrive il modo speciale europeo della religione. Dimostra anche che la secolarizzazione oggi non è necessariamente un allontanamento delle religioni. Kaufmann sottolinea che il termine religione è solo dopo la Riforma: "Religio" viene dall'ambiente protestante come equivalente al termine cattolico "Ecclesia". Entrambi i concetti sottolineano l'indipendenza dei religiosi rispetto al resto del mondo.⁶ Nonostante lo spostamento di questo termine a causa della separazione di mondi e cose in "sacro" e "profano", Kaufmann sottolinea la tesi di Tennbrück che solo in Occidente (cioè in latino) gli studi religiosi e, infine, la sociologia della religione possono emergere in progresso.⁷ Per lui si è sviluppato il modo speciale religioso nella storia della chiesa, vale a dire con la distinzione papale di

“*spiritualia*” e “*temporalia*” nel senso di una separazione funzionale e differenziazione con separazione delle competenze di papa e imperatore. A ciò si aggiunse anche l’emergere e l’indipendenza istituzionale di una *teologia* orientata ai principi della ragione umana, soprattutto attraverso la fondazione delle università, con la scolastica come precursore della moderna comprensione della scienza e di una moderna comprensione della libertà e delle persone.⁸ In nessun’altra area culturale al mondo il religioso è stato così strettamente connesso con le esigenze della ragione riflessiva come nel cristianesimo latino.⁹

Secondo Kaufmann, il termine religione si diffonde con la cultura occidentale nelle colonie e poi lo troviamo anche nella Dichiarazione Universale dei Diritti Umani delle Nazioni Unite (1948, specialmente l’articolo 2). La religione qui è diventata una categoria generale dell’esistenza umana. E infine, attraverso i contatti e le iniziative di Papa Giovanni Paolo II, si è affermato un “campo religioso” mondiale.¹⁰ E Kaufmann vede anche una tendenza moderna nella differenziazione della religione come correlativa alla *consacrazione del cristianesimo*, anche se il termine religione si è recentemente emancipato dal cristianesimo. Egli osserva una crescente pluralizzazione e soggettivazione della religione nel periodo post-secolare.¹¹ Kaufmann conclude che questo avrà un ruolo importante nonostante il declino del cristianesimo. Le visioni del mondo scientifico hanno maggiori possibilità di approvazione collettiva, ma non hanno la visione visionaria, il mediatore di speranza della religione cristiana.¹²

A Kaufmann segue Dieter Langewiesche, storico di Tubinga, che ripercorre il processo di secolarizzazione dell’Europa occidentale nel XIX secolo. Inizia con la teoria di Casanova sulla secolarizzazione come *processo di differenziazione*. Oggi è consuetudine criticare queste teorie e assumere la dissacrazione. Si parla molto di coloro che negano il ritorno delle religioni, il che significa che le religioni non hanno perso la loro importanza in Europa.¹³ Chiamano questa teoria della secolarizzazione “il fallimento più riuscito della sociologia”, accettano la secolarizzazione stessa. Langewiesche si difende con veemenza contro l’opinione di Charles Taylor secondo cui la “pluralizzazione delle alternative” nel XIX secolo si applicava solo alle élite con l’affermazione che in questo caso la secolarizzazione era solo un fenomeno molto limitato. Egli vede il disaccordo statale della scuola come la forza principale del processo, il cui effetto può essere statisticamente provato.¹⁴ Nonostante l’affermazione che il cattolicesimo del XIX secolo è stato visto anche come una contro-mondo al modernismo laico, ma che ha usato i suoi mezzi organizzativi e la forma di un “antirazionalismo riflesso... per costruire un ponte ideale tra élite istruite e persone non istruite”, Langewiesche difende la posizione secondo cui il cattolicesimo non rifiuta il presente, ma contribuisce a plasmarlo.¹⁵ L’unicità della storia religiosa europea, continua, è la tesi del sociologo Fridrich H. Tennbruck che solo l’Europa ha sviluppato un termine per religione, ma che questo è molto difficile da definire e deriva da un concetto normativo di religione nel protestantesimo.¹⁶

Il filosofo ed eticista politico Lukas Sosoe, invece, sostiene che il rapporto tra secolarizzazione e sfera pubblica politica appare molto diverso a seconda che si cerchi di definirli con i tre concetti di libertà, uguaglianza e fraternità o come conseguenza della differenziazione sociale con conseguenze per la struttura della società.¹⁷ Egli mostra queste riflessioni sulle teorie di Rawls, Habermas. Nell’opinione pubblica politica usano solo argomenti puramente politici e sottolineano che la religione e la “visione globale del mondo” sono solo una scelta di secondo ordine. Altri autori come Taylor e Luhmann parlano in modo

molto diverso del cambiamento sociale, in cui la secolarizzazione è solo un problema tra i tanti altri problemi sociali e politici. Sosoe pensa che se la religione è sollevata da altre funzioni, può concentrarsi meglio sui problemi della salvezza. E i problemi politici associati ai problemi di salvezza possono essere risolti con l’accoppiamento strutturale caratteristico di ogni società moderna.¹⁸

Höffe, il leader etico di questo almanacco, torna nel suo articolo “La giustificazione morale dipende dalla religione?” Per una risposta, egli utilizza cinque modelli principali della storia della filosofia. Nel Decalogo egli chiama la seconda tavoletta, la secolarizzata perché gli sembra chiaramente indipendente dalla religione. Il quarto comandamento ha quindi la sua ragione non in una natura religiosa, intrinseca, ma in una natura pragmatica eudaimonistica o individuale; nella successiva manca solo la ragione eudaimonistica.¹⁹ Höffe conclude che è indiscusso che nel corso della storia le religioni hanno il valore di fonte di ispirazione per i concetti morali. Ma le fonti possono contraddire una morale critica. Secondo Aristotele, tuttavia, la filosofia morale occidentale conosce e apprezza un fondamento morale che è completamente indipendente dalla religione. Una risposta negativa alla sua domanda è: chi non dipende da alcuna religione non è esentato dai comandamenti morali e dai divieti.²⁰

Nel suo contributo, l’avvocato costituzionale e filosofo Josef Isensee di Bonn presenta il problema dell’Unione europea e il processo d’integrazione nello spirito europeo.²¹ Egli critica il fatto che l’Unione europea non vuole avere nulla a che fare con la religione nella sua costituzione. Ma lo stato secolare non ha senso della vita, e non risponde ai bisogni trascendenti dell’uomo. Pertanto la religione può integrarla e stabilizzarla nei suoi limiti. Perché è in grado di soddisfare i bisogni umani di base che vanno oltre l’orizzonte secolare, verso una pace che è più alta di ogni ragione. Isensee è d’accordo con Böckenförde che è proprio qui che si trovano le cosiddette risorse da cui vive lo Stato laico e liberale, senza poterle costringere per la libertà.²² La religione vitale rafforza lo stato contro la tentazione di agire come chiesa sostitutiva, di fare offerte olistiche di senso, di andare verso una politicizzazione totale e di seguire la spinta civile-religiosa alla missionarietà. Nell’Unione Europea, aggiunge Isensee, gli ordini del giorno del diritto religioso esulano dalle sue competenze. D’altra parte sarebbe di loro competenza riflettere sul patrimonio cristiano, per vincere il minimo come atto simbolico e quindi anche come anima.²³

Il romano berlinese Joachim Küppler descrive per la prima volta la prima democrazia greca con la sua disuguaglianza e schiavitù.²⁴ Egli cita la singolare scomparsa della schiavitù da parte del cristianesimo a Roma. Tutto questo è stato possibile grazie alla conversione dell’imperatore Costantino a questa fede. Küppler ritiene che la ragione della conversione sia stata la carità cristiana, che è in contrasto con il quadro etico di una comunità che si era fatta strada dalla città-stato all’impero mondiale attraverso l’esercizio permanente della violenza fisica.²⁵ Con il dualismo platonico, la somiglianza divina di tutti gli esseri umani non è, a suo parere, legata alla *fisica*, ma *all’anima*, e solo *all’anima*.²⁶ Küppler mostra una tendenza subliminale a criticare Thomas Aquinas e la Dottrina Sociale Cattolica nella sua analisi del problema dell’uguaglianza.²⁷ Scrive sui diritti umani dichiarati per la prima volta nella storia dell’umanità negli Stati Uniti, nell’istituzione della prima democrazia, dove uomini e donne hanno creato ciò che non era possibile per loro nella loro patria. Era il concetto di uguaglianza di tutte le anime che non si riferiva solo al destino dell’aldilà.²⁸ Küppler non menziona che l’ideale di uguaglianza dei padri fondatori - madri degli Stati Uniti ha trovato il suo limite nel punto di vista dei non

europei (in particolare indiani e neri africani). Il postulato dell'uguaglianza di fronte a un aldilà non disponibile è sempre stato un problema nel cristianesimo. Egli vede qui il merito della Riforma e, di conseguenza, la democrazia negli Stati Uniti. Ma la democrazia politica non era il punto di arrivo di questa secolarizzazione del concetto di equivalenza. La ricerca di una vera equivalenza ha osato molti passi problematici e anche la questione della necessità di tale equilibrio è rilevante.²⁹ Allora Kupppler cerca di pensare alla frase biblica: "Il mio regno non è di questo mondo" (Gv 18,36). Attraverso la storia della Chiesa, egli guarda al punto in cui la Chiesa si è trovata pronta a concedere alla politica un'ampia autonomia.³⁰ Il cosmopolitismo di Kupppler iniziava già con Pietro e Paolo, che agivano secondo l'ordine di Gesù senza l'intenzione di portare la modernità o addirittura la globalizzazione nel mondo.³¹

Infine, il coeditore Andreas Kahlitz, romanista di Colonia, descrive nella sua lunghissima conferenza sulla religione dell'arte come prodotto di un mondo laico, le riserve tradizionali, filosofiche e teologiche che l'arte incontra nella tradizione della cultura occidentale per dare all'arte un rango paragonabile a quello della religione.³² In particolare, si occupa della questione dell'ontologizzazione dell'arte e dell'estetizzazione della religione intorno all'anno 1800.³³ Inizia con l'opera Chateaubriand *Génie du christianisme*, un'apologia della religione cristiana verso l'Illuminismo, dove l'autore tenta di rappresentare il cristianesimo come tutt'altro che una semplice superstizione. La sua domanda centrale è: se il cristianesimo perde la verità, se si sottolinea soprattutto la sua bellezza?³⁴ Chateaubriand cerca di confermare la plausibilità del cristianesimo attraverso l'estetica. Ma la giustificazione estetica della religione cristiana attraverso un potere intrinseco della ragione è qui segretamente circolare.³⁵ Secondo Kahlitz, sulla scia dell'inconfondibile estetizzazione della virtù (come dimostra l'esempio del ruolo di Nostra Signora Maria) o come fenomeno di accompagnamento, si verifica una notevole secolarizzazione del termine *divino*. Continua con il teologo protestante Friedrich Schleiermacher, in particolare con il suo terzo discorso *Sull'educazione religiosa*, dove ha potuto combinare solo un concetto specifico di arte nell'alleanza in definitiva ibrida di una religione artistica.³⁶ Schleiermacher vede la colpa dell'emarginazione della religione soprattutto nella vita razionalizzata, dove l'Illuminismo è da qualche tempo cambiato da un atteggiamento teorico a una forma organizzativa della vita quotidiana: "L'uomo nasce con la disposizione religiosa."³⁷ D'altra parte, Kahlitz mostra le idee di Hegel, che presenta l'arte di conciliare spirito e natura.³⁸ Per Kahlitz, gli ultimi due autori cercano di liberare la ragione dalla sua autoreferenza.³⁹ Egli paragona la riconciliazione di Hegel con la caduta biblica di Adamo come una chiusura della separazione di questo mondo e dell'aldilà da parte del Figlio dell'Uomo.⁴⁰ L'autore successivo è Schopenhauer, citato con la sua opera *Il mondo come volontà e idea*.⁴¹ Schopenhauer intende l'arte come imitazione. Kahlitz continua ad analizzare l'opera di Richard Wagner, in particolare di Parsifal. Infine, si chiede se, dopo tutti i loro intrecci nelle ideologie omicide del XX secolo, un pensiero possa ancora essere utilmente applicato alla verità dell'arte?⁴²

L'Almanacco mostra e alcuni percorsi per il futuro della religione nel mondo secolare dell'Europa - anche se molto forte da una posizione protestante. Mancano autori importanti come Cox, Gogarten, Gibellini, Vattimo, Fabio, Rhonheimer ecc.⁴³ Tuttavia, la descrizione di Langewiese della secolarizzazione come *processo di differenziazione* è molto determinato. Sembra che il problema principale della comprensione prote-

stante dell'opera di Dio, a differenza di quella cattolica, sia che i cattolici vedono per lo più in qualche modo la mano di Dio che opera sulla terra, mentre i protestanti qui particolarmente rappresentati cercano di vederla precisamente: "tutte le religioni dei libri basano la loro pretesa di verità su una determinata semantica, sul nucleo dogmatico della loro dottrina, secondo la loro pretesa, rivelato da nessun altro che da Dio stesso".⁴⁴ Ma poi a un certo punto la comprensione è così complicata che si cerca di vederla più secolarizzata - poi la religione in qualche modo si mette in secondo piano, soprattutto alla mente. Forse proprio questo libro è una risposta a quest'affermazione.

NOTE

¹HÖFFE O., *Religion im säkularen Europa*, in: Höffe, Kahlitz, *ibid.*, p.7.

²HÖFFE, *ibid.*, p.8.

³HÖFFE, *ibid.*, p.12.

⁴HÖFFE, *ibid.*, p.15.

⁵HÖFFE, *ibid.*, p.16.

⁶KAUFMANN F.-X., *Der europäische Sonderweg der Religion*, In: Höffe, Kahlitz, *ibid.*, p.21.

⁷KAUFMANN, *ibid.*, p. 23.

⁸KAUFMANN, *ibid.*, p. 26.

⁹KAUFMANN, *ibid.*, p. 27.

¹⁰KAUFMANN, *ibid.*, p. 29.

¹¹GABRIEL K., *Der lange Abschied von der Säkularisierungsthese und was kommt danach?*, in: *Postsäkularismus*, realizzato da Matthias Lutz Bachmann, Frankfurt/M.2014., siehe Kaufmann, *ibid.*, p. 30.

¹²KAUFMANN, *ibid.*, p. 31.

¹³LANGEWIESCHE D., *Säkularisierung und religiöse Vitalisierung. Religion, Staat und Gesellschaft im 19. Jahrhundert in Westeuropa*. In: Höffe, Kahlitz, *ibid.*, p. 34.

¹⁴LANGEWIESCHE, *ibid.*, p. 38.

¹⁵LANGEWIESCHE, *ibid.*, p. 45-7.

¹⁶LANGEWIESCHE, *ibid.*, p. 49.

¹⁷SOSOE L., *Ist die Säkularisierung noch ein brauchbarer Begriff? Eine systemtheoretische Antwort*. In: Höffe, Kahlitz, *ibid.*, p. 71.

¹⁸SOSOE, *ibid.*, p. 72.

¹⁹HÖFFE O., *Ist Moralbegründung auf Religion angewiesen?* In: Höffe, Kahlitz, *ibid.*, p. 80.

²⁰HÖFFE, *ibid.*, p. 94.

²¹ISENSE J., *Europa-christliches Erbe und technokratische Organisation*. In: Höffe, Kahlitz, *ibid.*, p. 99.

²²Siehe BÖCKENFÖRDE: *Zum Verhältnis von Kirche und Modernen Welt* (Anm. 57), 69; Ders.: *Der Staat als sittlicher Staat*, Berlin 1978, 36f; Isensee, *ibid.*, p. 122.

²³ISENSE, *ibid.*, p. 123.

²⁴KÜPPLER J., *Gleichheit, Demokratie und Säkularismus. Überlegungen zu den christlichen Grundlagen der politischen Ordnung des Westens*. In: Höffe, Kahlitz, *ibid.*, p. 129.

²⁵KÜPPLER, *ibid.*, p. 130.

²⁶KÜPPLER, *ibid.*, p. 133.

²⁷KÜPPLER, *ibid.*, p. 134, Nota 10.

²⁸KÜPPLER, *ibid.*, p. 142.

²⁹KÜPPLER, *ibid.*, p. 144.

³⁰KÜPPLER, *ibid.*, p. 145-7.

³¹KÜPPLER, *ibid.*, p. 154.

³²KÜPPLER A., *Kunstreligion. Ein europäisches Phänomen*. In: Höffe, Kahlitz, *ibid.*, p. 157-9.

³³KABLITZ, *ibid.*, p. 160.

³⁴KABLITZ, *ibid.*, p. 164.

³⁵KABLITZ, *ibid.*, p. 166.

³⁶KABLITZ, *ibid.*, p. 170.

³⁷KABLITZ, *ibid.*, p. 171.

³⁸KABLITZ, *ibid.*, p. 177.

³⁹KABLITZ, *ibid.*, p. 178.

⁴⁰KABLITZ, *ibid.*, p. 179.

⁴¹KABLITZ, *ibid.*, p. 180.

⁴²KABLITZ, *ibid.*, S. 200.

⁴³KABLITZ I.M.V., *La sécularisation positive dans le cadre d'un dialogue des religions avec la société civile*, Oikonomia. Rivista di etica e scienze sociali. Ottobre 2018 (17 Anno) N°3, p. 36-42

(<https://oikonomia.it/index.php/it/110-2018/ottobre-2018/1053-la-secularisation-positive-dans-le-cadre-d-un-dialogue-des-religions-avec-la-societe-civile>).

⁴⁴KABLITZ, *ibid.*, S. 172. ■