

# FILOSOFIA DELLA RELIGIONE

GIOVANNI FERRETTI

I/ LA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE COME PROBLEMA. - II/ LINEE FONDAMENTALI DI STORIA DELLA DISCIPLINA: 1/ La preistoria della filosofia della religione. 2/ La nascita della tematica moderna: il problema della religione «naturale» e la razionalizzazione della religione nell'illuminismo. 3/ I. Kant: la fondazione programmatica della filosofia della religione e la riduzione della religione nell'ambito della ragion pratica. 4/ F. D. E. Schleiermacher: la rivendicazione romantica dell'originalità e dell'autonomia specifica della religione. 5/ Hegel: il tentativo di perfetta sintesi tra filosofia e religione. 6/ La crisi della sintesi hegeliana e le nuove prospettive aperte da Schelling e da Kierkegaard. 7/ L'interpretazione antropologica della religione in Feuerbach. 8/ Lo studio «scientifico» della religione come ideologia in Marx. 9/ Lo scienziato positivista e il sorgere delle scienze religionistiche. 10/ Nietzsche e la crisi totale del «sacro». - III/ SORGERE E DISPIEGARSI DELLA PROBLEMATICHE ATTUALE: 1/ Le prime reazioni nell'ambito cattolico: la neoscolastica e la teoria del «preambula fidei». 2/ Il tentativo di mediazione operato dai «classici» cattolici della filosofia della religione: Newman e Blondel. 3/ La svolta operata dalla fenomenologia e il sorgere della filosofia della religione in campo cattolico. 4/ Prospettive di nuovi metodi in campo cattolico: l'analisi trascendentale (K. Rahner), l'analisi riflessiva e critica (H. Duméry), l'interpretazione esistenziale (H. van Luijk). - IV/ CONCLUSIONE: STRUTTURE E COMPITI DELLA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE.

## I/ LA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE COME PROBLEMA

La filosofia della religione è una scienza che non ha ancora trovato, almeno nel comune giudizio, una sua precisa configurazione, né nel campo degli studi filosofici né, tanto meno, in quello degli studi teologici.

Non è ben chiaro, ad esempio, quale debba essere il suo *oggetto*: se la religione «naturale» o le religioni storiche positive; se la religione come «fenomeno», nella sua essenza, oppure la religione come fatto reale, nella sua verità; se la religione come struttura antropologica fondamentale, oppure la religione come forma autonoma specifica della coscienza, distinta dall'arte, dalla morale, dalla filosofia ecc.

In corrispondenza al problema dell'oggetto sta il problema del *metodo*: deduzione razionale o induzione positiva? Fenomenologia descrittiva o analisi trascendentale? Ermeneutica del significato o indagine critica dell'efficacia storica?

La problematica aperta a proposito dell'oggetto e del metodo della disciplina coinvolge, di conseguenza, il problema del suo *rapporto con le altre discipline*: sia all'interno della filosofia (ad esempio il suo rapporto con la metafisica e l'etica), sia all'esterno (in particolare con le scienze religionistiche e con la teologia).

Due ordini di considerazioni, le une teoriche, le altre storiche, spiegano la complessità della problematica.

Da un *punto di vista teoretico*, sembra che nel concetto stesso di filosofia della religione si annidi un'aporia che non solo ha impedito per molto tempo il sorgere esplicito di tale disciplina, ma ha fatto oscillare le proposte che di essa sono state presentate nel periodo moderno fra due moduli opposti ugualmente inaccettabili. Infatti, se la filosofia della religione vuole essere veramente filosofia, cioè sapere razionale assoluto, essa è tentata di presentarsi con la pretesa di fondare razionalmente la validità delle affermazioni e degli atteggiamenti religiosi, col risultato però di restringere la religione entro l'ambito della pura ragione, riducendola ad un sistema filosofico ed eliminandola in quanto tale. D'altra parte, se la filosofia della religione vuol tener ferma la sfera religiosa nella sua specifica natura, essa è tentata di riguardarla come un settore della vita umana che la ragione non può né giustificare né illuminare, finendo in una forma di irrazionalismo religioso o fideismo, che la rende, come tale, impossibile.

Da un *punto di vista storico*, va osservato come la filosofia della religione, come scienza autonoma, è una scoperta del pensiero moderno, strettamente collegata con l'esperienza illuministica del progressivo rendersi autonomo dello spirito umano dal dominio onnicomprensivo della religione, fino a sottoporre la religione stessa a libera e critica indagine razionale (cfr. W. DILTHEY, *Das Problem der Religion*, in: *Ermeneutica e religione*). Più precisamente, essa è diventata storicamente necessaria da quando le dottrine e le istituzioni religiose della tradizione giudaico-cristiana si sono trovate in dissidio col mondo moderno, impegnato nel processo illuministico di liberazione dell'uomo (cfr. W. OELMÜLLER, *Die unbefriedigte Aufklärung*, pp. 23-31). Il che significa che la filosofia della religione non può essere considerata solo come il problema intemporale della soluzione della aporia sopra menzionata, bensì va vista come strettamente collegata con tutta una serie di problemi che si sono storicamente posti in quel mondo moderno che dai secoli XVII e XVIII si è realizzato in Europa e che sembra vada sempre più realizzandosi come l'unico mondo dell'umanità tutta.

Donde la necessità imprescindibile di passare attraverso una indagine storica (qui necessariamente sommaria, ma che andrebbe approfondita in ogni sua parte) per impostare la problematica in modo non astratto e abbozzare una proposta metodologica rispondente alle esigenze dell'odierno dibattito culturale.

## II/ LINEE FONDAMENTALI DI STORIA DELLA DISCIPLINA

### I/ La preistoria della filosofia della religione

Se è vero che la filosofia della religione è una scoperta del pensiero moderno, ciò non toglie che sia l'antichità classica, sia il pensiero cristiano antico e medioevale abbiano elaborato tutta una serie di riflessioni filosofiche, concernenti la tematica religiosa, che in più modi hanno ispirato e tuttora possono ispirare la filosofia della religione.

L'*antichità classica*, ad esempio, ci ha offerto ampie trattazioni filosofiche su Dio, quale culmine dell'indagine metafisica (cfr. Platone, Aristotele, Plotino), tuttora fondamentali per ogni concezione religiosa che non voglia rifugiarsi nel mito; ed ha dato origine a notevoli correnti di riflessione critica circa le credenze religiose «superstiziose», frutto di ignoranza e timore, destinate a scomparire alla luce della scienza (cfr. Epicuro e Lucrezio). Ciò che però manca, nell'antichità classica, è la messa a tema della religione come particolare settore di indagine, luogo originario di una funzione veritativa capace di stimolare la stessa riflessione filosofica. La filosofia ha di fatto il predominio assoluto sulla religione.

*L'antichità cristiana* presenta l'indubbia novità di una religione che non accetta in nessun modo di essere relegata nel campo dei racconti mitici, anzi pretende di attingere ad una fonte di conoscenza che la pone in una situazione di superiorità nei confronti della filosofia greca anche sul piano stesso della verità, oltre che su quello della salvezza. Se essa può considerare la filosofia come «propedeutica» della fede, ed anche utilizzare categorie filosofiche per meglio pensare la fede, in nessun modo essa ritiene di poter e dover sottoporre il contenuto della propria fede ad una autonoma indagine critica razionale, anzi al contrario, ritiene che la fede debba essere l'arbitro supremo e indiscutibile del pensiero filosofico umano. Giustamente è stato quindi osservato che per il pensiero cristiano antico (come pure per quello medioevale e rinascimentale) se si dà una «ermeneutica entro la tradizione», non si giunge mai ad una «ermeneutica della tradizione» e quindi ad una filosofia della religione vera e propria (cfr. I. MANCINI, *Filosofia della religione*, pp. 15-24). Il che naturalmente non toglie che il pensiero cristiano antico ci abbia offerto delle mirabili analisi dell'esperienza religiosa vissuta — basti pensare ad Agostino — che rimangono punti di riferimento imprescindibili per ogni riflessione, anche filosofica, sul fenomeno religioso.

*Il medioevo cristiano* (soprattutto con S. Tommaso) presenta il sorgere della coscienza metodologica della distinzione e della autonomia (almeno relativa) di filosofia e teologia, ragione e fede, natura e grazia, ponendo le basi per l'effettivo rendersi autonomo del pensiero filosofico sia nel pensiero laico moderno sia nell'ambito stesso del pensiero cristiano. Di fatto però l'indagine filosofica attinente i temi religiosi si svolge entro l'ambito teologico e con finalità essenzialmente teologiche, senza che il dato religioso sia sottoposto come tale ad indagine filosofica. Se ciò non esclude che molte argomentazioni ivi contenute possano avere un valore razionale in se stesse e quindi costituire un materiale prezioso per una filosofia della religione cristiana (cfr. G. VAN RIET, *Y a-t-il chez saint Thomas une philosophie de la religion?*, in: *Philosophie et religion*) non è possibile vedere ancora in esse una vera e propria filosofia della religione in senso moderno.

## 2/ La nascita della tematica moderna: il problema della religione «naturale» e la razionalizzazione della religione nell'illuminismo

La nascita della filosofia della religione in senso moderno si ha quando la religione, in quel particolare periodo storico che culmina nell'illuminismo, viene fatta oggetto, come tale, di una riflessione filosofica completamente autonoma. Di fatto tale nascita coincide con una vera e propria razionalizzazione della religione, ridotta a «religione naturale», esclusivamente e totalmente fondata sulla ragione.

L'analisi dei fattori che convergono a suscitare il problema e a condizionarne la soluzione è particolarmente istruttiva per illuminare lo sfondo in cui ancor oggi la disciplina va situata. Da un lato la triste esperienza, in conseguenza della Riforma, dei dissidi e delle guerre di religione, che poneva il problema di un punto di riferimento extraconfessionale per il ricupero della pace civile. Dall'altro la crescente convinzione che solo una indagine razionale priva di pregiudizi potesse portare l'uomo in ogni campo (dalla scienza, alla politica, al diritto ecc.) a dominare la natura e ad organizzare la società nel modo migliore possibile.

In tale contesto, già giuristi come JEAN BODIN (cfr. il *Colloquium heptaplomeres* del 1593) e UGO GROZIO (cfr. il *De iure belli ac pacis* del 1625) si proposero la ricerca, alla luce della ragione naturale, di un contenuto religioso elementare, base comune di tutte le religioni positive, come tale capace di garantire la coesistenza nella reciproca tolleranza. Nasce e si diffonde così l'idea di una «religione naturale», quale mezzo di risposta ad esigenze etico-politiche ben precise. Autori come Spinoza e Locke, pur sullo sfondo di visioni teo-

riche differenti, giungeranno alle prime formulazioni complete e organiche del nuovo punto di vista che in seguito, anche per l'apporto del deismo inglese, sfocerà nelle posizioni illuministiche inglesi e francesi.

Nel *Tractatus theologicus-politicus* (1670), che può essere considerato la prima grande opera di filosofia della religione in senso moderno, Spinoza da un lato imposta metodologicamente il discorso di una interpretazione della tradizione religiosa giudaico-cristiana in base alla sola ragione, e dall'altro ne riduce tutto il contenuto autentico alla pura e semplice religione naturale, il cui nucleo essenziale è l'obbedienza al comandamento fondamentale di Dio: l'amore del prossimo.

A conclusioni non molto diverse, anche se all'apparenza non così radicali, giungerà anche LOCKE nella sua *Lettera sulla tolleranza* (1689) e nel suo *Saggio sulla ragionevolezza del cristianesimo* (1695). Per impedire che i contrasti religiosi compromettano la pacifica convivenza civile, è necessaria la laicità dello stato, la tolleranza religiosa, ma anche l'assunzione della ragione quale unico metro decisivo nelle dispute circa la genuina natura della fede cristiana. La «ragionevolezza» del cristianesimo sta nella sua piena conformità con quanto la ragione può raggiungere con le sole sue forze.

Le posizioni dei deisti inglesi (cfr. ad esempio John Toland e Matthew Tindal) non faranno che radicalizzare questo processo di razionalizzazione, escludendo per principio la possibilità di un intervento soprannaturale di Dio nel mondo, e quindi di una rivelazione storica fondativa della religione positiva. Fra le condizioni che favoriscono tale posizione va ricordata la profonda fiducia in una completa razionalizzazione del mondo che, prima con Cartesio (tramite una ragione matematico-deduttiva) e poi soprattutto con la scienza newtoniana (tramite una ragione analitico-induttiva), stava dando il tono di fondo alla cultura dell'epoca.

Il deismo sarà la posizione più comune degli illuministi francesi e tedeschi. Nei primi prevarrà la polemica brillante contro gli elementi positivi delle religioni storiche, ricondotti a superstizione, ignoranza, inganno (cfr. ad es. Voltaire). Nei secondi (cfr. ad es. Ch. Wolff) prevarrà invece l'impostazione di un rigoroso metodo razionale dimostrativo, ritenuto capace di fondare, fra l'altro, alcuni pilastri della posizione religiosa deista, come l'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima, e la sua libertà.

Particolarmente importante, per il clima culturale che contribuirà a creare anche in campo teologico, l'applicazione della ragione illuministica allo studio storico-critico della Bibbia (cfr. ad es. J. S. Semler e H. S. Reimarus), con il risultato di riservare al cristianesimo originario unicamente gli elementi naturali razionali, e al processo storico successivamente il sorgere degli elementi dogmatici «positivi».

Da ricordare inoltre i primi esiti esplicitamente atei della critica illuministica alla religione, che si ebbero in La Mettrie, Helvetius, D'Holbac. Per costoro la religione non è altro in se stessa che frutto di ignoranza e di inganno, nonché strumento di dominio politico. Un tale ateismo, strettamente collegato con la visione metafisica dell'autosufficienza del mondo, propria del materialismo meccanicistico di tali autori, si presenta di fatto come una forma radicale di protesta contro le diverse imposizioni politiche e religiose del tempo.

Due le reazioni culturali più tipiche del mondo cristiano a questo processo di razionalizzazione della religione (per non dire, naturalmente, dell'uso di mezzi politici repressivi, dove possibile, contro le varie espressioni della nuova mentalità). La prima punta su di una ampia assunzione degli strumenti e procedimenti logici del razionalismo all'interno della teologia, soprattutto apologetica, con il sorgere di trattazioni volte a «dimostrare» in senso scientifico rigoroso (quasi *ordine geometrico*) la fondatezza razionale della religione in quanto tale (contro l'ateismo) e della religione cristiana in quanto religione positiva rivelata (contro il deismo). La seconda punta invece su un superamento critico della ragione illuministica, tentando itinerari apologetici diversi da quelli razionalistici. Si pensi

soprattutto al tentativo di Pascal, e, più tardi, al sorgere delle prime forme di «fideismo» irrazionalistico. Se la prima posizione finisce per subordinare la religione a quella stessa ragione che la stava eliminando in quanto tale, la seconda, rompendo semplicemente i ponti con la ragione, aggrava, anziché tentare di rimediare, quella frattura fra mondo cristiano e mondo moderno cui si trattava di rispondere affinché la religione non finisse di fatto emarginata dal processo storico.

### 3/ I. Kant: la fondazione programmatica della filosofia della religione e la riduzione della religione nell'ambito della ragion pratica

Con Kant la filosofia della religione, esplosa quanto a tematica nel periodo illuministico, perviene a costituirsi in disciplina autonoma, pretendendo un posto accanto agli studi teologici. I presupposti di tale pretesa sono propriamente illuministici. Merito di Kant è però aver affrontato esplicitamente ed organicamente il problema metodologico dei rapporti fra tale disciplina (da lui detta «teologia filosofica» o «dottrina filosofica pura della religione») e la teologia, giungendo a proporre che essa venisse introdotta nelle facoltà teologiche come utile e importante completamento dell'insegnamento accademico della teologia.

L'opera intitolata *La religione nei limiti della pura ragione* (1793) vuole essere di fatto anche un testo modello per tale trattazione. In essa Kant vuole mettere in luce quanto di religione è possibile trarre dalla semplice ragione, e quanto di razionale, e quindi di universalmente valido, può essere letto nel cristianesimo.

Due le principali novità dell'opera nei confronti della tematica illuministica precedente. La prima è la trasposizione della fondazione razionale della religione dall'ambito della ragion teorica a quella della ragion pratica. Teoricamente, la ragione non giunge né a Dio né alla religione. Lungi dal pensare che la religione possa fondare la morale, si deve ritenere che la morale, una volta autonomamente fondata sull'imperativo categorico della ragion pratica, fonda la religione, quasi suo naturale completamento. La ragion pratica postula infatti, oltre la libertà e l'immortalità dell'anima, anche la fede pratico-razionale nell'esistenza di Dio, quale garante della possibilità di raggiungere quel sommo bene, che è oggetto dell'imperativo etico. La religione viene così costituita come la «speranza» della vita morale. Essa non fa conoscere nulla nel campo speculativo, ma garantisce una completezza di senso alla nostra vita etica, che rischierebbe di cadere nell'assurdo e di diventare un'impresa disperata senza la religione.

Una seconda novità kantiana è il superamento dell'ottimismo illuministico circa la natura razionale dell'uomo, tramite il collegamento della speranza religiosa con l'esigenza razionale pratica di superare la situazione di «male radicale» in cui l'umanità si trova immersa da un punto di vista etico. Poiché il comando morale di convertirsi sussiste, e non è dato di vedere come l'uomo possa riuscirci con le sue sole forze, l'uomo «deve poter sperare che ciò che non è in suo potere sarà completato da una cooperazione superiore».

In entrambi i casi, il sottrarre la religione all'area della ragion teorica illuministica finisce per ridurre senza residui la religione nell'ambito della pura e semplice ragion pratica, autonomamente costituentesi in se stessa e autonomamente completantesi nella religione. Per il rigore con cui ha tentato una impostazione metodologica precisa della disciplina, l'opera di Kant va considerata indubbiamente una delle tappe fondamentali nella storia della filosofia della religione (cfr. I. MANCINI, *Kant e la teologia*). La sua impostazione avrà un grande seguito storico, soprattutto per lo stretto collegamento posto fra religione e operare umano etico-civile; tema oggi tornato in primo piano a proposito del problema del rapporto fra religione e prassi. Egli ha certamente colto con profondità il collegamento fra religione e speranza umana: speranza di poter raggiungere quell'orizzonte uto-

pico di perfezione che è immanente all'agire umano in quanto tale. Ma è rimasto chiuso sia alla originalità specifica del fatto religioso, sia al senso che potrebbe avere per l'uomo una concretizzazione della speranza religiosa in un fatto storico rivelativo-salvifico. Donde l'insufficienza della sua impostazione ad affrontare i problemi posti alla ragione dalla religione come fatto storico specifico.

#### 4/ F.D.E. Schleiermacher: la rivendicazione romantica dell'originalità e dell'autonomia specifica della religione

Contrapponendosi alla razionalizzazione della religione operata dall'illuminismo (e presente, anche se sotto altra forma, anche in Kant), il romanticismo inaugura un nuovo tipo di riflessione filosofica sulla religione, riconoscendola come ambito originale specifico e irriducibile della coscienza.

L'autore che più di ogni altro ha saputo formulare ed esprimere la visione romantica della religione è SCHLEIERMACHER. Nei suoi *Discorsi sulla religione* (1799), egli intende contribuire a superare la frattura culturale che impedisce ai suoi amici romantici di accettare la religione. Criticando la concezione illuministica in genere, e quella kantiana in specie, egli nega che la religione possa essere ricondotta alla metafisica («la sua essenza non è il pensiero») o alla morale («la sua essenza non è l'azione») o ad un miscuglio di ambedue. Alla religione va riconosciuta invece «una propria provincia nello spirito», del tutto autonoma sia dalla metafisica sia dalla morale. La religione è infatti essenzialmente «intuizione e sentimento» dell'universo, colto come infinito in ogni cosa particolare e finita. Tale intuizione, che per Schleiermacher è sempre storicamente databile, nella sua origine, in riferimento all'esperienza di un individuo particolare (e quindi non ha nulla a che fare con una supposta «religione naturale» comune a tutta l'umanità), va distinta dall'esperienza riflessa di tale esperienza che si ha nei contenuti dottrinali e dogmatici delle varie religioni. Questi sono del tutto accidentali, anche se assolvono all'importante compito della comunicazione dell'intuizione religiosa. L'esperienza religiosa sta infatti al di là di ogni credenza, anche di quella nell'immortalità e nella divinità: «una religione senza Dio può essere migliore di un'altra con Dio» (*o.c.*, p. 82).

Nell'opera *La fede cristiana* (1821), Schleiermacher modificherà in parte il suo concetto di religione, individuando la religione nel «sentimento della dipendenza», cioè nel sentimento della precarietà e creaturalità dell'uomo. La struttura di fondo del suo pensiero però non cambia: la religione è essenzialmente una esperienza interiore di tipo specifico, alla cui luce vanno valutati i vari dogmi della fede cristiana.

L'aspetto più originale della posizione di Schleiermacher, che avrà un enorme influsso su tutta la teologia protestante dell'800, soprattutto nel cosiddetto «protestantesimo liberale», è indubbiamente la conquista della originalità e autonomia specifica della religione nei confronti di fenomeni affini, come la metafisica e la morale. Tale conquista non è però senza aporie. Per un verso la religione è presentata come la soluzione del problema filosofico-culturale chiave del romanticismo: il rapporto finito-infinito; rischiando così di ricondurre la religione nell'ambito di una problematica filosofico-culturale. Per un altro verso il ricondurre la religione a intuizione immediata e sentimento rischia di sottrarla ad ogni possibile presa da parte della riflessione razionale.

In sede critica è indispensabile inoltre ricordare l'accusa di soggettivismo e di antropocentrismo elevata fin dall'inizio (soprattutto da Hegel) contro Schleiermacher, e ripresa con particolare vigore da K. Barth. Ponendo al centro della religione non Dio, nella sua realtà oggettiva, ma il sentimento dell'uomo, Schleiermacher non fa che preparare — sostiene Barth — l'ateismo di Feuerbach che trasforma tutta la teologia in antropologia (cfr. K. BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*).

### 5/ Hegel: il tentativo di perfetta sintesi tra filosofia e religione

Le prime riflessioni di Hegel sulla religione, risalenti al periodo giovanile, risentono ampiamente dell'influsso illuministico e kantiano, anche se già se ne distaccano per una maggiore attenzione alla religione come fatto storico concreto (cfr. G. W. F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*). Ma proprio nell'ambito di tali riflessioni matura quella concezione dialettica della ragione che permetterà il sorgere della originale impostazione hegeliana della filosofia della religione (cfr. *Lezioni sulla filosofia della religione*), punto di riferimento fondamentale nella successiva storia della disciplina, che con Hegel acquisisce anche la sua odierna denominazione.

La ragione «dialettica» non è né l'intelletto oggettivante degli illuministi, che vuole studiare Dio in se stesso, fuori dell'uomo, finendo kantianamente per ritenerlo contrapposto al finito e come tale irraggiungibile; né il sentimento soggettivo dei romantici, in particolare di Schleiermacher, che vuole studiare Dio nel sentimento umano, costringendolo in una realtà soggettiva contingente; bensì è la facoltà filosofica per eccellenza, che sa cogliere il soggetto divino assoluto nel suo effettivo svilupparsi, secondo le leggi necessarie della ragione, in tutte le determinazioni concrete della storia, compreso il sentimento che l'uomo soggettivamente ne ha nella religione.

La filosofia della religione parte in Hegel dal riconoscimento che la religione ha per oggetto lo stesso spirito assoluto che è oggetto della indagine filosofica. Constata che nel periodo illuministico si è operata una frattura fra conoscenza religiosa di Dio (che coglie l'assoluto nella forma ingenua delle rappresentazioni religiose positive) e conoscenza filosofica (che pretende giungere ad una conoscenza critica conforme alla ragione, ma finisce per chiudersi nell'ambito del finito). Si propone, come impegno fondamentale, di superare tale frattura tentando una sintesi fra filosofia e religione, in grado di conciliare tutte le alternative illuministiche non soddisfatte circa la religione: illuminismo e ortodossia, ragione e fede, ragione e storia, immanenza e trascendenza, infinito e finito ecc.

La sintesi è operata non tramite la fondazione razionale astratta di una religione naturale su cui commisurare le religioni storiche, bensì tramite la scoperta, resa possibile dalla dialettica, della sostanziale identità del cammino storico compiuto dallo spirito assoluto nella religione storica e nella filosofia. La prima ha il primato nella scoperta della realtà suprema, che si limita però a cogliere nella forma della «rappresentazione». La seconda ritrova nella religione il suo proprio oggetto, che è l'assoluto, ma sa giungere a prenderne coscienza riflessa completa nella forma universale e necessaria del pensiero.

La filosofia della religione facendo vedere che nella filosofia e nella religione si ha lo stesso contenuto, porta a se stessa sia la filosofia (facendole ritrovare il suo oggetto) sia la religione (esprimendone l'oggetto nella forma del pensiero). Da un lato essa «supera» la religione positiva, perché ne pensa il contenuto nella forma del pensiero. Ma dall'altro essa «salva» la religione positiva, in tutte le sue successive forme storiche (culminanti nel cristianesimo) facendo vedere che essa è un momento necessario dello sviluppo dello spirito assoluto, che vive solo oggettivandosi (= facendosi rappresentazione) nelle religioni storico-positive.

La filosofia della religione di Hegel si presenta indubbiamente come uno dei tentativi metodologicamente più rigorosi di pensare razionalmente la religione, mantenendola in tutta la pienezza della sua realtà storica effettiva. Esso è sorretto dalla profonda convinzione di essere riuscito a valorizzare la religione nel suo essere più vero ed autentico, elevandola alla suprema verità, quale si ha non nella accidentalità di un fatto puro e semplice, bensì nella forma della necessità ed universalità propria del pensiero dialettico. Se il tentativo non è riuscito, dato che in esso, nonostante gli intenti dell'autore, l'originalità storica della religione (e in particolare del cristianesimo) sembra ancora una volta andata perduta, ciò è dovuto non tanto all'intento perseguito, quanto allo strumento usato: la

«ragione dialettica» quale espressione della legge di sviluppo logico-necessario dello spirito sia nel pensiero sia nella storia.

## 6/ La crisi della sintesi hegeliana e le nuove prospettive aperte da Schelling e da Kierkegaard

Dopo la morte di Hegel, la sua filosofia apparve ben presto ai contemporanei come il culmine di un processo di razionalizzazione del reale, risalente fino a Cartesio, che alla prova dei fatti si mostrava inconsistente proprio perché incapace di rendere ragione di quei fatti, primo fra tutti la religione, che tentava di pensare con la ragione. Donde la crisi del concetto hegeliano di ragione e la dissoluzione delle sintesi proposte dal suo sistema. Tale dissoluzione, rendendo nuovamente autonomi gli elementi della sintesi (nel caso la filosofia e la religione), aprì nuove possibilità alla filosofia della religione che da allora, e fino ai nostri giorni, pare caratterizzarsi soprattutto come reazione ad Hegel e come ricerca di nuovi rapporti fra i due termini (cfr. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*).

Fra i primi che si resero conto che la ragione hegeliana era incapace di intendere e rispettare il fatto religioso va ricordato soprattutto F. W. J. Schelling. Nell'ultima fase del suo pensiero, che si definisce col termine di *filosofia positiva*, egli tentò l'elaborazione di un nuovo concetto di ragione che fosse in grado di «render ragione» non solo della necessità logica, ma anche del fatto, dell'esistenza, e quindi della storia e della religione come evento storico. Il suo tentativo non avrà influssi immediati nel pensiero dell'800, ma sarà ripreso nel 900 da filosofi e teologi esistenzialisti (fra i primi soprattutto Heidegger, Jaspers e Marcel, fra i secondi soprattutto Tillich).

Alla scuola di Schelling si pose in un primo tempo con entusiasmo anche S. Kierkegaard, per poi elaborare una propria visione del rapporto fra filosofia e religione (propriamente il cristianesimo) che è esattamente l'opposto di quella hegeliana: non identità, ma assoluta contrapposizione. Questa è però ottenuta non continuando la ricerca schellinghiana di un nuovo concetto di ragione, bensì tenendo fermo il concetto hegeliano di ragione e mettendo in luce l'originalità assoluta che il fatto cristiano presenta nei suoi confronti. Il cristianesimo non è sapere ma è fede, non è oggettività ma soggettività, non è necessità ma libertà, non è generalità ma singolarità, non è razionalità ma scandalo e paradosso, non è deduzione ma decisione, non è dottrina ma esistenza, non è mediazione storica ma rapporto personale con Cristo. Cristianesimo e filosofia sono quindi assolutamente inconciliabili.

Dopo la «Kierkegaard-Renaissance» del secondo decennio del 900 pare ormai impossibile ritornare ad una situazione prekierkegaardiana, sia per quanto riguarda la necessità di confrontarsi con il fatto cristiano nella sua realtà storico-esistenziale, sia per quanto riguarda la scoperta di alcune dimensioni fondamentali dell'esperienza religiosa cristiana. E tuttavia Kierkegaard, che ha definitivamente chiuso la porta ad una filosofia della religione di stampo hegeliano, non è riuscito ad aprire la via ad una filosofia della religione soddisfacente. Proprio perché si è limitato a rilevare l'inconciliabilità della fede cristiana con la ragione hegeliana, senza sottoporre a critica il concetto hegeliano di ragione, egli è rimasto nell'ambito della logica hegeliana e ha meritato, almeno in parte, l'accusa di irrazionalismo e di fideismo che gli è stata rivolta.

## 7/ L'interpretazione antropologica della religione in Feuerbach

Se Kierkegaard mette in crisi la sintesi hegeliana di filosofia e religione, rivendicando l'originalità della religione nei confronti della filosofia, Feuerbach mette in crisi la stessa sintesi eliminando la religione, così come presente in Hegel, e proclamando la necessità che la filosofia sfoci nell'ateismo. Ciò però avviene non per pura e semplice negazione



della religione, bensì attraverso una originale interpretazione antropologica della stessa, che costituisce tutt'oggi uno dei moduli di approccio più vitale del fatto religioso. La posizione di Feuerbach matura nell'ambito della Sinistra hegeliana, che dapprima con D. F. STRAUSS (cfr. *La vita di Gesù* del 1835-36) e poi con B. BAUER (cfr. *La tromba del giudizio universale contro Hegel ateo e anticristo* del 1841) e lo stesso FEUERBACH (cfr. *L'essenza del cristianesimo*, anch'essa del 1841) giunge ad una interpretazione radicalmente ed esplicitamente immanentistica della filosofia hegeliana, chiaramente incompatibile col cristianesimo e sfociante nell'ateismo.

Ciò che è importante, nell'opera di Feuerbach, non è però soltanto la cadenza nell'immanentismo ateo dell'ambigua e instabile sintesi hegeliana fra immanenza e trascendenza, bensì l'originale atteggiamento che egli assume nei confronti della religione; la religione non è puramente e semplicemente da criticare, quale frutto di ignoranza e di impostura, come aveva fatto l'ateismo illuministico settecentesco, ma è da interpretare antropologicamente: «la verità della teologia è l'antropologia». La religione è di fatto, per Feuerbach, alienazione dell'uomo, perché in essa gli attributi assoluti che appartengono alla ragione, alla volontà, al cuore, sono dati a Dio, negandoli così dell'uomo. Ma in tal modo l'uomo, oggettivando se stesso in Dio, è in grado di scoprire in lui la sua propria assolutezza e di rientrarne quindi in possesso. Ciò si verifica in parte già nella religione, in quanto essa, alla fin fine, pone Dio al servizio dell'uomo. «L'uomo, in Dio, attraverso Dio ha di mira solo se stesso» (*L'essenza del cristianesimo*, p. 56). Non c'è da stupirsi quindi se nell'evolversi della religione l'uomo sempre più privi Dio dei suoi attributi per arricchire nuovamente se stesso. La filosofia ha il compito di completare tale processo e di farne prendere piena coscienza, trasformando senza residui la teologia in antropologia. Il pensiero di Feuerbach costituisce indubbiamente un punto nodale non solo nella storia dell'ateismo (v. *Ateismo*), bensì anche in quella più generale della filosofia della religione. Come è stato giustamente rivelato (cfr. U. PERONE, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*), Feuerbach non rappresenta soltanto un anello di passaggio da Hegel a Marx, bensì anche una svolta nel modo di considerare e di studiare la religione cristiana. Svolta che solo nella teologia e nella filosofia contemporanea ha trovato la sua più completa consapevolezza.

Da un lato infatti Feuerbach è il capostipite di quella sacralizzazione dell'umano che ha fatto dell'umanesimo un'alternativa religiosa al teismo (cfr. H. ARVON, *L. Feuerbach ou la transformation du sacré*) e di quella secolarizzazione del cristianesimo che ha fatto di questo un puro e semplice umanismo (cfr. M. XHAUFFLAIRE, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*).

Dall'altro lato, come conseguenza, egli ha posto alla riflessione filosofica e teologica odierna sulla religione uno dei suoi problemi fondamentali: la religione è alienazione dell'umano o appropriazione dell'umano? Più precisamente: la religione può essere all'altezza della moderna scoperta di valori assoluti presenti nell'uomo, come la ragione, la coscienza morale, la libertà ecc., oppure ne è necessariamente la negazione? Sembra ormai, e questo è forse il risultato più rilevante dell'influsso di Feuerbach, che oggi sia impossibile fare un discorso su Dio che non implichi un discorso sull'uomo, e viceversa fare un discorso radicale sull'uomo che non si rifletta nel discorso su Dio. La filosofia della religione (come del resto la teologia) non può oggi prescindere dal misurarsi con l'ermeneutica antropologica, negativa o positiva, del fatto religioso.

## 8/ Lo studio «scientifico» della religione come ideologia in Marx

Il problema della interpretazione ideologica della religione è complesso e avrà una sua particolare trattazione nel presente «Dizionario» (v. *Ideologia*). Così pure è complesso il problema del marxismo e della sua critica alla religione (v. *Marxismo*). Quel che qui ci

preme sottolineare è che la concezione marxiana della religione inaugura non solo un nuovo tipo di interpretazione della religione, ma anche un nuovo metodo di studio della stessa, che oggi va sempre più diffondendosi e con cui la filosofia della religione deve misurarsi. Come per Feuerbach, anche per Marx la religione è essenzialmente alienazione; e il superamento dell'alienazione religiosa apre alla visione dell'uomo come l'unico vero essere assoluto. «La critica della religione termina con la teoria che per l'uomo la somma essenza è l'uomo» (cfr. *Critica alla filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in: *La Sinistra hegeliana*, p. 435). Però, fin dal 1843, per Marx l'alienazione religiosa non è più l'alienazione base. Essa ha come fondamento l'alienazione sociale, di cui non è altro che l'espressione o il riflesso. Non è quindi possibile pensare di eliminare la religione con la semplice critica teoretica, come facevano Feuerbach e la Sinistra hegeliana. La religione scomparirà solo quando con la prassi rivoluzionaria si sarà cambiata la società. L'uomo alienato, che deve essere riportato a se stesso, non è infatti un'essenza astratta presente nei singoli individui, bensì l'uomo reale, che vive nell'insieme dei rapporti storico-sociali. Una volta elaborata la dottrina del materialismo storico (testimoniata già nell'*Ideologia tedesca* del 1845), Marx sistemerà questa nuova concezione della religione nell'ambito della sua teoria del sociale visto nei due elementi: la struttura economica e la sovrastruttura ideologica. La religione fa parte della sovrastruttura ideologica di una determinata società. Come tale essa non solo è l'espressione di una società alienata, ma è anche la mistificazione, l'occultamento di tale alienazione. Elaborata dalle classi dominanti, assieme alla filosofia, al diritto, alla morale ecc., essa viene da esse utilizzata come strumento ideologico di dominazione e di conservazione.

Da questa lettura marxiana della religione deriva il metodo marxista di studio «scientifico» della religione: la religione non è da interpretare nella sua intenzionalità teologica o antropologica (non avendone essa alcuna di per sé oggettiva) bensì è da «spiegare» come espressione ideologica di una determinata società, e da «demistificare» nella sua funzione di sostegno ideologico delle classi dominanti. Spiegazione e demistificazione (strettamente tra loro congiunte) avranno però il loro effettivo compimento nella abolizione di fatto della religione tramite la prassi rivoluzionaria.

I problemi che tale metodo ha posto alla filosofia della religione e alla teologia sono soprattutto due. Anzitutto la necessità di rivendicare teoricamente al pensiero umano (e a tutto il piano cosiddetto «sovrastrutturale») non solo una portata «espressiva» nei confronti di una determinata epoca storica, ma anche una portata «rivelativa» nei confronti della verità; più in particolare, la necessità di mettere in luce, tramite una rinnovata ermeneutica, l'intenzionalità rivelativa, sia teologica sia antropologica, della religione nella sua struttura essenziale e nelle sue forme concrete più particolari (per la distinzione fra pensiero «espressivo» e pensiero «rivelativo» cfr. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*).

In secondo luogo, affinché il discorso sia veramente soddisfacente, la necessità di esaminare, da un punto di vista storico, psicologico, sociologico, economico ecc., quale sia effettivamente nella storia il ruolo svolto dalla religione (in particolare, per la civiltà occidentale, il ruolo svolto dal cristianesimo); contemporaneamente, la necessità di impegnarsi a incarnare effettivamente nella società quella funzione salvifica che si ritiene compete alla religione. Non è infatti possibile dare una risposta adeguata all'interpretazione marxista della religione, e al metodo di studio che ne deriva, solo negando la validità del metodo e contrapponendo ai suoi risultati i risultati di altri metodi. È necessario mostrare che nei fatti la religione non è solo (o principalmente) ideologia delle classi dominanti, e fuga alienante dalla lotta sociale di liberazione, bensì forza di salvezza per l'uomo anche nella storia. Dopo Marx la religione non può più essere studiata solo astrattamente, per ciò che proclama teoricamente (= ermeneutica), né solo esistenzialmente, per ciò che essa significa per l'individuo (= ermeneutica esistenziale), bensì va anche studiata «so-

cialmente», per il ruolo che essa effettivamente svolge nel tessuto delle varie società. Se poi per «politica» si intende la scienza del sociale umano in vista di una sua trasformazione (v. *Politica*), dopo Marx la religione va anche studiata «politicamente».

### 9/ Lo scientismo positivistico e il sorgere delle scienze religionistiche

Con il positivismo, che in un primo tempo colorò ampiamente di sé lo stesso marxismo, il dibattito sulla religione si polarizza nel confronto-scontro fra scienza e religione. Se fin dal Rinascimento la scienza occidentale aveva rivendicato, nel proprio campo, l'autonomia dalla religione, facendosi critica di false credenze e di pratiche superstiziose, con il positivismo la scienza pone se stessa come il superamento tout-court della religione. La religione, con la sua fede in Dio o in esseri soprannaturali, è spiegazione primitiva e fantastica del mondo. Il progresso umano finirà infallibilmente per sostituire alla spiegazione religiosa (come pure a quella filosofico-metafisica) la spiegazione scientifico-positiva, più adeguata al reale e più utile all'uomo. La famosa «legge dei tre stadi» di Comte è la formulazione tipica di questa nuova mentalità. Essa sfocia progressivamente nel più radicale e totale «scientismo», come assolutizzazione del metodo scientifico-positivo sia quanto a rigore conoscitivo sia quanto ad ampiezza del proprio campo di indagine: la totalità dei fenomeni significativi per la vita dell'uomo. Ciò che non può essere fatto oggetto di analisi scientifico-positiva è dichiarato «inconoscibile» dall'uomo (agnosticismo), oppure espressamente negato (ateismo) o addirittura escluso dall'ambito di ciò che ha significato (neopositivismo).

Alla puntuale contrapposizione dei risultati della scienza con i dati della credenza religiosa (per citare uno dei punti più famosi ricordiamo la contrapposizione fra evoluzione e creazione) si aggiunge ben preso l'analisi scientifico-positiva dello stesso fenomeno religioso, «spiegato» in vario modo come fatto storico, sociale, psicologico, sia dalla storia delle religioni, sia dalla sociologia, sia dalla psicologia, ricorrendo unicamente a cause «naturalisti», cioè al complesso di altri fattori storici, sociali, psicologici, positivamente analizzabili. L'eliminazione di ogni possibile spiegazione «trascendente» diviene così il postulato, metafisico e metodologico ad un tempo, che regge le scienze religionistiche nate in clima positivistico. La «spiegazione» naturalistica della religione elimina così, ancora una volta, la religione come fenomeno specifico, riducendola a cause e fattori extrareligiosi operanti in una determinata epoca storica.

D'altra parte, la «funzione» svolta dalla religione nella società viene assunta dalla scienza. Questa è infatti in grado di ottenere quei risultati teorici e pratici che la religione si prefiggeva, e può quindi assumere quella dignità «sacra» di cui essa era rivestita. L'esito «religioso» della filosofia positiva di Comte è a questo riguardo paradigmatico. Nel suo *Sistema di politica positiva o Trattato di sociologia istituyente la religione dell'umanità* (1851-1854), COMTE considera lo studio scientifico della società come lo studio di quel «Grande Essere», l'umanità, che è oggetto della nuova religione da lui propugnata. La sua posizione da un lato è alla base della interpretazione sociologica della religione che divulgherà E. DURKHEIM, sostenendo che la religione non è altro che la idealizzazione dell'esperienza quotidiana della vita sociale (cfr. *Le forme elementari della vita religiosa* del 1912), dall'altro anticipa tutta una serie di forme di religiosità laica, patriottica o umanitaria, che tenderanno di sostituire all'amore di Dio, proprio delle religioni storiche passate, l'amore dell'Umanità, proprio del nuovo umanismo.

La sacralizzazione della società umana, che si opera in clima positivistico, non fa che concretare il processo di sacralizzazione dell'umano già presente in Feuerbach e pone alla filosofia della religione gli stessi problemi.

L'impostazione positivistica dello studio della religione pone a sua volta nuovi rilevanti problemi metodologici. Da un lato la necessità di controbattere la riduzione naturalistica

del fatto religioso, mettendo in luce i presupposti teoretici che stanno alla base del metodo positivista e lo rendono come tale inadatto ad affrontare in modo veramente «privo di presupposti» lo studio del fatto religioso nella sua integralità (compresa la sua possibile origine trascendente). Dall'altro la necessità di prender atto dei fatti e delle correlazioni di fatti rilevati dalla scienza positiva per discernere, tramite un sereno confronto interdisciplinare, quanto nella religione è di origine trascendente e quanto può essere invece «spiegato» con le leggi empiricamente rilevabili che regolano il mondo umano.

## 10/ Nietzsche e la crisi totale del «sacro»

Nell'intento di completare, anche se solo a grandi linee, la parabola della critica alla religione, vorremmo ancora accennare alla posizione di F. Nietzsche. Essa costituisce infatti l'esito più radicale di tale critica e ha contribuito in larga misura a creare quel clima di totale perdita del «sacro» che sembra caratterizzare vasti settori della cultura contemporanea (v. *Ateismo; Secolarizzazione*).

Benché sia tuttora difficile una interpretazione globale del pensiero di Nietzsche, capace di imporsi per la sua obiettività, è indubbio che fra i motivi di fondo che percorrono la sua filosofia vi sia la negazione radicale di ogni valore che si presenti all'uomo come un qualcosa di «sacro», tale cioè che egli debba accettarlo come un dato vero e oggettivo sia dalla religione, sia dalla filosofia, dalla storia o dalla stessa scienza positiva. Nietzsche critica con forza il cristianesimo, quale religione che opprime l'uomo con il rimando a valori spirituali trascendenti; ma la stessa forza critica è da lui usata anche nei confronti della cultura borghese che si è costituita sul rifiuto del cristianesimo. Anche questa infatti pretende di imporre all'uomo dei valori oggettivi assoluti, e in questo senso sacri, traendoli dalla storia (in clima romantico) e dalla scienza (in clima positivista). La morale borghese, ritmata sulle grandi idee civili di patria, popolo, uguaglianza, libertà, diritto, scienza ecc., come pure tutta la morale umanitaria alla Comte, non ha avvertito che se «Dio è morto... e noi l'abbiamo ucciso», tutti i valori oggettivi sono veramente caduti e all'uomo non resta alcun punto fisso di riferimento su cui ritmare la propria vita con responsabilità piena.

Alla *pars destruens* della filosofia nietzschiana, costituita dalla crisi totale del «sacro», corrisponde, come *pars construens*, la lucida decisione di porre al centro del mondo la volontà creatrice dell'uomo, quale unica fonte assolutamente libera ed autonoma di valori. Questa radicale posizione di Nietzsche ispirerà in vario modo le avanguardie artistiche dell'inizio del 900 e poi (dopo la parentesi della strumentalizzazione filonazista del suo pensiero) l'esistenzialismo ateo (soprattutto Sartre), il marxismo, i teologi della secolarizzazione, i teologi della morte di Dio, rivelandosi sempre più non solo come la posizione antireligiosa e postreligiosa più coerente, ma anche come la più capace di impregnare di sé la cultura contemporanea.

La radicalità del pensiero nietzschiano impone alla filosofia della religione un compito altrettanto radicale: andare veramente alle «radici» del fatto religioso, per vedere se esso corrisponde ad una struttura essenziale dell'uomo in nessun modo eliminabile (dove il risorgere ricorrente del «religioso» sotto altre forme anche dopo le più decise secolarizzazioni), oppure se esso abbia solo basi storiche, psicologiche, sociologiche contingenti, e quindi si possa prevedere che l'impegno umano per eliminarlo abbia prospettive di successo. L'antropologia «trascendentale» diviene così uno dei temi chiave dell'odierna filosofia della religione. Fondamentale rimane inoltre, nello stesso contesto, il tema «teologico» della possibile composizione della fede in Dio con la fede nella libertà creatrice dell'uomo. La cultura moderna, e non solo per influsso di Nietzsche (cfr. soprattutto la visione prometeica marxista e neomarxista dell'uomo), tende infatti sempre più a conside-

rare l'uomo come vero e proprio «creatore» della propria storia e della storia del mondo, senza essere disposta ad accettare una fede religiosa implicante la negazione di tale creatività.

### III/ SORGERE E DISPIEGARSI DELLA PROBLEMATICATA ATTUALE

#### 1/ Le prime reazioni nell'ambito cattolico: la neoscolastica e la teoria dei «preambula fidei»

Di fronte al dispiegarsi della riflessione filosofica moderna sulla religione, concludente per lo più o al rifiuto della religione, o ad una sua interpretazione incompatibile con il cristianesimo, la reazione del pensiero cattolico, culminante nel movimento neoscolastico (e neotomista in specie) fu generalmente di forte sospetto nei riguardi di una vera e propria filosofia della religione, e di contrapposizione globale a quel pensiero filosofico moderno che ne stava all'origine.

Dato che la filosofia della religione appariva come strettamente solidale con una interpretazione «razionalistica» del cristianesimo, si preferì non imboccarne la via, preferendo parlare di indagine filosofica sui *preambula fidei*, cioè su quelle verità che sono presupposti indispensabili per la ragionevolezza di una adesione di fede: l'esistenza trascendente e personale di Dio (*preambolo teologico*) e il dovere dell'adorazione e del culto a Dio (*preambolo etico*), comprendente il dovere di essere disposti ad ascoltarlo e ad obbedirlo qualora egli si riveli positivamente all'uomo.

Come premesse a tali preamboli specifici, un *preambolo gnoseologico* o metafisico più generale doveva contrapporsi alla impostazione soggettivistica e immanentistica del pensiero moderno rivendicando, col ricorso al pensiero scolastico, la capacità dell'intelletto umano di cogliere oggettivamente l'essere e le sue leggi metafisiche fondamentali. Solo in base ad esse si riteneva infatti possibile impostare un'argomentazione razionalmente corretta capace di portare, col trascendimento dell'esperienza empirica, alla dimostrazione dell'esistenza trascendente di Dio e alla fondazione ontologica dell'etica.

Mentre questa tematica veniva normalmente lasciata ai vari trattati di filosofia neoscolastica (gnoseologia, ontologia, teologia naturale ed etica; trattazioni a parte si ebbero quasi esclusivamente in Germania, per l'esigenza di confronto culturale con l'ampio sviluppo della filosofia della religione in campo protestante; cfr. G. WUNDERLE, *Grundzüge der Religionsphilosophie*), un *De religione* entrava definitivamente a far parte della Teologia fondamentale e apologetica. In esso, con argomentazioni per lo più storico-filosofiche, si criticavano le varie concezioni della religione sviluppatesi nel pensiero moderno (dall'illuminismo al positivismo) giudicate incompatibili con il cristianesimo. In seguito alla crisi modernista, particolare attenzione venne prestata alle posizioni che, non presentando una fondazione metafisico-intellettualistica della religione, prestavano il fianco all'accusa di soggettivismo e di irrazionalismo; e così pure a quelle posizioni che presentavano una fondazione puramente storico-culturale e psico-sociologica delle varie religioni (cristianesimo compreso).

Sulla base di questi preamboli, si riteneva aver sgombrato la via per la trattazione apologetica del *De vera religione*, in cui, principalmente con l'argomentazione storica, poggiante sui miracoli, si provava il fatto storico della rivelazione soprannaturale cristiana. La posizione neoscolastica ha avuto indubbiamente il merito, soprattutto in clima idealistico e positivista, della difesa razionale della trascendenza di Dio, presupposto indispensabile per una retta comprensione del fenomeno religioso, particolarmente nella forma delle religioni storico-rivelate (fra cui quella cristiana). La sua tematica, propriamente

metafisica, appare anche al presente come fondamentale in rapporto ad una filosofia della religione di ispirazione cattolica. Più che una filosofia della religione essa ci ha però offerto e ci offre una filosofia «aperta» alla religione, e, secondo l'espressione di Masnovo, una filosofia «verso» la religione (cfr. A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*). Impegnata soprattutto in uno scontro frontale con il pensiero moderno, troppo spesso essa non ha saputo assumere e dibattere i nuovi problemi che esso poneva a proposito della religione, rischiando così di approfondire, anziché superare, quella frattura fra mondo cristiano e mondo contemporaneo che stava alla base della nascita stessa della filosofia della religione.

## 2/ Il tentativo di mediazione operato dai «classici» cattolici della filosofia della religione: Newman e Blondel

Fra coloro che per primi tentarono una riflessione filosofica sistematica sulla religione ispirata alla problematica del pensiero moderno e nello stesso tempo rispettosa (o addirittura in funzione) dell'ortodossia cattolica, vanno ricordati, per il loro influsso sul pensiero successivo, soprattutto Newman e Blondel, giustamente ritenuti i «classici» cattolici della filosofia della religione.

J. H. Newman fu anzitutto un grande uomo religioso e un grande credente, che seppe vivere la sua profonda esperienza religiosa e cristiana a livello della sensibilità culturale contemporanea. Il problema fondamentale che egli affronta è quello del superamento del razionalismo e dell'irrazionalismo religiosi, che egli ritiene ugualmente incapaci di rispettare la religione nella sua realtà e quindi considera come conducenti inevitabilmente all'incredulità e all'ateismo. Per evidenziare in tutta la sua ricchezza l'esperienza effettiva e concreta del reale che l'uomo religioso vive nella sua vita di fede, è necessario elaborare, secondo Newman, un quadro concettuale nuovo, che sfugga all'alternativa presentata da quelle due posizioni.

La soluzione è vista nella distinzione fra comprensione (o anche inferenza) «reale», che si ha nel piano del vissuto concreto, e comprensione (o anche inferenza) «nozionale», che si ha nel piano concettuale astratto. Fra le due non v'è alternativa od opposizione, bensì distinzione ed intima correlazione. La religione, che si fonda nella comprensione «reale», e quindi è eminentemente esperienza vissuta della realtà concreta e personale di Dio, non è riducibile in nessun modo entro i limiti di un sistema concettuale razionale; e pur tuttavia la ricchezza dell'esperienza vissuta che essa presenta può essere espressa in qualche misura anche a livello nozionale, tramite la teologia, senza che debba quindi ridursi ad esperienza irrazionale ineffabile e soggettiva (cfr. H. FRIES, *Die Religionsphilosophie Newmans*, Stuttgart 1948).

La posizione di NEWMAN, espressa sistematicamente soprattutto nella *Grammatica dell'assenso* (1870), mentre permetteva all'apologetica cattolica di liberarsi dalle strette del razionalismo religioso senza cadere nell'irrazionalismo, si inseriva originalmente in quel vasto movimento di reazione al razionalismo illuministico ed hegeliano che doveva sfociare nelle varie filosofie della vita, nella fenomenologia e nell'esistenzialismo, preparando così il pensiero cattolico (che solo in seguito saprà far tesoro del suo insegnamento) a sintonizzarsi nuovamente con il pensiero moderno, utilizzandone alcune categorie per meglio esprimere la realtà della propria esperienza religiosa.

Il superamento del razionalismo e dell'irrazionalismo religiosi è anche il tema fondamentale del tentativo di M. Blondel, che imposta il problema del rapporto filosofia e religione (intendendo per religione la religione cristiana storico-concreta) con una consapevolezza metodica veramente all'altezza della problematica moderna della filosofia della religione. La *Lettre* del 1896 (M. BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème reli-*

*gieux*), oltre che un classico nella storia della teologia fondamentale, deve ritenersi un classico anche nella storia della filosofia della religione, soprattutto a livello metodologico. Blondel è ben consapevole del problema o dell'aporia che essa sembra involvere. Come è possibile, egli si chiede, «porre il problema filosofico nei confronti della religione» senza ridurre la religione a filosofia e senza assorbire in nulla la filosofia nella religione? La filosofia è infatti divenuta, nel pensiero moderno, pienamente consapevole della sua autonomia, ed è ben decisa a nulla accettare senza averlo prima sottoposto a libera indagine razionale, mentre la religione (cristiana) comprende da sempre se stessa come libero e gratuito dono soprannaturale di Dio, in nessun modo deducibile dalla ragione umana. La soluzione è vista da Blondel nel «metodo di immanenza». Senza entrare nell'ampio dibattito interpretativo che esso ha suscitato, ci pare indubbio che esso si regga, secondo il testo della *Lettre*, su due ordini di considerazioni. La prima è la distinzione fra il piano fenomenico-interiore (immanente), in cui il pensiero filosofico ha piena libertà di analisi, anche per quanto riguarda il dinamismo logico delle idee religiose; e il piano della realtà-trascendente, sottratto come tale alla portata del pensiero filosofico riflesso, e campo vero e proprio della libera decisione di fede da un lato e del libero e gratuito dono soprannaturale di Dio dall'altro. La seconda considerazione, in cui propriamente il metodo d'immanenza si attualizza, consiste nel rilevare come all'interno del primo piano la ragione autonomamente scopre la presenza di un dinamismo che la porta necessariamente al trascendimento di tale piano, e quindi ad una affermazione «immanente» del trascendente. Tale affermazione, se apre la ragione filosofica all'accettazione autonoma della realtà religiosa soprannaturale, non dovrebbe per nulla pregiudicare la radicale gratuità del dono di Dio. Questo solo infatti può effettivamente compiere, sul piano della realtà, quanto è apparso come esigenza sul piano del pensiero.

In tale modo, Blondel ritenne non solo di aver metodologicamente delimitato il campo proprio della filosofia della religione, ma anche di averla effettivamente costruita (secondo le analisi più precise condotte nell'*Action* del 1893) in modo conforme alle esigenze del pensiero contemporaneo e alla ortodossia cattolica.

Blondel ha certamente aperto una nuova era (se non una nuova scuola) nella teologia cattolica e nella filosofia cattolica della religione, inaugurando quella «svolta antropologica» che l'ha portata dalla considerazione primaria, se non esclusiva, del piano religioso oggettuale e concettuale, alla considerazione primaria, anche se non esclusiva, del piano esistenziale o personale del soggetto che effettivamente vive la religione. La sua concezione della ragione filosofica umana, ridotta entro l'ambito del fenomeno, e quindi privata di ogni intenzionalità ontologica reale, era però ancora troppo debitrice del pensiero soggettivistico moderno, perché la sua soluzione potesse essere ed apparire soddisfacente sia ai teologi (timorosi di una riduzione immanentistica della fede) sia ai filosofi (insoddisfatti o del superamento dell'immanenza della ragione, o della concezione ontologicamente riduttiva del pensiero umano cui la posizione sembra essere solidale).

### 3/ La svolta operata dalla fenomenologia e il sorgere della filosofia della religione in campo cattolico

Nuove e più salde possibilità per la filosofia della religione in campo cattolico dovevano essere offerte dal movimento fenomenologico. In esso infatti la filosofia moderna sembrò recuperare, pur all'interno della sua radicalità critica, quella nozione della intenzionalità oggettiva del conoscere umano nelle sue varie forme, in base alla quale si presentò come possibile studiare filosoficamente il fenomeno religioso nella sua oggettività senza cadere nel razionalismo e nell'irrazionalismo religiosi.

Colui che per primo applicò il nuovo metodo fenomenologico allo studio del fatto religioso, giungendo a tentare un'impostazione metodologica della stessa filosofia della reli-

gione ricca di successivi sviluppi in campo cattolico, fu MAX SCHELER. Con originali analisi fenomenologiche (cfr. soprattutto *L'eterno nell'uomo* del 1921) egli fece valere il recupero della intenzionalità oggettiva del conoscere umano anche per l'atto religioso, sottraendolo così ad ogni ipotesi soggettivistica o emozionalistica, nel momento stesso in cui lo riconosceva quale atto specifico, aprente originariamente ed autonomamente alla sfera religiosa. La religione poteva così essere riconosciuta nella sua originalità contro ogni tentativo di ridurla a filosofia, a morale, o a qualsiasi altra forma di cultura (come avveniva a qual tempo soprattutto nel neokantismo e nel neohegelismo), senza che per questo si dovesse abbracciare lo sfondo gnoseologico soggettivistico nel quale Schleiermacher e lo stesso R. OTTO (cfr. la sua famosa opera *Il sacro* del 1917, ricca di suggestive analisi fenomenologiche sulla religione) avevano finito per inserire la loro appassionata difesa di tale originalità. Il mondo cattolico tedesco risconterà soprattutto in questa posizione la novità caratteristica più feconda della fenomenologia scheleriana della religione (cfr. E. PRZYWARA, *Religionsbegründung*).

Ampiamente accettata fu di conseguenza la *pars destruens* della sua filosofia della religione e cioè la critica da lui rivolta alle varie impostazioni precedenti: sia ai cosiddetti sistemi di identità, che riducevano la religione a filosofia in tutto (gnosticismo hegeliano, ad esempio) o in parte (neoscolastici), o, viceversa, la filosofia a religione (tradizionalismo); sia ai sistemi dualistici di fede e scienza, come l'agnosticismo positivistico e quello kantiano, che negavano ogni rapporto fra la religione e la metafisica.

Più discussa la *pars construens*, e cioè la soluzione da lui data al problema del rapporto fra filosofia e religione con il cosiddetto «sistema di conformità». Secondo tale impostazione le affermazioni filosofiche e quelle religiose, pur avendo una diversa origine ed una diversa caratterizzazione, non solo non possono fra loro contraddirsi, dato che ultimamente vertono sullo stesso oggetto (la realtà assoluta di Dio), ma debbono concorrere ad una visione unitaria di Dio più completa che non quella che filosofia e religione ne potrebbero separatamente dare.

Più che non nel sistema di conformità, accusato di dualismo irrazionalistico da parte cattolica e di concordismo razionalistico da parte protestante, l'importanza metodologica di Scheler va ritrovata nel fatto che egli ha saputo individuare con precisione nella *Wesensphänomenologie der Religion* (fenomenologia essenziale della religione) la disciplina filosofica fondamentale che sta alla base di ogni altro studio, sia filosofico sia scientifico-positivo (teologia compresa) della religione. Poiché la filosofia si pone, secondo Scheler, dal punto di vista trascendentale del centro della persona, come riflessione originaria su ogni sfera dell'attività umana, ad essa è dato cogliere e delimitare ognuna di tali sfere nella sua specifica essenzialità, aprendo così il campo ad ogni ulteriore studio scientifico su di essa. E ciò senza che la filosofia si possa sostituire all'atto conoscitivo specifico che apre tale sfera, poiché solo partendo dall'esperienza vissuta di tale atto le è possibile coglierne l'essenza.

Usando del metodo fenomenologico con particolare maestria, Scheler seppe evidenziare alcune caratteristiche essenziali del fatto religioso che aprono alla sfera religiosa in modo molto più ricco e adeguato che non la deduzione razionale di una «religione naturale», e possono servire da quadro di riferimento fondamentale per ogni ulteriore studio scientifico sulla religione (v. *Religione, fenomenologia della*). E ciò senza che la religione sia ricondotta a filosofia, dato che è la filosofia stessa che la riconosce come sfera autonoma nell'orizzonte dello spirito. Proprio in tale riconoscimento consiste quella «fondazione fenomenologica» della religione da parte della filosofia che è il nucleo portante della filosofia della religione scheleriana.

Come giustamente è stato rilevato (cfr. H. FRIES, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, p. 23), Scheler ha costituito il punto di partenza della filosofia cattolica tedesca della religione, che ha avuto rappresentanti esimi, come ad esempio E. Przywara,



J. Hessen, R. Guardini ecc. In clima di reazione al razionalismo intellettualistico, essa seppe utilizzare ampiamente gli apporti che per una migliore analisi del fenomeno religioso venivano dalla filosofia della vita (cfr. H. Bergson) e della storia (cfr. W. Dilthey), dal personalismo dialogico (cfr. F. Ebner e M. Buber), dall'esistenzialismo (cfr. M. Heidegger, K. Jaspers e G. Marcel), elaborando tutta una serie di categorie filosofico-religiose ampiamente assunte in seguito per lo stesso ripensamento della teologia. In Italia ha fatto ultimamente particolare riferimento a Max Scheler per un ripensamento della filosofia della religione G. Morra (cfr. G. MORRA, *Dio senza Dio*).

#### 4/ Prospettive di nuovi metodi in campo cattolico: l'analisi trascendentale (K. Rahner), l'analisi riflessiva e critica (H. Duméry), l'interpretazione esistenziale (H. van Lwijk)

Il metodo fenomenologico, che pure aveva aperto la via ad una filosofia cattolica della religione, sembrava lasciare pienamente scoperta, da un punto di vista filosofico, la sponda veritativa della religione. Fondata fenomenologicamente nella sua essenza, la religione sembrava non sufficientemente fondata nella sua verità, proprio nel momento in cui le varie forme di ateismo ne contestavano radicalmente il diritto di presenza nell'esistenza umana. La filosofia cattolica della religione ritenne quindi normalmente importante affrontare anche il problema della verità della religione. Spesso ci si limitò, a tal fine, a ripresentare, sotto forma aggiornata, le prove classiche dell'esistenza di Dio, affiancando, ai risultati della fenomenologia, i saldi procedimenti della neoscolastica (cfr. il manuale di A. LANG, *Introduzione alla filosofia della religione*). Non mancarono però dei tentativi nuovi, variamente attenti ai problemi aperti dalle esigenze del pensiero contemporaneo.

##### a) L'analisi trascendentale (K. Rahner)

Uno dei primi tentativi che vorremmo ricordare è quello proposto da K. RAHNER in *Uditori della parola* del 1941. Conforme alla «svolta antropologica» inaugurata in campo filosofico cattolico da pensatori come Blondel, e ispirandosi alla rilettura «trascendentale» del tomismo proposta da J. Maréchal da un lato, e alla analitica esistenziale di Heidegger dall'altro, Rahner ritiene essenziale per la filosofia della religione poter fondare ontologicamente la religione come struttura originaria dello spirito umano in quanto tale. I momenti di tale fondazione passano attraverso le seguenti fasi. L'analisi trascendentale può mostrare che lo spirito umano è di per sé aperto e dinamicamente orientato al «mistero dell'essere», dato che una originaria «anticipazione dell'essere» (*Vorgriff auf Sein*) è condizione di possibilità di ogni conoscere e agire umani, compresa la stessa primitiva domanda filosofica sull'essere. Il fatto che l'uomo si domandi sull'essere ne scopre però la finitezza e la creaturalità, mostrandolo non già come colui che possiede l'essere, bensì come «quell'ente che sta di fronte al Dio di una possibile rivelazione nella libertà dell'amore» (*o.c.*, p. 145), e come «quell'ente che deve stare ad ascoltare nella sua storia l'eventuale rivelazione storica di Dio, che può giungergli in forma di parola umana» (*o.c.*, p. 208).

Il fatto che l'uomo sia costituzionalmente religioso perché originariamente cosciente, anche se solo atematicamente, di essere l'«uditore» di una possibile parola di Dio da cui può dipendere la sua salvezza, non predeterminata in nulla, secondo Rahner, il possibile contenuto della rivelazione di Dio e quindi la forma storico-concreta che la religione può assumere. La filosofia della religione fonda quindi in certo qual modo la religione a priori, dal punto di vista della struttura dell'uomo, ma non per questo ne abolisce o ne razionalizza i contenuti storico-concreti, che risalgono ad una libera rivelazione soprannaturale di Dio.

Ponendosi sulla linea di Rahner, J. B. Metz preciserà il compito specifico della filosofia

della religione rispetto alle varie scienze della religione, fra cui la storia della religione, la psicologia della religione, la sociologia della religione, e anche la stessa fenomenologia della religione e la teologia (cfr. la voce *Religionsphilosophie* in: LThK, VIII, 1190-1193). Mentre queste varie scienze sono impegnate a mettere metodicamente in luce la coscienza religiosa storico-concreta e le sue molteplici manifestazioni nell'uomo, la filosofia della religione è impegnata a chiarire in modo metodico riflesso la possibilità e l'essenza formale della religione, tramite una analitica della coscienza dell'incontro originario con l'essere assoluto santo, nonché dei modi della sua manifestazione, che l'uomo può ottenere partendo dalla propria autocoscienza. Come tale la filosofia della religione andrebbe al di là di ogni accertamento puramente descrittivo (empirico o essenziale) toccando il problema della verità della religione e della religiosità nella loro essenzialità e doverosità originaria. Propriamente essa non si presenta come una qualsiasi disciplina filosofica accanto ad altre, bensì come momento intrinseco della dottrina trascendentale dell'essere, di per sé già sempre antropologicamente caratterizzata. Nei confronti della teologia, essa si presenta come la riflessione sulle condizioni stesse della sua possibilità, dato che non può esserci teologia se l'uomo non è strutturalmente aperto all'essere e ad una sua possibile parola nella storia.

Un interessante sviluppo dell'itinerario rahneriano di filosofia della religione si può trovare in B. WELTE (cfr. *Heilsverständnis*), il quale cerca di far vedere in concreto come l'ermeneutica teologica implichi il chiarimento filosofico di alcune precomprensioni ontologiche che costantemente l'accompagnano.

Significativamente vicina all'impostazione metodologica di Rahner-Metz è in Italia la posizione di A. CARACCILO (cfr. *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*). Se la fenomenologia può studiare la religione come modo autonomo della coscienza, specificamente distinto dall'arte, dall'etica ecc., la riflessione trascendentale può e deve mettere in luce la presenza nell'uomo di una struttura religiosa condizionante tutti i suoi possibili modi di vita, religione compresa; si tratta di quell'originario trascendere verso la trascendenza, che costituisce l'uomo fin dall'inizio in uno «spazio religioso», quale orizzonte ultimo che suscita e permea l'intero arco dell'esistere umano. Filosofie come quelle di Heidegger e di Jaspers, e in genere ogni filosofia rispettosa dell'originario trascendere dell'uomo verso l'essere, contengono quindi in sé una vera e propria filosofia della religione come struttura della coscienza umana e come tali vanno quindi valorizzate.

Da questo punto di vista possono essere recuperate con pieno diritto alla filosofia della religione le preziose indagini svolte in Italia dallo «spiritualismo cristiano» (cfr. A. Carlini, A. Guzzo, M. F. Sciacca), volte a mostrare, in polemica con l'immanentismo idealistico, la cadenza verso il trascendente propria dello spirito umano.

### b) *L'analisi riflessiva e critica (H. Duméry)*

Se l'analisi trascendentale di Rahner si pone logicamente prima del fatto storico delle religioni positive, il metodo dell'analisi riflessiva e critica proposto da H. Duméry si pone logicamente dopo, intendendo render possibile una filosofia della religione come «critica razionale della religione positiva» in quanto tale (cfr. *Chritique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*).

Rifacendosi ampiamente a Blondel e alla fenomenologia husserliana, Duméry distingue il piano della intenzionalità religiosa concreta e vissuta, coincidente con il dinamismo stesso dello spirito umano intenzionante l'assoluto nella sua inoggettivabilità, e il piano della conoscenza riflessa o della rappresentazione religiosa, che intende Dio attraverso segni o oggetti rivelatori presenti alla coscienza. «La religione non è altro che l'esigenza di assoluto vissuta come tensione verso Dio, ma nello stesso tempo rappresentata alla coscienza sotto forma di idee e di immagini a partire da oggetti considerati come rivelatori».

di Dio» (o.c., p. 217). Compito della filosofia della religione è di fare un'analisi critica dell'insieme delle strutture rappresentative proprie delle religioni storico-positive, non solo descrivendole e saggiandone l'intima coerenza (servendosi del metodo fenomenologico husserliano e degli apporti di tutte le scienze positive della religione), bensì anche cercando di vedere se e come tali strutture rappresentative raggiungono il loro fine, riferendole all'intenzionalità vivente che vogliono esprimere e giustificandole tramite tale riferimento.

Il passaggio dalla descrizione fenomenologica al giudizio ontologico di verità o di valore è al tempo stesso il punto caratterizzante ed il più delicato del metodo del Duméry. Da parte dei teologi gli è stato obiettato che in tal modo egli ha sconfinato nel campo teologico vero e proprio, usurpando alla teologia quel compito di analisi critica delle formule espressive della fede che può compiersi legittimamente solo alla luce della fede e quindi solo in teologia. Inaccettabile è infatti per teologo il tentativo operato da Duméry di distinguere la sua analisi riflessiva e critica dalla teologia, relegando la scienza teologica al piano della sola efficacia vissuta delle verità religiose (piano pastorale) e trasferendo alla filosofia il giudizio critico definitivo sulla portata ontologica di tutto il piano espressivo-rappresentativo proprio della fede religiosa (piano scientifico vero e proprio). Tanto più che tale distinzione sembra poggiare su di una antropologia fondamentalmente dualista: da un lato lo spirito, dall'altro la materia; da un lato l'intenzionalità ontologica, dall'altro i mezzi espressivi; da un lato l'immutabilità della fede, dall'altro la mutabilità storica delle sue espressioni; dualismo che conduce inevitabilmente ad eliminare a priori ogni carattere rivelato alle espressioni della fede.

### c) *L'interpretazione esistenziale (H. van Luijk)*

Partendo da un bilancio critico del tentativo di Duméry, H. VAN LUIJK (cfr. *Philosophie du fait chrétienne*) si propone di trovare una soluzione al problema sollevato con particolare acutezza dal dibattito sulla posizione del Duméry: come è possibile una «filosofia del fatto cristiano» distinta dalla teologia? Il problema sta manifestamente alla base della natura stessa della filosofia della religione così come è intesa in senso moderno. L'originalità dell'opera del Van Luijk è rilevabile anzitutto nel fatto che essa procede da un punto di vista teologico, offrendoci così un primo organico tentativo di fondazione della legittimità della filosofia della religione a partire dalla teologia. E ciò non tanto per dare un biglietto teologico di ingresso alla filosofia della religione nel campo del sapere, quanto per risolvere il problema che pone alla teologia l'esistenza effettiva, nel periodo moderno, di una filosofia della religione che prende per oggetto il cristianesimo stesso. Il nucleo della posizione del Van Luijk consiste nel rilevare che se il senso del fatto cristiano è attingibile solo all'interno della fede, e quindi è tematizzabile solo dalla teologia, ciò non esclude che la filosofia possa, con i propri mezzi, attingere e mettere a tema l'esistenza cristiana che da tale fede deriva, cogliendo così indirettamente la dimensione umana inevitabilmente implicata nel fatto cristiano. «Non v'è una filosofia della risurrezione, ma v'è una filosofia dell'esistenza per la quale la risurrezione appare come la sua verità particolare» (o.c., p. 282). «La filosofia del fatto cristiano non si interroga sulla verità del cristianesimo, essa non mette neppure questa questione fra parentesi, essa si interroga sul senso e la verità dell'esistenza che impronta la sua verità al fatto cristiano. In questo modo essa raggiunge una comprensione ontologica, esistenziale dell'esistenza credente, e con ciò del fatto cristiano» (o.c., p. 283).

I vantaggi per la filosofia e la teologia sono indubbi. La filosofia ne guadagna in concretezza aprendosi a prospettive che, benché originariamente fuori del proprio orizzonte, possono ampliare o problematizzare il proprio campo percettivo. La teologia, da parte sua, è messa in condizione, tramite l'analisi esistenziale, di misurare la portata della rivelazione per l'esistenza umana pura e semplice. «Senza la filosofia del fatto cristiano essa

corre il pericolo di chiudersi in se stessa, di ritirarsi in una mistagogia o anche in una mitologia» (*o.c.*, p. 286).

La filosofia del fatto cristiano, come presentata dal Van Lwijk, è certamente attuale e urgente, e costituisce forse il piano privilegiato del dialogo fra credenti e non credenti, fra teologia e filosofia. Difficile, se non impossibile, sarebbe infatti il dialogo fra il credente e il non credente se il primo dovesse parlare di cose che il secondo, in quanto privo della fede, in nessun modo può attingere. Ma se il credente, pur senza mettere fra parentesi la sua fede, parla al non credente riflettendo filosoficamente (cioè umanamente) sul senso della propria esistenza cristiana (partendo cioè da una filosofia del fatto cristiano), i due interlocutori si trovano sullo stesso piano e il dialogo diventa possibile. Dato il clima culturale contemporaneo, la fede sembra infatti potersi presentare come ragionevole non tanto perché fondata e fondabile su di un sistema filosofico razionale (o su prove storiche della sua origine soprannaturale) quanto perché e nella misura in cui riveli all'uomo delle possibilità d'essere che ampliano la sua autocomprensione esistenziale (cfr. quanto detto sopra a proposito di Feuerbach). Indagini filosofiche sul cristianesimo quali quelle compiute ad esempio da marxisti atei come E. BLOCH (cfr. *Ateismo nel cristianesimo*) o M. MACHOVEC (cfr. *Gesù per gli atei*) possono essere certamente visti come tentativi di una filosofia del fatto cristiano che non sono lontani dal metodo di interpretazione esistenziale proposto dal Van Lwijk. Proprio per questo essi possono costituire dei preziosi poli di dialogo per i credenti.

Sulla linea della interpretazione esistenziale (anche se con prospettive originali del tutto proprie) può essere ritenuta in Italia l'opera di E. CASTELLI (cfr. in particolare: *Filosofia e apologetica*. Saggi critici di filosofia della religione, e poi *L'esistenzialismo teologico*), uno dei primi che fra noi ha messo esplicitamente a tema il problema della filosofia della religione avendone l'incarico di insegnamento all'Università di Roma dal 1930 (per molto tempo il primo e l'unico) e animando infaticabilmente dal 1961 i famosi colloqui internazionali annuali di Roma che portano il suo nome.

Un interessante tentativo, sulla stessa linea, anche se con diversi presupposti, è uscito ultimamente dalla scuola fenomenologica di E. Paci (cfr. R. OSCULATI, *Fare la verità*. Analisi fenomenologica di un linguaggio religioso).

### 5/ Dibattito sulla filosofia della religione in campo protestante

La filosofia della religione, nel senso tecnico del termine, è nata e si è sviluppata ai suoi inizi soprattutto in campo protestante. Basti pensare a Kant, a Hegel, a Schleiermacher, nonché alle ampie riprese di filosofia della religione che si ebbero nelle scuole neokantiane sia di Marburgo (cfr. H. Cohen, P. Natorp, A. Görland) sia di Baden (cfr. W. Windelband), e nel neoidealismo di R. Eucken; oppure, più in generale, al vasto credito che tale disciplina ebbe nel protestantesimo liberale.

Una brusca rimessa in discussione della disciplina si ebbe con il nascere della teologia dialettica, che fa rivivere le posizioni di Kierkegaard. Secondo K. Barth, la fede cristiana, in quanto esclusivamente e totalmente fondata sulla parola di Dio, non ha alcun bisogno di punti d'aggancio filosofici, e tanto meno sopporta una critica filosofica. Fra l'umano e il divino v'è una rottura completa; il primo non può offrire alcuna apertura, anche solo di desiderio o di accoglimento, nei confronti del secondo; è assolutamente impossibile alla ragione fondare una teologia naturale che dica qualcosa di valido su Dio indipendentemente dalla rivelazione; così pure è impossibile usare delle categorie filosofiche per interpretare la parola di Dio. Il lavoro filosofico a proposito della fede è quindi completamente nullo. Alla luce della fede, poi, quella «religione» che il protestantesimo liberale magnificava come il culmine della cultura umana e studiava ampiamente con le varie scienze religiose, non è altro che frutto della superbia umana che tenta, vanamente,

di accaparrarsi Dio con le proprie forze (cfr. *L'epistola ai Romani*; nonché i *Prolegomeni alla Dogmatica*, del 1927, che con la loro condanna della filosofia della religione contribuiscono alla fine della disciplina all'interno delle facoltà teologiche protestanti).

La posizione barthiana non fu senza conseguenze importanti per la filosofia della religione in campo protestante e anche al di fuori di esso. Anzitutto essa contribuì in modo determinante alla identificazione fra religione (in senso vero e proprio) e rivelazione storico-positiva, ponendo fortemente l'accento sulla parola di Dio (*Kerygma*), sull'irruzione di Dio nella storia (evento fondatore), quale *proprium* e essenza della religione (cfr. I. MANCINI, *Filosofia della religione*). Come conseguenza il problema della filosofia della religione si pose in modo nuovo: non più un confronto fra quanto la ragione e la fede può dire della religione (con preminenza critica della prima sulla seconda, o viceversa), bensì esame dei problemi che la prima pone alla seconda e viceversa, una volta dato per scontato che il campo vero e proprio della religione è di competenza esclusiva della fede. Un primo frutto del nuovo clima venutosi a creare con la teologia dialettica lo si può trovare nell'opera di E. BRUNNER, *Religionsphilosophie Evangelischer Theologie* del 1927. Secondo Brunner non è possibile una filosofia della religione in senso vero e proprio, ma solo una filosofia della religione in senso improprio, quale parte della teologia. Dato infatti che la fede ha la pretesa di offrire un senso alla totalità, essa si incontra necessariamente con la filosofia e la religione, che pretendono anch'esse di offrire un senso totale. La filosofia della religione è quella parte della teologia che, a partire dalla fede, entra in dialogo con la filosofia da un lato e la religione dall'altro. Campo privilegiato del dialogo sono le nozioni di rivelazione e fede, nonché i problemi vitali che scaturiscono dall'esistenza umana. «Una "filosofia protestante della religione" non ha il compito — ancor meno di una dogmatica vera e propria — di sviluppare un sistema. Essa non ha nient'altro da fare che esporre il senso cristiano delle parole rivelazione e fede, usate anche fuori del cristianesimo, mostrando in primo luogo che esse sono chiaramente diverse da ogni altro uso linguistico; in secondo luogo mostrando che la rivelazione, com'è colta dalla fede, è risposta alle questioni vitali dell'uomo scaturenti dalla sua ricerca spirituale e dalla sua religione» (*o.c.*, p. 94).

Il problema del dialogo fra fede e ragione è impostato in modo più organico da P. Tillich, espressamente guidato, in tutto il suo lavoro teologico, dall'intento di mediare le giuste istanze della teologia dialettica con quelle della teologia liberale, e, più in generale, il pensiero teologico con quello filosofico-culturale contemporaneo. Fin dall'opera *Filosofia della religione* del 1925, TILlich definisce la religione come l'ambito ove si pone il problema del senso ultimo e incondizionato dell'esistenza, il problema di ciò che ci riguarda in modo definitivo. Secondo la *Teologia sistematica* del 1953-1963, è all'interno di tale ambito religioso che nasce il discorso teologico, strutturato secondo il «metodo della correlazione». In tale metodo i due termini della correlazione sono dati dalle domande esistenziali, e dalle risposte teologiche, fattori fra loro indipendenti e dipendenti ad un tempo. Domanda umana e risposta di fede sono indipendenti l'una dall'altra quanto alla materia: dalla prima non può essere infatti dedotta la seconda, né la seconda precede e fa scaturire la prima. Quanto alla forma, domanda e risposta sono però dipendenti: non avrebbe senso infatti una domanda fatta fuori dell'orizzonte di una possibile risposta, né una risposta che non corrispondesse al senso della domanda. «Dio risponde agli interrogativi degli uomini e l'uomo pone i suoi interrogativi sotto l'aspettativa delle risposte di Dio» (*Systematic Theology*, vol. I, p. 76). Donde la necessità, per la teologia, se vuole essere significativa, di un'ampia indagine per comprendere l'uomo in quelle espressioni concrete della sua esistenza che lo aprono al livello religioso in quanto pongono problemi concernenti il senso ultimo e definitivo della vita. Solo tale indagine permette infatti di far risuonare con significato l'annuncio cristiano della parola di Dio. Le posizioni di Brunner e Tillich (cui andrebbero accostati F. Gogarten e K. Heim) han-

no aperto la via in campo protestante a quella filosofia della religione di «nuovo tipo» che si è resa necessaria dopo la svolta operatasi con la teologia dialettica e di cui U. MANN ci offre un primo tentativo sistematico (cfr. *Theologische Religionsphilosophie im Grundriss*).

La filosofia della religione di «vecchio tipo», propria del protestantesimo liberale, faceva rientrare il cristianesimo in un concetto generale di religione, perdendone il senso di assoluta novità e sottoponendolo di fatto al giudizio della ragione. La rivolta barthiana contro la religione ha significato la fine di tale filosofia della religione eliminandola persino come disciplina a sé all'interno delle facoltà teologiche protestanti. La tematica posta dalla filosofia della religione non è però finita e va recuperata come legittima ed impretegnabile, sia da parte filosofica che da parte teologica, in una filosofia della religione di «nuovo tipo». Limitandosi al punto di vista teologico, l'A. ritiene che campo specifico di tale disciplina, all'interno della teologia, sia il dialogo tra teologia e sapere umano. All'uomo che si domanda sull'essere in termini filosofici, o al non credente che si interroga come filosofo sulla rivelazione cristiana, il teologo può e deve dare una risposta in termini umanamente e filosoficamente comprensibili, se non vuole chiudere la teologia in una isolata «torre d'avorio». Il dialogo che ne deve nascere non esaurirà, come pensa Tillich, tutto il lavoro teologico, ma aprirà di fatto quella particolare «disciplina teologica di frontiera» fra teologia e sapere umano profano, che, nonostante l'ambiguità del nome, può essere detta «filosofia teologica della religione». Essa parte bensì dalla rivelazione, ma poi procede come filosofia critica nel contenuto e tramite la ragione come forma. In concreto l'opera di U. Mann si presenta come una rilettura, in chiave di risposta cristiana, dei principali problemi filosofico-esistenziali posti dalla filosofia esistenziale e dal personalismo dialogico.

Non è difficile rilevare come, pur partendo da posizioni molto differenti, le posizioni dei cattolici e dei protestanti si siano notevolmente avvicinate nel corso del secolo. I cattolici sono passati dalle posizioni che esaurivano di fatto la filosofia della religione nella «teologia naturale» (cfr. neoscolastici), a posizioni, come quella sopra ricordata del Van Lwijk, che, data per scontata l'irraggiungibilità filosofica del fatto cristiano in quanto tale, vedevano il *proprium* della filosofia della religione nell'interrogarsi filosoficamente sul senso dell'esistenza improntata al fatto cristiano.

I protestanti sono passati dalla posizione di rifiuto di ogni presupposto umano al discorso di fede (cfr. K. Barth), a posizioni, come quella di Tillich o di U. Mann, che ritengono indispensabile il ritorno ad una «teologia naturale», almeno nel senso di indagine sulle domande che l'uomo rivolge alla teologia; tali domande sono infatti l'indispensabile presupposto per la significanza delle risposte che il teologo sa contenute nella rivelazione. Sia per i cattolici che per i protestanti, la filosofia della religione sembra ormai aver individuato come campo specifico suo proprio soprattutto quelle «tematiche di frontiera» fra teologia e filosofia, o, più in generale, fra fede e cultura umana, che affrontate con metodologia teologica (dalla sponda teologica) costituiscono parte importante della teologia fondamentale o apologetica (cfr. C. GEFFRÉ, *Compiti antichi e nuovi della teologia fondamentale*, in: *Conc* 6, 1969, 23-47), ed affrontate con metodologia filosofica costituiscono di fatto la filosofia della religione. Significativo è l'ampio spazio riservato alla filosofia della religione così intesa nella sezione della rivista «*Concilium*» intitolata «*problèmes frontières*» (stranamente tradotto in italiano con «*problemi chiesa-mondo*»).

## 6/ La filosofia della religione come ermeneutica

La problematica suscitata dalle riflessioni filosofiche sull'ermeneutica (risalenti a Schleiermacher e a Dilthey e riprese soprattutto da Heidegger e da Gadamer) ha ampiamente

interessato, a cominciare da R. Bultmann, sia la teologia protestante sia la teologia cattolica, aprendo nuove tematiche di confronto e di dialogo fra filosofi e teologi a proposito della religione (v. *Ermeneutica*). La cosa è testimoniata, ad esempio, dall'ampio successo internazionale ottenuto dai convegni indetti annualmente dal «Centro Internazionale di Studi Umanistici» a Roma dal 1961, a cura di E. Castelli, e dedicati a temi vari di ermeneutica della religione, iniziando dalla problematica della demitizzazione.

Le riflessioni sull'ermeneutica hanno messo in luce come ogni interpretazione di un testo o di un fatto storico (e al limite ogni pensiero e parlare umani, implicanti sempre un processo interpretativo in quanto per natura loro essenzialmente dialogici ed inseriti già da sempre in una tradizione) implichi un inevitabile ed insuperabile «circolo ermeneutico» fra dato da interpretare e precomprensione che rende possibile e condiziona l'interpretazione. Compito dell'ermeneutica è mettere in luce la struttura di questo «circolo» riflettendo criticamente sulle varie precomprensioni che entrano nel processo interpretativo, e su come i dati offerti dalla storia all'interpretazione possano modificare e precisare l'orizzonte di precomprensione in cui risultano comprensibili.

È facile vedere come se si intende la religione non tanto come una costruzione logico-deduttiva della ragione, quanto come un dato storico eminentemente positivo o come rivelazione di Dio all'uomo nella storia (cosa che senz'altro vale per il cristianesimo), essa non solo suscita una teologia (come interpretazione di fatto del significato di questa rivelazione), ma anche una ermeneutica (come riflessione sulle condizioni strutturali di possibilità di tale interpretazione). Tale ermeneutica, indispensabile perché la scienza teologica si costituisca criticamente, importa indubbiamente anche un ampio lavoro filosofico che può giustamente essere inteso come compito proprio della filosofia della religione.

In Italia, chi con originalità e vigore ha individuato nella ermeneutica la natura vera e propria della filosofia della religione è stato soprattutto I. MANCINI (cfr. in particolare *Filosofia della religione; Teologia e antropologia; Teologia, ideologia, utopia*). Rifacendosi alla impostazione epistemologica di Dilthey (cfr. W. DILTHEY, *Ermeneutica e religione*), che presenta l'ermeneutica quale scienza intermediaria tra la filosofia e le scienze storiche (fra cui la teologia), il Mancini ritiene che l'ermeneutica costituisca l'unica forma pura di filosofia della religione, dato che solo essa rende possibile un'attività filosofica vera e propria nei confronti della religione che non la snaturi nella sua essenza di evento rivelativo da parte di Dio. In quanto ermeneutica della religione, la filosofia della religione ha lo stesso oggetto della teologia e cioè il *kerygma* o parola di Dio. Essa però lo studia non dal punto di vista del suo contenuto materiale, secondo il modulo della ortodossia e della eterodossia, bensì dal punto di vista formale delle condizioni di possibilità del suo riconoscimento autentico, presentandosi così come vera e propria «epistemologia teologica» o «metateologia».

I fondamentali momenti della struttura ermeneutica individuati dal Mancini sono:

- 1) quello dell'ascolto di ciò che è religioso, precisato poi nel compito «trascendentale» di determinare l'essenza della religione identificandola nella rivelazione;
- 2) quello della precomprensione metafisica, che sulla base di una filosofia dell'essere che giunga fino al principio della creazione, ha il compito di mettere in luce lo schema della possibilità ontologica della religione come rivelazione;
- 3) quello della precomprensione esistenziale, che ha il compito di indagare, nella natura del libero progettarsi esistenziale dell'uomo, la condizione di possibilità di una positiva scelta di fede.

La problematica ermeneutica, nel presente contesto culturale, importa inoltre un confronto critico con quelle posizioni che negano la natura intenzionale del *linguaggio* teologico, e addirittura del linguaggio come tale (v. *Neopositivismo e filosofia analitica, Strutturalismo*), mettendo così in discussione la possibilità stessa di un'ermeneutica del significato degli asserti teologici. La presenza di posizioni che risolvono in tutto o in parte il signifi-

cato di tali asseriti nella *prassi*, ed in particolare nella loro efficacia storico-politica, apre inoltre il discorso sulla validità o meno di una via postermeneutica per la filosofia della religione e per la stessa teologia. L'importanza di quest'ultimo punto, ben rivelato dal Mancini, ci impone di farne un discorso a sé.

### 7/ Il circolo «teoria-prassi» e il problema illuministico della storia come prassi emancipatrice

Vari elementi culturali hanno ultimamente contribuito a suscitare un ampio dibattito sulla natura della religione e sul modo di studiarla, che sposta l'accento dalla problematica ermeneutica (venuta in primo piano per influsso dell'esistenzialismo) alla problematica più propriamente prassiologica, o, se si vuole, ad una ermeneutica di nuovo tipo che implichi in sé non solo il momento della teoria, ma anche quello della prassi.

Un primo elemento può essere individuato nell'emergere del problema della «secolarizzazione» (v. *Secolarizzazione*). Il processo di crescente secolarizzazione del mondo moderno sembra espungere la presenza della religione non solo come «ambito sacro» che si contrappone e detta leggi al «mondo profano», ma anche come intenzionalità teologico-metafisica che rimandi ad un «al di là» del mondo, impedendo e delimitando la pienezza della vita nel mondo. Dato per scontato questo processo di secolarizzazione, ci si è chiesti se la fede cristiana potesse ancora avere un senso per il mondo secolarizzato non più religioso (cfr. il problema di D. Bonhoeffer della «interpretazione non religiosa» del cristianesimo). La risposta prevalente dei cosiddetti teologi «secolari» va nella direzione di un recupero di senso alla fede (o alla religione in senso lato) non nella linea della intenzionalità teologica bensì nella linea della sua efficacia pratica. La fede ha senso in quanto suscitatrice di un nuovo atteggiamento e di una nuova prassi nei confronti del mondo. Un secondo elemento è venuto dal confronto col marxismo e con il neomarxismo (v. *Marxismo*). Già si è detto come l'interpretazione marxista classica della religione come «ideologia» imponga in filosofia della religione (e in teologia) la necessità di studiare la religione non solo teoreticamente (ermeneutica) o esistenzialmente (ermeneutica esistenziale) ma anche socialmente e politicamente, per mettere in luce il ruolo effettivo che essa svolge nella storia. Le riflessioni del neomarxismo sulla religione, pur presentando una revisione delle posizioni classiche di condanna della religione come ideologia alienante, conducono alle stesse conclusioni. Basti accennare agli stimoli venuti dalla posizione del filosofo neomarxista E. BLOCH (cfr. *Das Prinzip Hoffnung* e *Ateismo nel cristianesimo*). Per Bloch la religione non è pura e semplice alienazione, né semplice sovrastruttura ideologica di una situazione economica alienante, bensì una delle funzioni della coscienza utopica, anticipante quel progetto di uomo totale alla cui luce è possibile superare la chiusura nel presente e i limiti di una concezione economicistica dell'uomo, per mettere in moto una storia veramente all'altezza delle possibilità umane. Con tale valorizzazione, la religione (e con essa la teologia) diventa un momento fondamentale dello stesso discorso filosofico, nonché della prassi politica ad esso collegata. Se l'ateismo impedisce a Bloch di accettare l'intenzionalità teologica trascendente della religione, la sua concezione positiva dell'utopia gli permette di metterne in luce con originalità la funzione attiva nella storia, aprendo nuove e preziose possibilità di confronto fra filosofi e teologi sulla natura e funzione della religione. Determinante fu il suo influsso per il sorgere della teologia della speranza, nonché della teologia politica e della teologia della liberazione.

Un terzo elemento culturale che ha contribuito ad evidenziare la problematica prassiologica è venuto dalla «Teoria critica della società» sviluppata nell'ambito della Scuola di Francoforte. Con un significativo ritorno alla tematica illuministico-critica, gli autori di tale scuola (in particolare J. Habermas) hanno messo in luce il nesso dialettico che c'è tra il processo di ricerca della verità (compito della ragione «critica», la quale può operare



solo nel libero dialogo pubblico), e l'impegno politico di liberazione dalle strutture oppressive. Senza prassi emancipatrice permangono le strutture oppressive che impediscono il libero dialogo pubblico, e quindi la ragione critica non può operare. E senza una «teoria critica» della società, questa non può essere colta nelle sue strutture oppressive né può essere cambiata. Per rompere la natura viziosa del circolo teoria-prassi che sembra insorgere, i francofortesi si appellano alla «dialettica negativa», messa in moto da quella prospettiva utopica di piena liberazione, inerente alla ragione, che permette un continuo giudizio critico sugli elementi negativi dell'assetto politico sociale.

Nel contesto di questo neoilluminismo, che finisce per considerare la storia non più come storia della ricerca della verità ma essenzialmente come storia della liberazione (o emancipazione) umana, la religione è necessariamente ridotta ad un elemento della società, da valutare nella sua funzionalità (positiva o negativa) rispetto al processo della storia della libertà. Tale storia diventa l'unico orizzonte da cui può scaturire un senso sia per il fatto religioso, sia per ogni altro fenomeno umano.

La teoria critica della società ha stimolato una preziosa presa di coscienza della dimensione pubblico-politica inerente al fatto religioso in quanto tale (v. *Politica*); più in particolare essa ha suscitato tutta una serie di riflessioni teologiche (animate soprattutto dalla cosiddetta teologia politica) circa la valenza critico-dialettica della prospettiva escatologico-utopica del cristianesimo rispetto al presente storico.

Il problema di fondo che si pone a questo punto per filosofi e teologi della religione è questo: la funzione della fede (e della religione in genere) si esaurisce unicamente nel «tenere aperta» illimitatamente la critica negativa della ragione storica (funzione prassiologica), oppure essa può offrire alla ragione anche dei contenuti intenzionali specifici che aprono delle possibilità di salvezza al di là della storia (funzione teorico-salvifico ultramondana)?

Se questo è oggi il problema di fondo per la filosofia della religione (come pure per la teologia) non va dimenticato che esso può essere risolto solo sullo sfondo (e tenendo nel debito conto) del problema prassiologico posto dall'illuminismo e sempre più al centro della cultura contemporanea. Solo se la religione potrà mostrare in effetti la propria efficacia pratica nella storia, essa rientrerà in quell'ambito di senso, caratterizzante la cultura contemporanea, che è la imprescindibile condizione di possibilità perché essa possa essere compresa anche nella sua intenzionalità teologica trascendente. Donde l'urgenza della riflessione sulla natura di una ermeneutica religiosa che implichi in sé non solo il momento della teoria, ma anche quello della prassi. Oppure, come dice Schillebeeckx, l'urgenza di una ermeneutica animata da intenzione pratico-critica emancipatrice (cfr. E. H. SCHILLEBEECKX, *Verso una amplificazione politica dell'ermeneutica*, in: *Intelligenza della fede*, Alba 1975).

Particolarmente sensibile a tutta questa problematica è l'impostazione della filosofia della religione che presenta W. OELMÜLLER (cfr. *Religionsphilosophie; Die unbefriedigte Aufklärung*). Secondo questo autore, la filosofia della religione è strettamente congiunta con il processo di frattura fra tradizione religiosa cristiana e mondo moderno venutasi a creare con l'illuminismo. Essa è stata finora guidata da tre interessi:

- 1) totale critica alla religione (in nome della natura e della società);
- 2) apologia della religione (in base alla teologia naturale, alla filosofia trascendentale, all'esistenzialismo o al personalismo);
- 3) ricerca empirica sulla religione (storica, sociologica, psicologica, fenomenologica, linguistica);

Le varie forme di filosofia della religione avutesi finora sulla base di tali interessi avrebbero fallito il loro intento:

- 1) la critica alla religione né ha eliminato la religione, né ha permesso la realizzazione di una società più umana tramite l'emancipazione della religione;

2) l'apologia della religione non ha trovato argomentazioni convincenti per l'uomo moderno;

3) la ricerca empirica non offre aiuti concreti per la soluzione dei problemi d'oggi circa la religione.

Compito odierno della filosofia della religione sarebbe mostrare il fallimento di tali forme astratte di filosofia della religione cercando di individuare ed affrontare i problemi storico-concreti che la frattura fra mondo moderno e tradizione religiosa tuttora pone: «il suo compito specifico consiste nel chiarire, in dialogo e, se è il caso, in disputa con le chiese e la teologia, quei problemi che si pongono, nel presente stadio d'emancipazione e di illuminismo, per una attuazione vivente e credibile della tradizione religiosa» (*Religionsphilosophie*, p. 253).

I principali problemi che emergono da tale compito convergerebbero, secondo Oelmüller, in tre nuclei centrali:

1) le condizioni di possibilità per una ripresa della tradizione religiosa nell'ambito della soggettività critica moderna;

2) rapporto del cristianesimo con le relazioni non cristiane (o valore della storicità positiva-istituzionale delle varie religioni);

3) posto e funzione della religione e delle chiese nell'interno del nuovo mondo politico-sociale (libertà religiosa e separazione fra chiesa e stato, compito della religione rispetto alla realizzazione e difesa della dignità della persona ecc.). È soprattutto su tali temi che dovrebbe oggi incentrarsi la riflessione filosofica sulla religione.

#### IV/ CONCLUSIONE: STRUTTURA E COMPITI DELLA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE

L'indagine storica fin qui compiuta, e in particolare l'esame del sorgere e dispiegarsi della problematica attuale, ci permette di concludere indicando brevemente uno schema circa la struttura e i compiti della filosofia della religione, che pensiamo adeguato alle esigenze odierne più vive della disciplina.

##### 1/ In generale

In generale per filosofia della religione si deve intendere «l'insieme delle riflessioni fatte dal filosofo in quanto filosofo sul dato religioso» (H. DUMÉRY, *o.c.*, p. 37). È bene assumere all'inizio una definizione la più ampia possibile, anche col rischio di essere generici, per non escludere dalla disciplina nessuna concezione o metodo filosofici e nessuna interpretazione del fatto religioso. In quanto disciplina filosofica, la filosofia della religione deve infatti rimanere aperta al più ampio dialogo sul fatto religioso, qualunque sia il metodo e le prospettive con cui ci accosta razionalmente a tale fatto.

##### 2/ Oggetto proprio

L'oggetto proprio della filosofia della religione sembra essersi ormai a ragione fissato sulla *religione come fatto storico positivo*. Ciò vale non solo per il cristianesimo e le altre religioni che si rifanno espressamente ad una religione storica come a loro origine e fondamento, bensì per ogni tipo di religione, comunque fondata e giustificata. Tutte le religioni hanno infatti una grandezza e rilevanza storica, che come tali possono essere oggetto della riflessione filosofica.

Il problema filosofico di una fondazione razionale della cosiddetta «religione naturale», con cui pur è nata storicamente la filosofia della religione (cfr. sopra II/2/), sembra

aver ormai esaurita la sua carica problematica. Non solo per gli esiti «razionalistici» in cui è incorso, che snaturavano di fatto il dato storico positivo della religione senza dar origine ad alcuna alternativa religiosa effettiva; ma anche perché il problema era storicamente collegato con una esigenza storica ormai in gran parte superata. Il componimento dei conflitti religiosi è ricercato infatti, nello stato moderno, per altra via da quella di un comune riferimento ad una religione naturale uguale e vincolante per tutti. Il che naturalmente non toglie l'urgenza di una rinnovata riflessione sul modo con cui le varie religioni storiche debbano situarsi l'una rispetto all'altra. Quanto al cristianesimo, sul come la sua pretesa di assolutezza non escluda una base di dialogo con le altre religioni, oltre che il reciproco riconoscimento e rispetto e non solo la tolleranza, v. *Teologia delle religioni non cristiane*.

### 3/ Metodo

Il metodo della filosofia della religione non è individuabile o fissabile univocamente. Vari possono essere infatti i metodi legittimi (o anche necessari) con cui affrontare filosoficamente lo studio del fatto religioso. L'esclusione di un metodo o l'emergenza di un altro dipende sia dalle scelte (o convinzioni) filosofiche di fondo dei vari autori, sia dai problemi che si pongono storicamente con più urgenza a proposito della religione. In ogni caso il metodo non può essere deciso a priori, prima dell'effettivo svolgersi della riflessione filosofica relativa al fatto religioso.

### 4/ Metodo fenomenologico

Fra i metodi filosofici che si sono mostrati particolarmente fruttuosi nello studio della religione, va anzitutto annoverato il «metodo fenomenologico». Non ci riferiamo qui al metodo fenomenologico empirico-descrittivo, che costituisce un momento della storia delle religioni (v. *Storia delle religioni*), ma al metodo fenomenologico essenziale (fenomenologia essenziale), impegnato a cogliere nel dato storico empirico (offerto nel modo più ampio tramite le varie scienze storico-positive della religione, ma anche da una singola esperienza religiosa vissuta) ciò che la religione è essenzialmente come modo specifico ed autonomo della vita dell'uomo (*Religione, fenomenologia della*). Il metodo fenomenologico appare superiore, per tale fine, sia al semplice metodo induttivo (incapace di cogliere i dati essenziali del fenomeno), sia al semplice metodo deduttivo (che facilmente rischia di costruire un concetto di religione non riscontrabile nella storia).

### 5/ Metodo trascendentale

Il metodo fenomenologico sembra non poter dare, da parte sua, una risposta soddisfacente né al problema dell'essenza autentica della religione né, tanto meno, al problema della sua verità, se non integrato dal «metodo trascendentale». Ad esso tocca mettere in luce come il fenomeno religioso acquisti senso e verità sullo sfondo dell'apertura trascendentale dell'uomo all'essere. È da tale apertura che scaturisce infatti quell'orientamento dinamico dell'uomo verso una salvezza totale o trascendentale che, in quanto originariamente autocompresa dall'uomo, è la condizione di possibilità per la comprensione della religione nella sua essenza fenomenologica di via di salvezza totale o trascendentale. All'interno del metodo trascendentale può essere opportunamente recuperata la «teologia naturale» classica. Con la sua dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio ed eventualmente con la dimostrazione del principio della creazione, essa può stabilire non solo lo schema del senso ma anche quello della possibilità ontologica della religione in quanto tale (v. *Trascendentale*).

## 6/ Metodo ermeneutico

Il metodo fenomenologico e quello trascendentale costituiscono di per sé già due momenti del «metodo ermeneutico», e ad esso introducono. Se stanno infatti i risultati del metodo fenomenologico (specificità ed autonomia del fatto religioso) e di quello trascendentale (senso del fatto religioso per l'uomo), cadono le pretese dei vari metodi naturalistici di «spiegazione» del fatto religioso in base a fenomeni non religiosi, attraverso una e l'altra delle vie finora tentate: spiegazione antropologica (Feuerbach), sociologica (Marx, Comte, Durkheim...), psicologica (Freud...), e resta il metodo della comprensione, implicante l'ermeneutica. Nella sua integralità questa comprende, oltre i due momenti sopra accennati, anche la riflessione sulla precomprensione esistenziale del fatto religioso, data dal libero progettare dell'uomo sul senso ultimo della sua esistenza. Essa si completa nell'analisi di tutte le condizioni di possibilità del comprendere: ad esempio, intenzionalità o meno del linguaggio, senso della storia, funzione rivelativa o solo espressiva del pensiero, ecc. (*Ermeneutica e storia*).

## 7/ Analisi riflessiva e critica

Se il compito del metodo ermeneutico è quello di rendere possibile la comprensione del fatto religioso nella intenzionalità teologica (e antropologica) sua propria, compito dell'«analisi riflessiva e critica» è analizzare positivamente quelle strutture espressive del fatto religioso tramite le quali esso entra nella storia e nel linguaggio umani, per saggiarne la validità sia in se stesse sia in rapporto alla loro intenzionalità di fondo. Si tratta, in altre parole, di analizzare criticamente i presupposti filosofici implicati di fatto (spesso solo implicitamente) nei discorsi religiosi e nelle varie teologie. È indubbio infatti che il discorso teologico non solo si esprime necessariamente in linguaggio umano, ma utilizza di fatto le categorie di pensiero (implicanti sempre precise problematiche o domande filosofiche), che la cultura filosofica man mano presenta nella storia (v. *Teologia e filosofia*, nonché le voci riguardanti le principali correnti, o categorie filosofiche, che in passato e al presente hanno condizionato il pensiero teologico: *aristotelismo, platonismo... natura, sostanza, persona...*).

## 8/ Confronto esistenziale

Nella misura in cui l'intenzionalità della fede religiosa anima un'esistenza religiosa umana, questa può essere confrontata con l'esistenza umana pura e semplice (o non credente), nel comune orizzonte delle questioni vitali fondamentali e ultime che scaturiscono dall'esistenza umana, nonché del progetto utopico di uomo che l'umanità va maturando nella storia. Il metodo del confronto esistenziale permette alla filosofia della religione di arricchire l'autocomprensione filosofica che l'uomo ha di sé nella storia con l'apporto dell'esperienza religiosa, e alla religione di meglio capire ciò che essa è sullo sfondo della sua mancanza o negazione (v. *Ateismo, Secolarizzazione, Marxismo*, ecc.).

## 9/ Critica sociopolitica

La presa di coscienza della non neutralità della teoria rispetto alla prassi storica sociopolitica, con i connessi problemi della possibile ideologicità del conoscere, nonché la presa di coscienza della dimensione essenzialmente sociopolitica dell'esistenza (superamento del privatismo esistenzialistico) hanno reso necessario lo studio filosofico della religione anche con il metodo della critica sociopolitica. Metodo che deve assurgere a livello filosofico se vuole giungere ad una interpretazione della funzione storica del fatto religioso

non solo a livello di fenomeni storici contingenti, ma a livello di giudizio essenziale (metodo della critica sociopolitica essenziale o strutturale). Solo con tale metodo è possibile affrontare concretamente i problemi che la coscienza critica neoilluministica, e più in particolare il marxismo, pongono alla tradizione religiosa (v. *Prassi, Ideologia, Politica, Storia, Utopia*).

### 10/ Filosofia della religione e teologia

La filosofia della religione, in quanto riflessione filosofica sul fatto religioso storico-concreto, non ha un oggetto diverso dalla teologia. Essa non può quindi essere ridotta a momento propedeutico alla teologia (teoria dei *preambula fidei*) né ristretta ad un solo settore dell'oggetto teologico. Essa si distingue dalla teologia solo per la diversa formalità con cui affronta lo stesso oggetto. Da un punto di vista filosofico tale diversa formalità può essere fondata solo se la filosofia riesce ad autolimitarsi nei confronti di un possibile atto di fede che apra ad un campo esperienziale inaccessibile al non credente. Da un punto di vista teologico tale diversa formalità può essere fondata solo se la fede non esclude l'autonomia della ragione e la grazia non esclude l'autonomia della natura; anzi, solo se per la comprensione della fede è necessario lo sfondo di ciò che è la ragione e per la comprensione della grazia è necessario lo sfondo di ciò che è la natura; oppure, solo se fede e grazia necessariamente si incarnano o in sé contengono quella concretezza espressiva dell'esistenza umana su cui il filosofo è continuamente chiamato a riflettere.

In concreto la filosofia della religione sembra essere, nei confronti della teologia, la tematizzazione costante della sponda critico-razionale della scienza teologica, sia nei suoi principi formali fondamentali, sia nel suo concreto svolgimento. E ciò non dal punto di vista della fede (= teologia fondamentale), bensì dal punto di vista della ragione. Il che significa oggi, per il credente, accettare il dialogo con il non credente (costantemente presente anche in lui stesso) sui problemi che l'esistenza credente pone nel libero ambito razionale della pubblica opinione (= ragione critica); e per il non credente accettare di essere messo in causa dalla presenza di un'esistenza umana che si appella ad una fede religiosa. Senza la filosofia della religione la teologia non solo non potrebbe affrontare in modo dialogico effettivo i cosiddetti «problemi di frontiera» che si pongono fra teologia e cultura umana, ma neppure assolvere il suo compito primario di pensare effettivamente i dati della fede calandoli nella cultura umana concreta (linguaggio umano, schemi e strutture mentali umane ecc.), (v. *Teologia e filosofia*).

### 11/ Filosofia della religione e scienze religionistiche

La filosofia della religione si rapporta alle scienze religionistiche in termini di «circolo ermeneutico». Queste le devono offrire il dato storico-effettivo che essa deve interpretare alla luce della totalità della ragione, individuandolo nella sua essenzialità e nel suo senso di fondo per l'uomo e la sua storia. Da parte sua la filosofia della religione deve chiarire in modo critico alle scienze religionistiche il quadro di precomprensione entro cui esse necessariamente si muovono quando intraprendono lo studio di ciò che è religione. Inevitabili in concreto le tensioni, fra i due punti di vista, circa la priorità e l'indipendenza reciproca, che non è possibile stabilire in modo assoluto data la natura stessa del «circolo ermeneutico». Meglio sarebbe prendere coscienza riflessa di tale circolo ed illuminarne la natura concreta da entrambi i punti di vista.

Fra i compiti della filosofia della religione nei confronti delle scienze religionistiche particolare importanza ha sia la riflessione critica sulla metodologia di tali scienze, sia la critica epistemologica delle ricerche religiose effettivamente svolte nell'ambito di tali scienze. Fra i compiti delle scienze religionistiche nei confronti della filosofia della religione, è

dà sottolineare soprattutto quello di presentare alla sua riflessione critica i problemi filosofici emergenti dalle ricerche religionistiche positive e non risolvibili all'interno della metodologia positiva usata per tali ricerche.

Molto opportunamente la filosofia della religione potrebbe e dovrebbe animare la convergenza interdisciplinare delle varie scienze religionistiche e teologiche per una migliore comprensione del fenomeno religioso in se stesso e nell'attuale fase storica della civiltà (v. *Secolarizzazione*).

Da quanto detto risulta chiaramente l'impossibilità di offrire un quadro sistematico completo dei problemi che la filosofia della religione deve affrontare. Essi abbracciano infatti, pur da un punto di vista particolare, quale quello filosofico, tutto l'ambito della problematica teologica, e si strutturano diversamente secondo le esigenze storiche e i diversi quadri di riferimento filosofico-culturali. Le diverse voci della sezione *Filosofia della religione*, man mano citate in questo paragrafo conclusivo, sono un primo tentativo di indicare i principali temi e problemi emergenti che abbiamo individuato e su cui è ormai iniziata la riflessione.

## BIBLIOGRAFIA

Dato che della maggior parte delle opere che intendiamo ricordare abbiamo già parlato nel corso del saggio, ci limitiamo a dare una bibliografia per ordine alfabetico.

- N. ABBAGNANO, *Filosofia, religione, scienza*, Torino 1947; K. BARTH, *L'epistola ai romani*, Milano 1962; ID., *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1947, trad. fr. Ginevra 1969; ID., *Filosofia e rivelazione*, Milano 1965; E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959; ID., *Ateismo nel cristianesimo*, Milano 1971; M. BLONDEL, *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1950<sup>2</sup>, trad. it. Torino 1953<sup>2</sup>; ID., *Lettre, Histoire et dogme et divers «premiers écrits»*, Paris 1956; ID., *La filosofia e lo spirito cristiano*, Brescia 1950; H. BERGSON, *Le due fonti della morale e della religione*, Milano 1947; D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, Milano 1969; E. BRUNNER, *Religionsphilosophie protestantischer Theologie*, München 1927; M. BUBER, *Il principio dialogico*, Milano 1958; A. CARACCILO, *La religione come struttura e modo autonomo della coscienza*, Milano 1966; ID., *Religione ed eticità*. Studi di filosofia della religione, Napoli 1971; E. CASTELLI, *Filosofia e apologetica*. Saggi critici di filosofia della religione, Roma 1923; ID., *L'esistenzialismo teologico*, Roma 1966<sup>2</sup>; ID., (a cura di) *Atti dei Convegni sulla problematica della demitizzazione*, Roma 1961 ss.; M. J. CHARLESWORTH, *Philosophy of Religion: the Historic Approaches*, London 1972; H. COHEN, *Der Begriff der Religion in System der Philosophie*, Giessen 1915; A. COMTE, *Corso di filosofia positiva*, trad. it. parziale, 2 voll., Torino 1967; ID., *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité*, 4 voll., Paris 1851-54; W. DILTHEY, *Ermeneutica e religione*, Bologna 1970; H. DUMÉRY, *Critique et religion*. Problèmes de méthode en philosophie de la religion, Paris 1957; ID., *Philosophie de la religion*. Essai sur la signification du christianisme, 2 voll., Paris 1957; ID., *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, Paris 1957; E. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1963; R. EUCKEN, *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, Leipzig 1901; ID., *Hauptproblem der Religionsphilosophie*, Berlin 1912<sup>4</sup>; L. FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo*, Milano 1960<sup>2</sup>; ID., *Opere*, Bari 1965; H. FRIES, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Heidelberg 1949; J. GEYSER, *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Münster 1923; A. GOERLAND, *Religionsphilosophie als Wissenschaft aus dem Systemgeiste des kritischen Idealismus*, Berlin-Leipzig 1923; R. GUARDINI, *Fenomenologia e teoria della religione*, in: *Scritti filosofici*, vol. II, Milano 1964; A. GUZZO, *La religione. Fenomenologia e filosofia dell'esperienza religiosa*, Torino 1963-64; B. HAERING, *Il sacro e il bene*, Brescia 1968; G. G. F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, Napoli 1972; ID., *Lezioni sulla filosofia della religione*, Bologna 1973-74; J. HESSEN, *Religionsphilosophie*, 2 voll., München 1955<sup>2</sup>; M. HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente altro*, Brescia 1972; D. HUME, *Storia naturale della religione*, Firenze 1968; ID., *Dialoghi sulla religione naturale*, Bari 1963; *Filosofia e religione*, Brescia 1971; K. JASPERS, *La fede filosofica*, Torino 1973; ID., *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Milano 1971; J. KANT, *La religione nei limiti della semplice ragione*, Torino 1945; S. KIERKEGAARD, *Opere*, trad. it. parziale, Fi-

renze 1972; ID., *Diario*, 2 voll. Brescia 1962-63<sup>2</sup>; A. LANG, *Introduzione alla filosofia della religione*, Brescia 1965; R. LAZZARINI, *Saggio di una filosofia della salvezza*, Bologna 1966<sup>2</sup>; ID., *Valore e religione nell'orizzonte esistenziale*, Padova 1965; G. E. LESSING, *Educazione del genere umano*, Bari 1951; ID., *Religione, storia e società*, Messina 1973; J. LOCKE, *Lettera sulla tolleranza*, Firenze 1967; ID., *La ragionevolezza del cristianesimo*, Firenze 1976; H. VAN LUIJK, *Philosophie du fait chrétien*, Paris 1964; M. MACHOVEC, *Gesù per gli atei*, Assisi 1973; I. MANCINI, *Filosofia della religione*, Roma 1968; ID., *Kerygma*, Urbino 1970; ID., *Teologia ideologia utopia*, Brescia 1974; U. MANN, *Theologische Religionsphilosophie im Grundriss*, Hamburg 1961; G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, Paris 1940<sup>2</sup>; ID., *Giornale metafisico*, Roma 1966; ID., *Homo viator*, Torino 1967; P. MARTINETTI, *Ragione e fede*, Torino 1942; ID., *Gesù Cristo e il cristianesimo*, Milano 1964<sup>2</sup>; K. MARX, *Sulla religione*, a cura di L. Parinetto, Milano 1972; A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, Milano 1948<sup>2</sup>; J. B. METZ, *Religionsphilosophie*, in: LThK, VIII, 1190-1193; G. MORRA, *Dio senza Dio*, Bologna 1970; P. NATORP, *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*, Tübingen 1908<sup>2</sup>; M. NÉDONCELLE, *Conscience et Logos*, Paris 1961; J. H. NEWMAN, *Filosofia della religione*, trad. it. di *Grammar of assent*, Modena 1943; F. NIETZSCHE, *Opere*, 8 voll., Milano 1964 ss.; W. OELMUELLER, *Die unbefriedigte Aufklärung*, Frankfurt 1969; ID., *Religionsphilosophie*, in: *Sacramentum Mundi*, IV, 238-253, Freiburg i.Br. 1969; M. M. OLIVETTI, *Filosofia della religione come problema storico*, Padova 1974; P. ORTEGAT, *Philosophie de la religion*, 2 voll., Paris 1948; ID., *Intuition et religion*, Paris 1947; R. OSCULATI, *Fare la verità. Analisi fenomenologica di un linguaggio religioso*, Milano 1974; R. OTTO, *Il sacro*, trad. it. Milano 1966<sup>2</sup>; U. PADOVANI, *La filosofia della religione e il problema della vita*, Milano 1937; ID., *Filosofia e religione*, Brescia 1956; L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Torino 1950; ID., *Verità e interpretazione*, Milano 1971; P. PRINI, *Cristianesimo e filosofia*, Roma 1967; *Il problema dell'esperienza religiosa*, Brescia 1961; E. PRZYWARA, *Religionsbegründung. Max Scheler - J. H. Newman*, Freiburg i. Br. 1923; ID., *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, München 1926; K. RAHNER, *Uditori della parola*, trad. it. Torino 1967; J. T. RAMSEY, *Il linguaggio religioso*, trad. it. Bologna 1970; G. VAN RIET, *Philosophie et Religion*, Louvain-Paris 1970; M. F. SCIACCA, *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, Brescia 1944; M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, trad. it. Milano 1972; F. W. J. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione*, trad. it. Bologna 1971; ID., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, trad. it. Milano 1974; F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Discorsi sulla religione e monologhi*, trad. it. Firenze 1947; *La Sinistra hegeliana*, trad. it. a cura di K. Löwith, Bari 1960; B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, trad. it. Torino 1972; P. TILLICH, *Religionsphilosophie*, in: *Lehrbuch der Philosophie*, a cura di M. Dessoir, vol. 2, Berlin 1925, Stuttgart 1962<sup>2</sup>; ID., *Systematic Theology*, 3 voll., Chicago 1953-63; A. VERGOTE, *La teologia e la sua archeologia*, trad. it. Fossano 1974; B. WELTE, *Heilsvverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Freiburg i. Br. 1966; W. WINDELBAND, *Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie*, in: *Präludien*, vol. II, Tübingen 1907<sup>3</sup>; G. WUNDERLE, *Grundzüge der Religionsphilosophie*, Paderborn 1918.