

Prospettive di filosofia della religione

«Non preoccupatevi, non perderete la religione dei vostri padri. La pura ragione non mina la religione, quanto piuttosto le sue distorsioni. Perderete i pregiudizi e conserverete la religione. Quanto più l'accosterete alla luce della ragione, tanto più avrà un fondamento durevole e saldo nel futuro. Poiché l'intelletto è compatibile con la religione, essa diverrà santa e un bisogno del genere umano. Se però vi metterete in conflitto con essa, più saggiamente la posterità – grazie ai suoi gradual progressi, che con tutto il vostro potere usurpatorio non potete ostacolare – un giorno guarderà ai vostri nomi con il disprezzo con cui essa bolla oggi i nomi dei Torquemada, degli Embser e di tutti i pretacci [Pfaffen] che un tempo esercitarono il vostro ruolo».¹

È il 1788, all'indomani del famigerato «Editto di religione» del Kultusminister prussiano Johann Christoph von Wöllner – che, come è noto, era destinato a mettere in ambasce un non esattamente intrepido Immanuel Kant –, quando Andreas Riem pubblica lo scriterello polemico 'Über Aufklärung', ora disponibile in italiano in una pregevole edizione a cura di Hagar Spano. In esso, Riem – che l'anno prima, a sei anni dalla morte di Gotthold Ephraim Lessing, aveva dato alle stampe, con lo pseudonimo di Christoph August Schmidt, una rasse-

¹ A. RIEM, *Sull'illuminismo. Se sia, o possa divenire, pericoloso per lo Stato, per la religione o in generale. Una parola per governanti, uomini politici e preti, di cui far tesoro*, a cura di H. SPANO, prefazione di D. KEMPER, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020, p. 44.

gna, dal 'Nachlaß' del filosofo e drammaturgo sassone, di frammenti ancora inediti di Hermann Samuel Reimarus ⁻² offre, nella forma peculiare di uno 'Streitschrift', di uno scritto polemico d'occasione, una sorta di 'Plädoyer', di arringa difensiva in favore delle prerogative dell'illuminismo contro tutti i proditori attacchi orditi ai suoi danni. Si tratta, dunque, in tutto e per tutto, di un capitolo di quello che, con riferimento in particolare all'orientalista ed esegeta storico-critico Johann Gottfried Eichhorn, è stato efficacemente definito l'«illuminismo dimenticato»;³ una meta-riflessione dell'illuminismo su stesso ('Aufklärung über Aufklärung'), sui valori e i limiti di una temperie storica che ambisce, nel contempo, a presentarsi anche come categoria dello spirito.

Da qui, la sottolineatura vibrante e l'appello appassionato per una 'Religion nach der Aufklärung', una 'religione secondo l'illuminismo', al cui centro collocare, per dirla con Dilthey, un «idealismo della libertà» fondato sulla celebre distinzione ermeneutica, portata a onore da Lessing, ma a ben vedere presente anche nel 'Catechismo dell'ortolano' di Voltaire, tra la 'religione di Cristo', ossia quella religione che Gesù Cristo, in quanto uomo, riconobbe e professò, e che ogni donna e ogni uomo può, in linea generale, avere in comune con lui, e la 'religione cristiana', ossia quella religione che accoglie come verità dogmatica che Gesù sia stato più che uomo, appunto il Cristo, e dunque ne fa, alla luce di questa irrinunciabile premessa, oggetto della propria venerazione.

Una distinzione ermeneutica la cui portata metodologica può invero essere estesa anche al di fuori dei confini del cristianesimo e applicata a ogni fondatore di religione.⁴

² Cfr. C.A. SCHMIDT (ed.), *Übrige noch ungedruckte Werke des Wolfenbüttischen Fragmentisten. Ein Nachlaß von Gotthold Ephraim Lessing*, reprint Ausgabe 1787, Wentworth Press, Marrickville NSW 2018, su cui si veda l'introduzione di Fausto Parente a H.S. REIMARUS, *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G.E. Lessing*, a cura di F. PARENTE, Bibliopolis, Napoli 1977, p. 59.

³ Cfr. G. D'ALESSANDRO, *L'illuminismo dimenticato. Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827) e il suo tempo*, Liguori, Napoli 2000.

⁴ Cfr. G. GHIA, *Destino dell'uomo e religione secondo l'illuminismo*, Le Lettere, Firenze 2020.

Il rapporto della religione con l'Illuminismo (inteso dunque come categoria dello spirito) non può che presentarsi come un problema essenzialmente aperto. Da un lato, si tratta, ovviamente, di fare storiograficamente i conti con la diffidenza dell'Illuminismo nei confronti della religione dogmaticamente statuita e istituzionalizzata, vista spesso come una delle principali artefici del permanere dell'uomo nel suo colpevole 'stato di minorità';⁵ dall'altro lato, si tratta però di fare storiograficamente i conti anche con la diffidenza della religione dogmaticamente statuita e istituzionalizzata nei confronti di una temperie di pensiero che sembra, non senza 'pelagiana' tracotanza, voler confidare unicamente sulle forze umane.⁶

In realtà, si tratta (come appare evidente) di una reciproca diffidenza che ha conosciuto – e conosce – molteplici tentativi di avvicinamento; tra tutti, l'esempio forse più paradigmatico permane quello del rapporto, a distanza, tra Friedrich Schleiermacher e Wilhelm von Humboldt.⁷ È infatti al secondo che il primo, con tutta probabilità, pensa come prototipo dei «Gebildeten unter den Verächtern der Religion» a cui, come è noto, sono indirizzati i suoi celebri 'Discorsi' del 1799; un von Humboldt, tuttavia, che se pure, in un proprio sonetto del 1815, confessava, non senza un certo compiacimento per la propria «gewählte Einsamkeit» («solitudine eletta»), di essere «ein armer heidnischer Mann / Der die Kirchen nicht leiden kann» («Un pover'uomo pagano che non può soffrir le Chiese»), doveva comunque riconoscere la presenza in se stesso della «nostalgia per qualche cosa di irraggiungibile», l'attrazione verso un «Infinito che mai può essere posseduto e afferrato»,⁸ con ciò aderendo a quella concezione della 'Unbegreiflichkeit Gottes' (inconcepibilità, ovvero inafferrabilità, di Dio) che è, come noto, uno dei 'topoi' filosofico-religiosi della 'Goethezeit'. Ancor più, la per molti aspetti insospettata vicinanza tra Schleiermacher e Humboldt si dà però a vedere quando quest'ultimo, nel cuore

⁵ Cfr. V. MATHIEU, *L'idea dell'Illuminismo in Kant e in Rosmini*, in P. PELLEGRINO (ed.), *Rosmini e l'Illuminismo. Atti del XXI Corso della «Cattedra Rosmini»*, Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo 1988, pp. 81-92.

⁶ Cfr. E. TROELTSCH, *Il significato della storicità di Gesù per la fede*, in ID., *Religione Storia Metafisica*, a cura di S. SORRENTINO, Libreria Dante & Descartes, Napoli 1997, pp. 347-385.

⁷ Cfr. G. MORETTO, *Umanità e religione tra Schleiermacher e Wilhelm von Humboldt*, in ID., *Filosofia e religione nell'età di Goethe*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 155-193.

⁸ W. V. HUMBOLDT, *Briefe an Johanna Motherby*, Brockhaus, Leipzig 1893, p. 54.

di una trattazione sul rapporto tra religione e poesia, perviene ad affermare che «tutte le grandi tragedie dell'antichità e dell'età moderna si fondano sulla concezione della dipendenza dell'uomo finito da una potenza infinita»,⁹ echeggiando in tal maniera la nozione della 'schlechthinnige Abhängigkeit' ('dipendenza assoluta') resa dallo Schleiermacher della 'Glaubenslehre' motivo originario della nascita della religione.¹⁰

Ora, come si sa, la nozione schleiermacheriana di 'dipendenza assoluta' era destinata a incontrare l'ironia tanto facile quanto banale (con l'ausilio del celebre 'argumentum e cane') dello Hegel della 'Vorrede' alla *Filosofia della religione* di Hinrichs, tutta incentrata sull'antitesi tra l'attingimento 'animale' del divino, tipico dell'«uomo naturale», e l'attingimento 'pneumatico' della rivelazione, tipico invece dell'«uomo spirituale».¹¹ Una tale distinzione, per la sua universalità idealtipica, era evidentemente orientata ad affermarsi anche come una chiave ermeneutica per intendere l'impostazione generale di volta in volta data al problema di una filosofia della religione: deve cioè la filosofia della religione esaminare le possibilità di una conoscibilità oggettivabile del divino, ossia produrre un sapere, precedendo (come nel caso di un Tommaso d'Aquino) o superando (come nel caso di uno Hegel) la teologia? Oppure, seguendo le seduzioni della teologia negativa, deve muovere dall'assunto della inconoscibilità e 'inafferabilità' dell'idea di Dio e disporsi a seguire la germinatività dell'intuizione e del senso religioso nel più profondo dell'animo individuale (questo è per esempio il caso dell'apriori religioso e del 'pensiero religioso liberale' dei vari Cusano, Spinoza, Lessing, Kant, Fichte, Schleiermacher e

⁹ ID., *Über das Verhältnis der Religion und der Poesie zu der sittlichen Bildung*, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. C. BRANDES, Ausgabe der Preußischer Akademie der Wissenschaften, Berlin 1841-52, Bd. VII, p. 658.

¹⁰ Cfr. G. SCHOLTZ, *Religione come dipendenza. La genesi di un concetto fondamentale della filosofia della religione*, in D. VENTURELLI, R. CELADA BALLANTI, G. CUNICO (eds.), *Etica, Religione e Storia. Studi in memoria di Giovanni Moretto*, Il melangolo, Genova 2007, pp. 93-114.

¹¹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Prefazione alla Filosofia della religione di Hinrichs*, a cura di S. SORRENTINO, Morano, Napoli 1975, pp. 42-43.

Troeltsch)?¹² Oppure, ancora, deve riconoscere, come decretato da un Karl Barth, la tracotanza antropomorfica insita nella volontà filosofica di riflettere sulla religione che sostituirebbe, alla realtà divina presentataci dalla rivelazione, un'immagine ('Bild') di Dio costruita a nostro uso e consumo, così che, in luogo del 'Gottesdienst' ('servizio divino') a cui si è introdotti dalla fede, la religione introdurrebbe piuttosto a un 'Götzendienst' ('servizio idolatrico')?¹³

Antonio Rosmini, che, pur a fronte della multiformità eclettica della sua produzione, non si può certo affermare abbia fornito un contributo esplicito alla fondazione di una filosofia della religione (essendo la sua, piuttosto, una filosofia cristiana innervata da un pregnante sintesismo ontologico-trinitario), rappresenta comunque un caso sintomatico di come le tre succitate tendenze possano – ancorché non senza incontrare aporetiche problematicità – pacificamente convivere all'interno di una prospettiva unitaria. Alla conoscibilità oggettivabile del divino in grado di produrre un sapere, Rosmini ha atteso, principalmente, con il grande progetto della 'Teosofia' – progetto incompiuto, e quindi, come tale, vero e proprio 'Lebenswerk' – ; in quel saggio singolarissimo che è 'Del divino nella natura' il Roveretano si è accostato all'idea di un 'apriori religioso', ossia all'universale riconoscimento, nell'essere ideale, di qualche cosa di immediatamente divino, quale che sia il nome (Dio, JHWH, Allah ecc.) con cui un tale sentimento del divino si sia poi, storicamente, oggettivato; nella 'Teodicea', infine, Rosmini non ha mancato di enfatizzare, in ciò buon anticipatore di un Barth, l'infinita distanza qualitativa tra l'uomo e Dio, una distanza, tuttavia, destinata non a tradursi in quietistico fatalismo, ma a reclamare, a parte hominis, una concentrazione inesausta degli sforzi etici intramondani.

In generale, nella citata antitesi tra l'intuizione apriorica dell'uomo 'naturale' e la conoscenza, mediata dalla rivelazione, dell'uomo 'spirituale', si può cogliere, sotto traccia, la presenza anche di un'altra, ben più radicale antitesi: quella cioè tra un'impostazione volta a vedere nell'intuizione del religioso un 'prius', sia nell'accezione temporale sia in quella sostanziale, rispetto alle storicizzazioni delle dogmatiche e delle forme rivelate, e un'impostazione che pone invece nella canonizzazione scritturistica e dogmatica della rivelazione e della fede il

¹² Cfr. R. CELADA BALLANTI, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2009.

¹³ Cfr. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, I/2, TVZ, Zürich 1938, p. 329.

punto di partenza di ogni riflessione sul divino. Si tratta dell'antitesi sintetizzata da Karl Jaspers, nel celebre dibattito con Bultmann sulla demitizzazione, con la coppia concettuale 'Liberalität/Orthodoxie': «L'elemento di divisione per eccellenza tra 'Liberalität' e ortodossia concerne la posizione circa l'idea di rivelazione. Che Dio sia localizzato nello spazio e nel tempo, una sola volta o in una sequenza di atti, che si sia manifestato qui e ora direttamente, rappresenta una fede che fissa Dio in una oggettività nel mondo. [...] La 'Liberalität' non crede a una simile rivelazione».¹⁴

Quale che sia la posizione che si voglia assumere in questa antitesi, resta incontrovertibile che, per la molteplicità di problematiche, prospettive, principi risolutivi e metodi che la caratterizza, molto difficilmente si potrebbe intendere, oggi, la filosofia della religione come un campo univoco, presentandosi essa, piuttosto, come una 'disciplina in frammenti', terreno di incontri (e talora anche scontri) dialettici – e, proprio e anche per questo, produttiva.¹⁵

Si può tuttavia tentare, seguendo una feconda indicazione di Walter Jaeschke,¹⁶ di enucleare, 'via negationis', almeno quattro ambiti in cui la filosofia della religione, 'iuxta naturam suam', non si esaurisce, evidenziando così l'inesauribilità, potenzialmente infinita, di questa disciplina.

Vediamo brevemente, nel dettaglio, questi quattro ambiti.

- 1) Innanzitutto, la filosofia della religione non si esaurisce in una filosofia religiosa, dato che non si basa su convinzioni confessionali (quindi non è filosofia 'cristiana', 'ebraica', 'islamica', ecc.), ma è piuttosto quella forma di interrogazione filosofica il cui oggetto è, appunto, la religione come dimensione universale.
- 2) In secondo luogo, la filosofia della religione non si esaurisce in una teologia filosofica, perché il suo oggetto non è 'Dio', foss'anche il 'Dio dei filosofi', ma, se mai, lo 'spazio'

¹⁴ K. JASPERS, R. BULTMANN, *Il problema della demitizzazione*, a cura di R. CELADA BALANTI, Morcelliana, Brescia 1995, p. 112.

¹⁵ Cfr. R. SCHAEFFLER, *Fenomenologia della religione*, tr. it. di A. LOFFI, Morcelliana, Brescia 2020.

¹⁶ Cfr. W. JAESCHKE, a.v. «Religionsphilosophie», in J. RITTER, K. GRÜNDER (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Schwabe, Basel 1992, coll. 748-763.

da quella figura di Dio (eventualmente) abitato, ovvero 'la religione in sé': «certo, a determinate condizioni sistematiche», come sottolinea Walter Jaeschke, «filosofia della religione e teologia filosofica possono reciprocamente avvicinarsi fino al punto che la stessa filosofia della religione diventa un ambito particolare della teologia filosofica – come, per esempio, nel sistema di Hegel. Si tratta, però, di un caso limite che non può cancellare la differenza di principio che c'è tra una forma di interrogazione filosofica orientata all'idea di Dio e una orientata alla religione. Questi due oggetti sono differenti e da essi conseguono anche problemi metodologici assolutamente diversi per le due discipline a loro dedicate. Così, per esempio, il problema dell'accesso al rispettivo oggetto si presenta, per la teologia filosofica, in modo totalmente diverso da come si presenta per la filosofia della religione – con tutte le conseguenze che ne derivano».¹⁷ Ora, in un'epoca in cui, soprattutto nella temperie filosofico-analitica, l'investigazione sulla plausibilità razionale del teismo, magari depurato – sotto le forme di una rinnovata teologia razionale o di un altrettanto rinnovato teismo speculativo – da qualsivoglia riferimento confessionale, sembra incontrare una congiuntura particolarmente favorevole e foriera di sviluppi filosoficamente rilevanti e promettenti,¹⁸ non c'è dubbio che un'affermazione come questa di Jaeschke potrebbe suscitare più di un'obiezione o di una perplessità. Nondimeno, ci pare che quanto in essa contenuto come monito per una concentrazione della filosofia della religione sul suo oggetto, sulla sua 'res', ossia sul 'religioso' in quanto tale, possa utilmente essere preso in considerazione come 'idea regolativa'.

¹⁷ W. JAESCHKE, *Filosofia della religione. Una disciplina in frammenti*, in F. GHIA, G. GHIA (eds.), *Pensiero religioso liberale. Temi e prospettive*, «Humanitas» 61 (5-6/2006), pp. 859-875: p. 860. Naturalmente, l'allusione di Jaeschke alla filosofia della religione hegeliana come «teologia filosofica» si legittima per il far culminare da parte del filosofo di Stoccarda l'evoluzione delle singole religioni storiche nel concetto del Dio cristiano che, nella circuminsessione ipostatica della «trinità immanente», rappresenta al sommo grado ciò che per lui è la religione in sé, ossia «autocoscienza dello spirito» (*Selbstbewußtsein des Geistes*).

¹⁸ Cfr. A. AGUTI, *Morale e religione. Per una visione teistica*, Morcelliana, Brescia 2021. Dello stesso, si veda anche *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, La Scuola, Brescia 2014.

- 3) *In terzo luogo, la filosofia della religione non è una teologia, né si esaurisce in essa, nella misura in cui quest'ultima non si percepisca come una forma peculiare di interrogazione filosofica, ma piuttosto come esplicazione ed esposizione scientifica dei testi, del concetto dottrinale, della storia, delle forme istituzionali e della prassi culturale di una religione particolare e storica, codificata in dogmi, riti e liturgie.*
- 4) *Infine, la filosofia della religione non si esaurisce in una scienza empirica delle religioni, né intesa come fenomenologia della religione, né come storia delle religioni, in quanto da esse si differenzia in maniera sostanziale per il metodo: diversamente dalla fenomenologia della religione, la filosofia della religione, infatti, non mira a una presentazione complessiva e adeguata del quadro fenomenologico del religioso e, diversamente dalla storia delle religioni, non mira alla descrizione, storiograficamente conforme, di una religione o, tendenzialmente, della totalità delle religioni. La filosofia della religione ha certamente l'onere di prendere estremamente sul serio la conoscenza acquisita per queste vie, tuttavia, in quanto filosofia, ha nel contempo anche il dovere di far sempre emergere, come elemento previo rispetto alla ricerca empirica, che cosa la religione è, ovvero quale ne sia l'essenza.*

Dal quadro fin qui delineato, emerge – ci pare – con chiarezza che, pur a fronte della multivocità prospettica della sua conformazione, la filosofia della religione reclama con forza una sua autonomia, specificità e peculiarità rispetto alle varie 'filosofie speciali'; una autonomia che non può non tradursi nel fecondo, e per essa irrinunciabile, intreccio tra teoresi e storia, ovvero nella già evocata tensione irriducibile tra la dimensione regolativa (e non mai costitutiva) implicita in una delineazione sull'essenza della religione e la dimensione storico-pratica che non può non muovere, per la determinazione dell'essenza, dall'analisi e dal confronto con le forme di manifestazione del religioso fattualmente esistenti e attive. Da ciò, l'importanza non solo sociologicamente rilevante, ma anche e soprattutto filosoficamente decisiva, della evidenziazione del nesso tra filosofia della religione e dialogo interreligioso, alla cui localizzazione storico-concettuale è dedicato il 'Focus' di questo numero di «Rosmini Studies», raccogliendo, opportunamente rielaborati e integrati, alcuni dei contributi presentati al convegno della Associazione Italiana di Filosofia della Religione tenutosi a Genova nel 2019.

Occorre notare che il panorama filosofico italiano ha rappresentato, in modo particolare nel XX secolo, uno scenario particolarmente favorevole per la sistematizzazione della filosofia della religione in quanto disciplina autonoma,¹⁹ come si può cogliere, anche 'ad oculos', passando velocemente in rassegna, e senza pretesa alcuna di completezza, alcune tra le diverse vie tracciate dalle varie 'scuole': dalla scuola 'genovese' (Alberto Caracciolo, Giovanni Moretto), caratterizzata da un marcato impianto trascendentale volto a delineare, attraverso la figura di un 'apriori religioso', i tratti di un 'pensiero religioso liberale', alla scuola 'urbinate' (Italo Mancini), che oppone alla pretesa di esaustività della filosofia religiosa la fondazione di una epistemologia teologica basata sulla nozione di 'apriori divino'; dalla scuola 'bolognese' (Teodorico Moretti Costanzi, Tina Manferdini), che, con accentuata ispirazione 'neo-bonaventuriana', enfatizza il campo di tensione dialetticamente fecondo tra la religione come fenomeno universalmente umano e la fede cristiana ontologicamente interpretata, alla scuola 'pisana' (Antonio Carlini, Vittorio Sainati) che, muovendo da una reinterpretazione dei motivi ispiratori della metafisica classica, elabora, ermeneuticamente, una 'critica della ragione teologica'; dalla scuola 'torinese' (Luigi Pareyson), che prospetta un'ermeneutica del religioso come ontologia della libertà al cospetto della scandalo del male e della sofferenza, alla scuola 'romana' (Enrico Castelli, Marco Maria Olivetti), che, a partire da un'analisi esistenzialistica e fenomenologica, si sforza di delineare la valenza incoercibilmente storica della filosofia della religione come disciplina a sé stante.

In conclusione, non si può non notare come la valenza pluriprospettivistica dei vari e singoli accostamenti filosofici alla problematica del religioso vada dunque di pari passo con il pluriprospettivismo valoriale e culturale che connota sempre più, e in maniera eminente, la contemporanea 'società del disincanto'.²⁰ Infatti, come ha opportunamente rilevato Gunter Scholtz, «le moderne scienze dello spirito non sono in alcun modo disgiungibili da una cultura pluralistica e dalla consapevolezza della multiformità delle culture, anzi esse hanno in ciò il loro fondamento ed esigono un tale pluralismo. E questo non è una loro macchia, ma un loro pregio: esse lavorano contro l'ottusità di chi ritiene che non si possa o non si debba valicare i

¹⁹ Cfr. O. BRINO, *Autocoscienza e invocazione. Confronti filosofico-religiosi nell'Italia del Novecento*, Università degli Studi di Trento, Trento 2020.

²⁰ Cfr. F.W. GRAF, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Beck, München 2007².

*confini delle proprie modalità concettuali. Il confronto e la contrapposizione con ciò che è estraneo non implicano in prima battuta la relativizzazione delle norme vigenti, ma seguono anche loro una norma etica. E nel riconoscimento del pluralismo sono implicite delle norme. In alcun modo il pluralismo significa “anything goes”».*²¹

(f.g.)

²¹ G. SCHOLTZ, *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991, pp. 11-12.