



La filosofia delle religioni.

Introduzione tematica e rassegna dei principali modelli contemporanei

Andrea Aguti

Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”

andrea.aguti@uniurb.it

In this paper, I offer an introduction to the philosophy of religion as autonomous discipline, with special regard to the contemporary age. After explaining the conceptual distinction between “philosophy of religion” and “philosophy of religions”, I offer some remarks about the origins of the philosophy of religion in the history of Western thought and the importance of phenomenological approach to religion in order to show the autonomy of the philosophy of religion. A further task of the paper is to show the variety of types of the philosophy of religion in the twentieth century and their methodological particularity. Finally, I analyze the problem of religious pluralism in relation to the christian theology.

1. Considerazioni preliminari

La filosofia della religione nel corso del Novecento ha scontato un destino simile a quello di molte altre discipline storico-religiose, e cioè una progressiva frammentazione a livello di metodo e di contenuto che ha determinato il fatto che essa «oggi non esista come campo unitario di temi e questioni, metodi e risultati»¹. Una conferma di questo fatto sta proprio nella sostituzione, almeno in ambito accademico italiano, della dizione tradizionale di “filosofia della religione” con quella di “filosofia delle religioni”, finalizzata a una più adeguata considerazione del fenomeno del pluralismo religioso. Per quanto legittima sotto questo punto di vista, essa è tuttavia del tutto discutibile sotto il

profilo teorico, poiché la filosofia della religione, come diremo tra breve, è sorta storicamente proprio per superare il piano della molteplicità storica delle religioni e si è caratterizzata, in quanto disciplina filosofica, per la riflessione sul concetto di religione, su ciò che la religione è nella sua essenza².

La dizione “filosofia delle religioni” presenta dunque elementi di ambiguità, perché può dare l'impressione che essa, in quanto disciplina, debba limitarsi a un inventario delle filosofie presenti nelle diverse religioni senza istituire un nesso oggettivo di significato fra di esse, o, al contrario, che debba applicare un'unica teoria filosofica alle diverse religioni. Quest'ambiguità è certamente costitutiva della filosofia della religione come tale, poiché in essa l'accento può cadere univocamente sul primo termine, sanzionando una decisiva preminenza della filosofia sulla religione, o sul secondo, postulando un'irriducibilità della religione all'analisi filosofica. Tuttavia, una tale concezione è in entrambi i casi problematica: nel primo caso, e banalmente, perché produce un allargamento difficilmente padroneggiabile del campo di studi di questa disciplina. Ciò avrebbe come conseguenza, per esempio, che in una trattazione del problema come quella che stiamo facendo non vi sarebbe alcuna ragione per limitare la trattazione, come invece faremo, alla filosofia della religione occidentale segnata dal cristianesimo, ma si dovrebbe estenderla a tutte le filosofie delle religioni esistenti in ambito mondiale, avendo cura di non trascurarne alcuna. Inoltre, e più gravemente, perché potrebbe indurre a postulare un'incommensurabilità e un'incomunicabilità fra le diverse filosofie delle religioni, con il risultato di contraddire il senso stesso della riflessione filosofica, che è appunto quello di ricercare l'essenza di un determinato fenomeno. In questo caso l'oggetto stesso di ricerca (*la* religione) verrebbe dissolto mediante il rimando all'inafferrabile molteplicità delle sue espressioni storiche (*le* religioni), e lo scopo della ricerca sarebbe arbitrariamente limitato al momento descrittivo, senza riguardo a quello critico e valutativo.

Altrettanto inadeguato sarebbe intendere, nel secondo caso, la filosofia delle religioni come applicazione di una teoria filosofica con pretesa di validità generale alle diverse religioni. In una simile concezione agisce, per lo più, l'eredità illuministica della filosofia della religione moderna, che si esplicita essenzialmente nella relativizzazione dell'elemento storico-contingente a favore di quello universale-necessario. Questo significherebbe, però, una paradossale negazione del problema del pluralismo religioso

che il passaggio semantico da “filosofia della religione” a “filosofia delle religioni” intendeva mettere in rilievo. Problema che invece chiede di essere affrontato, rendendolo al pari degli altri oggetto di riflessione e di trattazione specifica.

Pur recependo dunque la dizione “filosofia delle religioni”, sarà più corretto parlare di filosofia della religione e intendere quest’ultima come un’indagine filosofica sull’essenza e sulla verità della religione. Gli aspetti da chiarire in questa elementare definizione sono ovviamente molti, come lo sviluppo successivo mostrerà, ma essa può servire per un primo orientamento circa l’oggetto di questa disciplina.

1.1. La filosofia delle religioni come disciplina autonoma: le origini, lo sviluppo storico e i problemi di metodo

La filosofia delle religioni intesa in senso lato, come riflessione filosofica sulla religione, è sempre esistita, almeno da quando esiste il pensiero filosofico. Tuttavia, come è stato osservato, «ogni pensiero concernente le dottrine e le istituzioni religiose non è sinonimo di filosofia della religione»³. Essa, infatti, in quanto disciplina autonoma, è un’“invenzione” della modernità⁴. In epoca antica e medioevale la sua funzione era svolta dalla teologia naturale – o con un termine oggi più usato, dalla teologia filosofica –, che non presentava una riflessione specifica sulla religione, ma propriamente sull’oggetto della religione, ovvero sull’esistenza e l’essenza di Dio o del divino e sul suo rapporto con il mondo. In questo senso essa era strettamente affine, e in qualche caso coincidente, con la metafisica. Per tutta l’epoca antica e medioevale, piuttosto che di “filosofia della religione”, è quindi più appropriato parlare di “filosofia religiosa”, cioè di una filosofia che si risolve necessariamente in religione poiché ha come scopo ultimo l’affermazione di Dio o del divino. È questo il caso del neoplatonismo, dove la filosofia sfocia nella mistica, ma anche di buona parte del pensiero cristiano antico che ha il suo fondamento nella fede.

La filosofia della religione moderna è essenzialmente il risultato di un processo di emancipazione da questo legame con la teologia e la metafisica. Un simile processo non ha né il carattere della necessità né quello dell’irreversibilità. Una filosofia della religione su basi teologiche o strettamente affini alla metafisica esiste infatti, come

vedremo, anche oggi, ma è indubbio che la nascita di questa disciplina sia dettata dall'intenzione di operare una netta distinzione tra religione e fede cristiana per un verso, e tra religione e metafisica per l'altro. Indubbiamente questo legame è ancora forte nelle sue prime apparizioni storiche. La prima occorrenza del termine è nell'opera *The True Intellectual System of the Universe* (1678), di R. Cudworth, un platonico di Cambridge, che mirava con essa alla confutazione del materialismo di Hobbes e Gassendi. Nella prima opera con questo titolo, quella del gesuita austriaco S. von Storchenau (*Die Philosophie der Religion*, 1772 ss.), essa non è intesa come una disciplina filosofica, ma come una parte dell'apologetica cattolica⁵. È tuttavia innegabile che già in quest'ultimo caso l'inserimento della filosofia della religione nella prima parte dell'apologetica (la *demonstratio religiosa*), facesse sì che la teologia naturale assumesse un rilievo autonomo nei confronti della teologia rivelata assai più forte rispetto al passato. Ciò è il segno di una sostanziale convergenza di intenzioni con la riflessione filosofica moderna che parte indicativamente dal XVII secolo con Hobbes e Spinoza, e si prolunga nel deismo e nell'illuminismo, la quale ha come obiettivo una privatizzazione, una naturalizzazione e una moralizzazione della religione⁶. Quest'obiettivo è perseguito attraverso il tentativo di interpretare il contenuto delle singole religioni, e del cristianesimo in particolare, in modo conforme alla ragione e con ciò di porne in rilievo il significato pratico. L'esito di un simile tentativo, che ha la sua motivazione storica nei conflitti confessionali successivi alla Riforma protestante e costituisce la legittimazione teorica del processo di secolarizzazione, è stato nella maggior parte dei casi quello di una privazione di cognitività della religione e una sua parziale o totale riduzione all'ambito dell'etica razionale. Nel tardo illuminismo il caso della filosofia della religione di Kant, pur con alcune tensioni interne, rimane esemplare in questa direzione⁷. Ciononostante, proprio a causa della tendenza a elaborare una nozione artificiosa di religione (la cosiddetta "religione razionale") e ad accentuare il significato pratico di quest'ultima fino al limite della decostruzione teorica, la filosofia della religione illuministica deve essere considerata soltanto come un episodio, seppur rilevante, della storia di questa disciplina, non ancora in grado di offrire una sua effettiva fondazione epistemologica.

Nel periodo successivo a Kant, e a seguito dell'acceso dibattito suscitato dalla sua interpretazione della religione, il termine "filosofia della religione" iniziò ad affermarsi

assieme a quello affine di “teoria della religione”, mantenendo tuttavia il suo legame con la teologia. Ancora in Schleiermacher⁸ la filosofia della religione è intesa come una scienza della religione comparativa che sta al servizio della dogmatica teologica. Anche per Hegel essa ha «in generale [...] lo stesso fine che aveva la scienza metafisica del passato che si chiamava *theologia naturalis*»⁹. Il processo di autonomizzazione della filosofia della religione dalla teologia e dalla metafisica si compie soltanto dopo la metà del XIX secolo, in concomitanza con il sorgere di due fenomeni: da una parte, la critica alla metafisica sviluppata dalle correnti filosofiche post-hegeliane come il positivismo e il materialismo e l'emergere della critica “illusionistica” della religione svolta, a vario titolo, da autori come Feuerbach e Nietzsche; dall'altra, la nascita della “scienza della religione” (*Religionswissenschaft*).

La critica alla metafisica costituisce, per un verso, il presupposto della critica negatrice della religione che si ritrova nelle varie forme di ateismo ottocentesco, ma per l'altro ha determinato, dopo l'idealismo hegeliano che costituisce l'ultimo grandioso episodio nella storia occidentale di una “filosofia religiosa”, la metodica separazione tra metafisica e religione, il cui nesso costituiva appunto l'elemento caratterizzante di quest'ultima. Nella filosofia della religione neokantiana di primo Novecento (H. Cohen, P. Natorp, W. Windelband, H. Rickert, E. Cassirer), per esempio, la definizione essenziale della religione non dipende più dalla metafisica, ma dalla posizione che la religione occupa nel sistema delle funzioni spirituali¹⁰. Accanto alla logica, all'etica e all'estetica, essa costituisce un determinato ambito spirituale, o un valore, che esige di essere indagato al pari degli altri nel suo senso specifico. Il fatto che in questa filosofia della religione di tipo critico una tale “autonomia” della religione non venga sempre adeguatamente salvaguardata, non toglie che sia proprio la considerazione della religione nella sua originalità e specificità a rappresentare il punto di partenza vero e proprio della filosofia della religione come disciplina autonoma.

A questo risultato ha contribuito anche la nascita della “scienza della religione”, la quale non soltanto si è proposta di indagare la religione secondo un modello esplicativo di tipo “scientifico” ed “empirico”, che prevede l'applicazione alla religione dei metodi della ricerca storico-filologica e una rigorosa imparzialità dello studioso, ma ha inteso ricondurre la molteplicità delle religioni sul piano storico a un'unica legge di sviluppo¹¹. Nel suo avvio, e per un notevole tratto successivo, questo progetto è certo ben lungi

dall'autonomizzarsi completamente dalla teologia. Ne è dimostrazione il fatto che esso trova nelle *Reden über die Religion* (1799) di Schleiermacher una delle sue fonti principali di ispirazione e che filosofi della religione come E. Troeltsch e R. Otto prima, e fenomenologi della religione come N. Söderblom e G. van der Leeuw poi, ritenessero che lo scopo ultimo della scienza della religione fosse quello di dimostrare la superiorità del cristianesimo sulle altre religioni, proprio a motivo dell'eccellenza del grado di sviluppo da esso raggiunto nel concepire il rapporto tra divino e umano. Ciononostante è indubbio che proprio negli autori sopra menzionati si delinei con chiarezza un progetto che affida alla scienza della religione lo *status* di sapere critico della religione e ridimensiona la teologia a sapere confessante di una determinata comunità religiosa. Un simile progetto determina l'abbandono del problema della teologia naturale a favore di un'indagine sulla religione che coniuga la prospettiva psicologica con quella trascendentale, ed è volta a definire l'essenza della religione sulla base della sua specificità a livello coscienziale o esperienziale.

Il distacco critico dalla teologia e dalla metafisica si misura anche dal punto di vista terminologico: l'utilizzo del termine "sacro" o "numinoso" in R. Otto, per esempio¹², ha il fine essenziale di indicare la posteriorità della nominazione teologica del religioso, che trova invece il suo elemento primario nell'esperienza, al tempo stesso terribile e affascinante, del "totalmente altro". Van der Leeuw esprimerà efficacemente questa intuizione, affermando che "nella religione Dio è arrivato in ritardo"¹³. Si trovano qui le origini della tendenza a privare di significatività il termine "Dio" presente in alcuni filosofi della religione contemporanei, i quali ritengono che questo termine costituisca una delimitazione di significato dell'esperienza religiosa, che di per sé è assai più ampia e indica una qualsiasi "situazione di apertura"¹⁴.

Quali che siano gli esiti di questa concezione nel campo della scienza della religione, è indubbio che essa ha favorito, nella filosofia della religione di primo Novecento, il passaggio da un modello "costruttivo", dove la filosofia detiene un primato sulla religione, a uno "ricettivo" dove la realtà della religione non è più costretta entro una determinata teoria filosofica, ma è considerata per come emerge dal terreno della storia e dell'esperienza¹⁵. Questo secondo modello ha trovato una sua adeguata espressione nel tipo fenomenologico della filosofia della religione, il quale, pur nella varietà delle sue articolazioni, considera il fenomeno religioso come una realtà

originale, che si offre autonomamente al soggetto conoscente, e che chiede di essere indagato nella sua essenza.

Nel primo scorcio del Novecento a un risultato simile, almeno dal punto di vista metodologico, si è giunti anche in campo teologico. Il mutamento di paradigma che si registra nella teologia protestante negli anni Venti con la nascita della cosiddetta “teologia dialettica”, è comprensibile soprattutto come una rinnovata separazione tra cristianesimo e cultura dopo la grande stagione ottocentesca della loro “mediazione”. La netta distinzione tra religione e rivelazione, che costituisce il *Leit-motiv* della teologia di K. Barth¹⁶, può essere interpretata non soltanto come una riedizione della pretesa di absolutezza del cristianesimo di fronte alle altre religioni sulla base del carattere soprannaturale di quest’ultimo, ma anche come un’indicazione di tipo fenomenologico sull’essenza della religione. In questo senso si è potuto legittimamente vedere proprio nella riconduzione barthiana della religione a rivelazione, cioè a indeducibile iniziativa divina connotata dai caratteri della parola, dell’azione e del mistero, il punto di partenza di una filosofia “pura” della religione, che si distingue tanto dalla filosofia religiosa dell’antichità, quanto dalle varie forme di riduzionismo critico della modernità¹⁷. Che in una simile prospettiva il momento descrittivo debba essere integrato da uno fondativo, che mette a tema la funzione della metafisica nella filosofia della religione, suggerisce senz’altro i limiti del metodo fenomenologico, ma non inficia la bontà dell’assunto per cui la religione deve essere considerata come un oggetto “autonomo” in quanto distinto dalla metafisica e dalla morale; semmai indica che, nel contempo, essa deve essere considerata anche come oggetto “eteronomo”, in quanto trova la sua origine non in un *a priori* categoriale, ma in una realtà “misteriosa” e “altra” rispetto all’uomo.

Questa duplice considerazione della religione offre una fondamentale indicazione di ordine epistemologico: perché si dia una filosofia della religione in senso autentico è necessario che la religione sia considerata come un oggetto d’indagine dotato di una sua specificità e determinatezza, tale da essere distinto da altri; ma è anche necessario che essa sia concepita come il rapporto dell’uomo con una realtà che lo trascende e che è indipendente da lui. In altri termini la religione non può avere una validità puramente coscienziale, ma ontologica. Questo aspetto, che concerne la “verità” della religione, è determinante, se si considera il peso che in epoca moderna e contemporanea hanno tutti quei metodi di studio della religione che sono stati chiamati “esplicativi”¹⁸, i quali

riducono la religione a qualcosa di diverso dalla sua apparizione originaria. Essi costituiscono una radicalizzazione dell'approccio critico allo studio della religione dove alla domanda sull'origine della religione, come è stato ben rilevato, si dà ogni risposta possibile (psicologica, sociologica, antropologico-culturale ecc.), eccetto che quella più ovvia, e cioè che la religione sia sorta per il fatto che Dio o il divino esistono¹⁹. Questa radicalizzazione è un effetto del "soggettivismo" filosofico moderno, che considera in ogni caso fondamento della religione non la realtà divina, ma la coscienza che l'uomo ha di essa²⁰.

Una tale indicazione di tipo epistemologico rende evidente che la filosofia della religione possiede una propria autonomia dal punto di vista metodologico e disciplinare, ma non da quello materiale. Tematizzando il rapporto tra uomo e Dio o il divino, e facendolo da un punto di vista razionale, essa è strutturalmente connessa a una metafisica e un'ontologia, così come a un'antropologia filosofica. Proprio questa apertura verso la totalità di ciò che esiste, in cui la relazione esistente fra le cose viene illuminata, è del resto la nota distintiva del pensiero filosofico. Senza di essa, la stessa filosofia della religione si trasforma in qualcos'altro.

Queste considerazioni legittimano, seppur insufficientemente, la definizione che abbiamo offerto all'inizio della filosofia della religione come riflessione sull'essenza e sulla verità della religione. Esse, al tempo stesso, possono essere utili a fornire un filo rosso di tipo teoretico nella moltitudine degli approcci che caratterizzano la filosofia della religione nel Novecento, di cui ci accingiamo ora a offrire una breve sintesi.

2. Tipi di filosofia della religione

È inevitabile, ed è oramai consuetudine fra gli studiosi, individuare alcuni tipi fondamentali di filosofia della religione che permettono di ridurre la complessità delle prospettive elaborate nel corso del Novecento, e al tempo stesso di rintracciare le principali tendenze che hanno orientato la riflessione in questa disciplina²¹. Possiamo indicare sei tipi fondamentali: a) il tipo speculativo; b) il tipo critico; c) il tipo fenomenologico; d) il tipo analitico; e) il tipo ermeneutico-esperienziale; f) il tipo teologico.

Con i primi due tipi, speculativo e critico, intendiamo la diversificazione di una medesima concezione del rapporto tra filosofia e religione che abbiamo richiamato precedentemente, e che caratterizza la preistoria della filosofia della religione e gran parte del suo sviluppo in epoca moderna: quella per cui non esiste una sostanziale differenza tra filosofia e religione, sicché la religione o costituisce una forma del sapere dell'assoluto (Dio) oppure una funzione nell'economia complessiva dello spirito umano, o ancora l'epifenomeno di una realtà più profonda. Questa concezione, nella sua prima versione, è presente nella prima metà del Novecento soprattutto nella filosofia della religione neoscolastica e neoidealistica²². Nella sua seconda versione essa attraversa tutto il Novecento, e si distingue a sua volta in due sottotipi: il primo che ispirandosi alla teoria dell'*a priori* religioso di Schleiermacher e Troeltsch²³ o alla definizione di filosofia della religione di P. Tillich – “scienza della funzione religiosa di senso e delle sue categorie”²⁴ –, considera la religione come orizzonte umano di senso²⁵, e il secondo che costituisce una riattualizzazione dei motivi della critica ottocentesca della religione²⁶.

Com'è emerso dallo sviluppo storico della filosofia della religione moderna, in precedenza profilato, il tipo speculativo e critico rischiano di disconoscere, seppur in modo diverso e in certi casi contraddittorio rispetto ai propri presupposti, l'autonomia e la verità della religione, considerandola, a seconda dei punti di vista, come il punto culminante della dimostrazione metafisica, come un momento nella costruzione del sapere assoluto, come una funzione dello spirito, come la sublimazione di un istinto. Il dato che accomuna tutti gli altri tipi, al di là delle loro rilevanti differenze, è invece la consapevolezza della netta distinzione tra filosofia e religione e della priorità che il dato religioso possiede sulla riflessione filosofica. La considerazione della religione come “fenomeno” (in senso classico), come “linguaggio”, come “esperienza”, come “rivelazione” indica in ciascun caso, seppur in modo diverso, che la religione è una realtà preriflessiva che ha in sé il suo senso, e a cui la riflessione si applica senza pregiudicarne la datità.

Questa comunanza nei vari tipi di filosofia della religione sopra menzionati suggerisce, dunque, un ulteriore filo rosso teoretico che permette di guardare alla moltiplicazione delle prospettive nella filosofia della religione contemporanea, non semplicemente nei termini di una presa di congedo dal pensiero sistematico che ha il

suo esito nella mera frammentazione del sapere, ma in quelli di una pluralità di prospettive capace di gettare luce sul medesimo oggetto di ricerca. È ancora una volta seguendo questo filo rosso che offriamo una sintesi dei singoli tipi che abbiamo individuato.

2.1. Il tipo fenomenologico

Nel Novecento si deve a M. Scheler la riflessione metodologicamente più accurata sul rapporto tra filosofia e religione dal punto di vista fenomenologico²⁷. Rifacendosi alla teoria husserliana dell'intenzionalità degli atti di coscienza, Scheler ritiene che gli atti religiosi non siano puri stati emozionali soggettivi, ma indirizzino a un ambito ontologico oggettivo e specifico. Poiché la realtà della religione si evince soltanto dall'atto che lo intenziona, la filosofia non può prescindere dall'esperienza religiosa concreta che perciò non deve subordinare a sé, ma di cui deve mettere in evidenza l'essenza. È questo il compito di quella disciplina che Scheler chiama "fenomenologia dell'essenza della religione", la quale oggettiva, senza pregiudicarlo, l'atto religioso, al fine di metterlo in relazione con la totalità degli altri atti spirituali. Lo sviluppo di questa disciplina, che Scheler ha soltanto abbozzato, sottende una particolare concezione del rapporto tra filosofia e religione che esclude tanto un'identità totale o parziale fra esse, quanto una separazione dualistica, e che invece ammette, al tempo stesso, un'indipendenza tra religione e metafisica e una loro "conformità" in ordine all'affermazione della realtà divina.

La necessità di instaurare un rapporto con la metafisica è tuttavia indice di un problema teorico di cui Scheler si mostra consapevole e che è caratteristico di questo tipo di filosofia della religione: quello della verità della religione, ovvero della corrispondenza tra l'atto religioso e l'oggetto intenzionato. Conformemente al metodo fenomenologico, la realtà dell'oggetto intenzionato viene messa tra parentesi per evidenziarne l'essenza eidetica, ma ciò lascia in sospeso la questione se la realtà intenzionata esista anche al di fuori dell'atto che l'intenziona. In altri termini, lascia in questione la domanda se la realtà di Dio sia accessibile soltanto per mezzo dell'esperienza religiosa²⁸. Scheler rimane senz'altro fedele al metodo fenomenologico,

e per questo affida all'atto religioso un'indubbia priorità, ma al tempo stesso rifiuta di istituire un dualismo tra religione e metafisica, proprio perché quest'ultima tende al medesimo oggetto della religione, sebbene con modalità diverse. E l'affermazione metafisica di Dio, rispetto a quella religiosa, presenta un carattere di universalità che dal punto di vista filosofico è tutt'altro che trascurabile.

A questo problema è possibile dare una duplice soluzione: o tematizzando nuovamente il rapporto tra metafisica e religione da una prospettiva antropologica e nel segno della loro "unione nella tensione", come ha fatto la filosofia della religione cattolica che da Scheler ha preso ispirazione²⁹, oppure abbandonando il problema stesso, ed è quello che è avvenuto con la nascita della fenomenologia della religione come disciplina autonoma. Dal punto di vista metodologico, quest'ultima, nei suoi maggiori autori³⁰ esclude espressamente una relazione con la metafisica con l'assolutizzare il concetto di "fenomeno". Van der Leeuw esprime ancora una volta in modo sintetico questa consapevolezza, affermando che «la fenomenologia si occupa solo di fenomeni... *dietro* il fenomeno non c'è nulla»³¹. In base a questo assunto la fenomenologia della religione ha potuto concepirsi come una trattazione sistematica della storia delle religioni che ha il compito di classificare e raggruppare i diversi fenomeni religiosi, con l'obiettivo di acquisire una visione più ampia possibile del loro contenuto e significato. È tuttavia evidente che in questo modo essa perde interesse dal punto di vista filosofico.

Le altre filosofie della religione di tipo fenomenologico che nel corso del Novecento non hanno adottato queste due soluzioni hanno finito per riproporre la tensione presente nella teoria scheleriana; è il caso, per esempio, della pur notevole filosofia della religione di H. Duméry³² che, muovendo da presupposti plotiniano-hegeliani, considera la religione come espressione esteriore di un dinamismo interiore polarizzato dall'assoluto. Come tale la religione, nella totalità delle sue rappresentazioni psico-empiriche, è suscettibile di essere "criticata", cioè ridotta al suo senso trascendentale, e in ultimo identificata con l'affermazione metafisica di Dio.

In senso opposto un esponente di spicco della cosiddetta "svolta teologica" della fenomenologia francese, J.-L. Marion³³, ha radicalizzato il concetto fenomenologico di donazione assimilandolo a quello teologico di rivelazione, e su questa base ha ridisegnato una figura "ricettiva" di soggettività alternativa a quella della filosofia

moderna. In questa prospettiva, mentre da una parte la filosofia della religione viene nuovamente ad aprirsi a un'ontologia fondamentale, dall'altra, sulla scorta della decostruzione heideggeriana della metafisica, esclude qualsiasi rapporto con quest'ultima.

2.3. Il tipo ermeneutico-esperienziale

A questo tipo appartiene un'ampia schiera di filosofie della religione che sono sorte nell'ultimo trentennio del Novecento e che hanno preso ispirazione, in modo diverso, dalle principali correnti della riflessione filosofica del dopoguerra, come la fenomenologia, l'esistenzialismo, il personalismo, la filosofia dialogica. Questo tipo di filosofia della religione muove da un'interpretazione delle varie dimensioni dell'esperienza umana che sono suscettibili di un rimando a una dimensione ulteriore e che, per questo, possono essere qualificate, ancorché in senso generico, come religiose. Alla base di questa impostazione sta una sostanziale ricezione della critica kantiana alle prove classiche dell'esistenza di Dio e della critica esistenzialistica (M. Heidegger, K. Jaspers) alla comprensione "oggettivante" dell'essere tipica dell'ontologia aristotelica.

L'espressione forse più rilevante di questo tipo di filosofia della religione è l'opera di B. Welte, *Religionsphilosophie* (1978)³⁴. In essa, a partire dalla definizione preliminare di religione come rapporto dell'uomo con Dio o il divino, il contenuto della filosofia della religione viene distinto in due parti: nella prima, che tratta di Dio come principio della religione, viene messo a tema un fenomeno originario come quello del nulla che, adeguatamente decifrato nella sua ambiguità, è in grado di aprire un accesso alla realtà misteriosa del divino capace di evitare il riduzionismo critico di tipo sia filosofico che teologico e di offrire una risposta al problema del senso dell'esistenza. Nella seconda parte, che tratta dell'uomo come soggetto della religione, l'analisi si estende alle figure caratterizzanti il comportamento religioso: la fede, la preghiera, il culto. In questa direzione la filosofia della religione di Welte ha avuto uno sviluppo nelle opere di B. Casper, in particolare *Das Ereignis des Betens* (1998)³⁵.

A questo tipo di filosofia della religione appartiene anche la riflessione di alcuni filosofi contemporanei che hanno contribuito alla definitiva costituzione

dell'ermeneutica da disciplina filosofica ausiliaria a disciplina autonoma. È il caso di autori come P. Ricœur e L. Pareyson dove, in realtà, non è possibile rintracciare una vera e propria filosofia della religione, ma dove è presente una stimolante interpretazione filosofica dei simboli religiosi o dell'esperienza religiosa. Nel primo³⁶ l'interpretazione dei simboli religiosi prende avvio dal fallimento del tentativo cartesiano di una completa trasparenza del soggetto a se stesso e del suo rapporto con il mondo. Nel quadro di una filosofia che rimane comunque di tipo riflessivo, il simbolo è inteso da Ricœur come un segno capace di trasmettere un senso ulteriore, e come tale risulta un mezzo essenziale per l'autocomprensione del soggetto. I simboli religiosi manifestano un particolare interesse a motivo della loro costitutiva refrattarietà a una comprensione oggettivante.

In Pareyson³⁷ oggetto dell'analisi filosofica è l'esperienza religiosa considerata nel suo senso ontologico e quindi intenzionale e rivelativo. Rifiutando una trattazione diretta del problema di Dio, e un'indagine astratta sul rapporto tra filosofia e religione, la riflessione filosofica sull'esperienza religiosa si risolve in interpretazione del mito, e pertanto nella chiarificazione del suo significato in grado di consentirne l'universalizzazione.

2.4. Il tipo analitico

Sotto questo tipo è possibile raccogliere un vasto e crescente numero di studi di filosofia della religione appartenenti per lo più all'ambito anglosassone. La denominazione si deve ovviamente al fatto che questi studi s'inseriscono all'interno della "filosofia analitica", una corrente sorta nei primi anni Cinquanta a Oxford, su cui ha esercitato un forte influsso l'opera di L. Wittgenstein. Essa ha concepito la filosofia essenzialmente come analisi o chiarificazione del significato delle parole, a partire dal loro uso in determinati contesti. Per quanto sotto il termine "filosofia analitica" venga oggi comunemente ricondotta gran parte della filosofia accademica anglo-americana, e in questo senso distinta da quella europea, definita come "continentale", al suo interno esistono sensibili differenze. Questo ha finito per rendere il termine equivoco, e ciò è vero in particolar modo per la filosofia della religione.

La filosofia analitica d'impronta positivista muove dalla convinzione che attraverso l'analisi linguistica sia possibile risolvere molti dei tradizionali problemi filosofici. Questo ha condotto, in alcuni casi, a un atteggiamento fortemente critico nei confronti degli asserti religiosi, dichiarati come insignificanti dal punto di vista cognitivo. Essi lo sarebbero o perché inverificabili, cioè non riferibili a un dato empirico, o perché, come ha sostenuto A. Flew³⁸, infalsificabili, cioè non in grado di essere smentiti da alcun dato empirico; in altri casi, là dove è stato maggiormente avvertito l'influsso della teoria dei giochi linguistici del secondo Wittgenstein e quella della performatività di J. L. Austin, gli asserti religiosi sono stati considerati non come riferiti a un dato empirico, ma come azioni linguistiche inserite in una determinata forma di vita individuale o collettiva³⁹. In quest'ultimo caso, similmente a quanto è accaduto in ambito "continentale", la critica della religione ha lasciato spazio al riconoscimento della sua "autonomia". Questo esito, soprattutto nell'ultima parte del Novecento, è stato però avvertito come insoddisfacente. Esso restringe l'ambito di senso della religione a coloro che ne condividono la prassi linguistica, mentre esautora completamente la sua pretesa di verità. È per questo che buona parte della filosofia della religione d'ispirazione analitica è oggi nuovamente impegnata, con notevoli risultati, nella riattivazione del legame con la teologia filosofica e la metafisica, avendo l'obiettivo di offrire una giustificazione razionale della credenza religiosa⁴⁰.

Come ha osservato uno dei maggiori rappresentanti di questo nuovo corso della filosofia analitica della religione, R. Swinburne⁴¹, una simile riflessione condivide con la filosofia analitica precedente l'esigenza di chiarezza e rigore linguistico, accanto allo spiccato interesse per la scienza moderna. Ma a questo si accompagna un deciso superamento della dottrina kantiana sui limiti della conoscenza umana che rende impossibile una soluzione teoretica alle domande della metafisica. All'interno di questa generale ripresa d'interesse per le questioni classiche della filosofia della religione (prove dell'esistenza di Dio, gli attributi di Dio, Dio e l'esistenza del male, l'immortalità dell'anima, ecc.), si assiste peraltro a una diversificazione di posizioni. Da una parte vi è chi, come lo stesso Swinburne⁴², ritiene che la fede religiosa abbia il carattere di un'ipotesi scientifica fondata sulle prove dell'esistenza di Dio e sull'esperienza religiosa. Il compito della filosofia della religione è quello di giustificare l'esperienza religiosa mediante argomenti razionali che utilizzano i metodi della logica

induttiva. Dall'altra vi è chi, come il principale esponente della cosiddetta "epistemologia riformata", A. Plantinga⁴³, rifiuta questa pretesa "evidenzialistica" (cioè la pretesa di dimostrare la verità della credenza religiosa attraverso un'evidenza razionale esterna a essa) per attenersi a un criterio interno alla credenza religiosa, quello del *sensus divinitatis*, che offre una diretta consapevolezza di Dio ed è quindi in grado di "garantirne" autonomamente la verità. In questo contesto gli argomenti a favore dell'esistenza di Dio, per quanto razionalmente fondati, non possono essere considerati come dimostrazioni vere e proprie.

2.5. Il tipo teologico

Nonostante lo sviluppo della filosofia della religione moderna consista in gran parte in un processo di autonomizzazione rispetto a un presupposto teologico, non manca nel Novecento un ampio numero di filosofie della religione elaborate all'interno di una riflessione teologica o comunque di una tradizione religiosa determinata. Ciò è un fatto ovvio per la teologia cristiana, dove la distinzione tra teologia naturale e teologia rivelata ha storicamente favorito una riflessione razionale che funge da *preambulum fidei*. Ma questo vale anche per l'ebraismo che nel Novecento ha visto il sorgere di importanti filosofie della religione, o comunque di filosofie ispirate religiosamente, capaci di valorizzarne nuovamente e in modo originale il patrimonio dottrinale⁴⁴. In misura minore, e sotto diversi aspetti problematica, questo vale anche per l'islamismo e per le religioni orientali⁴⁵.

Per quanto riguarda la filosofia della religione cristiana è indubbio che la fioritura maggiore è avvenuta all'interno della teologia cattolica, mentre motivazioni diverse hanno impedito un fenomeno simile nell'ambito della teologia ortodossa ed evangelica. Nel primo caso la difficoltà a offrire una sintesi tra la filosofia dell'Europa occidentale e la tradizione orientale⁴⁶, nel secondo la diffidenza verso il concetto di religione, che ha portato in alcuni autori (K. Barth, D. Bonhoeffer) a una vera e propria critica teologica del concetto medesimo. All'interno della teologia evangelica, tuttavia, vi sono delle eccezioni: è il caso di E. Brunner che distingue tra una filosofia della religione filosofica e una teologica, considerando quest'ultima come un capitolo della teologia cristiana in

cui si affronta, a partire dalla rivelazione, il problema del rapporto tra rivelazione e conoscenza razionale e tra rivelazione e religione⁴⁷, oppure, più recentemente, di W. Pannenberg⁴⁸ e F. Wagner⁴⁹, dove si assiste a una rinascita della teologia filosofica e si apre alla possibilità di una filosofia della religione comparativa che tematizzi la verità delle diverse tradizioni religiose.

La filosofia della religione cattolica del Novecento ha recepito i problemi emergenti dalla discussione filosofica moderna, mantenendo al tempo stesso il legame tradizionale con la metafisica. Per il primo aspetto hanno esercitato su di essa uno stimolo determinante sia la riformulazione in chiave antropologica dell'apologetica proposta da M. Blondel⁵⁰ come corollario della sua filosofia dell'azione, sia il tentativo di mediazione tra tomismo e kantismo di J. Marechal⁵¹ in teoria della conoscenza, sia la distinzione di principio tra religione e metafisica fatta valere da Scheler nella sua fenomenologia della religione. Questo ha portato a nuova impostazione dello stesso problema metafisico non più affrontato facendo leva sul concetto di causalità, ma a partire dalla natura spirituale dell'uomo e dalla sua costitutiva apertura alla trascendenza.

Un'espressione già assai elaborata dal punto di vista concettuale di questa nuova impostazione è possibile trovarla nell'opera di E. Przywara, *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, del 1926. Essa muove da un'accurata disamina tipologica della filosofia della religione moderna e dalla necessità di superare l'alternativa tra soprannaturalismo e razionalismo che connota quest'ultima. Przywara valorizza a questo riguardo il concetto di *analogia entis*, indicando con esso la natura peculiare del rapporto tra Dio e la creatura secondo la teologia cattolica, e cioè un rapporto in cui la creatura è aperta verso la trascendenza, senza che questa possa essere intesa come assolutizzazione della creatura, né la creatura come la necessaria rivelazione della trascendenza. Dio è, come afferma Przywara, il «'senso' misterioso a cui il complesso delle creature rimanda analogicamente nell'insieme delle sue unità di tensione»⁵². A partire da questo assunto metafisica e religione si includono reciprocamente, pur senza identificarsi, e la filosofia della religione è da intendere come la riflessione scientifica su questo «rapporto di unità» che è innanzitutto un dato di fatto vitale⁵³.

Una ripresa autonoma di questa impostazione metodologica è presente nell'opera di K. Rahner, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*.⁵⁴ Anche in

essa si ammette una sostanziale convergenza nel compito della filosofia della religione e della metafisica che è quello di individuare il giusto rapporto dell'uomo con Dio. Questo compito non si sovrappone a quello della teologia, poiché esso ha di mira la delimitazione di un'"antropologia metafisica" o di un'"antropologia teologico-fondamentale" che analizza l'idoneità dell'uomo all'ascolto di un'eventuale rivelazione storica di Dio, la quale conserva perciò il rigoroso carattere dell'ineducibilità. In questo modo Rahner intende superare il problema della separazione tra metafisica e storia, che la filosofia della religione moderna ha contribuito ad acuire. La filosofia della religione, infatti, avendo come suo centro «l'ontologia di una *potentia oboedientialis* rispetto alla rivelazione»⁵⁵, si apre necessariamente all'orizzonte storico in cui si colloca la rivelazione; essa svolge così il compito di una filosofia autenticamente cristiana che riflette in modo autonomo sulla realtà del mondo e dell'uomo, e al tempo stesso si dispone a essere "superata" nella teologia che ha come riferimento la parola storica della rivelazione.

3. I problemi attuali: il caso del pluralismo religioso

Come abbiamo accennato in apertura, un fenomeno tipico della riflessione filosofica contemporanea, anche in filosofia della religione, è la moltiplicazione delle prospettive e una spiccata tendenza alla frammentazione del sapere. A prescindere da una disamina delle cause, per molti versi epocali, di questo fenomeno, esso dà luogo in ogni caso a una serie di effetti: la tendenza a privilegiare la ricostruzione del percorso storico di una determinata disciplina a cui corrisponde la crescente difficoltà nel mettere a tema l'oggetto della disciplina medesima; il sostanziale abbandono dell'idea di "verità" a cui corrisponde nel migliore dei casi la ricerca dell'ideale dell'"oggettività" e nel peggiore il semplice ripiegamento su prospettive meramente individuali; la ricerca di interpretazioni inedite che segnano una discontinuità con la tradizione precedente a cui corrisponde una spiccata autoreferenzialità nel confronto disciplinare.

Anche per quanto riguarda la filosofia della religione, così, si registra nella letteratura contemporanea un'abbondanza di ricostruzioni storiche e una scarsità di elaborazioni teoriche; un consenso generalizzato sull'idea che la filosofia della religione

debba interrogarsi criticamente sulla religione, ma spesso senza esplicitare il criterio di giudizio che permetta di farlo effettivamente; l'apertura agli studi culturali e agli studi di genere avvertiti come capaci di ampliare la metodologia della filosofia della religione avvertita come troppo ristretta⁵⁶. Su questa situazione incide, da una parte, il clima di generalizzato scetticismo dell'epoca post-moderna, dall'altra la diffusa percezione, nella seconda metà del Novecento, che la religione, concepita essenzialmente come fenomeno antropologico o prodotto culturale, fosse un fenomeno destinato a scomparire con il compimento del processo di secolarizzazione. Questa percezione è certamente stata smentita negli ultimi anni, mentre all'orizzonte si profilano i segni di una rinnovata tematizzazione delle questioni oggettive che danno senso alla filosofia della religione come tale (la rinascita di interesse da parte della filosofia analitica per la teologia filosofica, per esempio, è uno di questi).

Nell'attuale situazione vi è tuttavia un problema assai dibattuto che possiede un'effettiva rilevanza e a cui vale la pena di accennare in conclusione: quello del pluralismo religioso. Si tratta di un problema che ha, com'è ovvio, una precisa motivazione storico-culturale che trae le sue radici dall'attuale processo di globalizzazione, ma che al contempo affonda nella storia della filosofia della religione moderna. La consapevolezza della multiformità dell'esperienza religiosa appartiene alla filosofia della religione almeno sin dalla fine del XIX secolo, grazie alla crescente massa di conoscenze proveniente dalla storia delle religioni. Già assai indicativa in questo senso è la famosa opera di W. James, *The Varieties of Religious Experience*, del 1902. Ad essa, sul versante della teologia cristiana, fece eco quella di E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, del medesimo anno, che, sulla base della presa d'atto della varietà, ma anche della sostanziale uniformità dell'esperienza religiosa, respingeva il tentativo tradizionale di fondare la pretesa di absolutezza del cristianesimo sull'apologetica del miracolo o su una filosofia della storia idealistico-evoluzionistica. Il problema della diversità delle religioni non coincide però ancora, in questa fase, con quello del pluralismo religioso. Ancora in Troeltsch, infatti, vi è il tentativo di dimostrare, se non l'absolutezza del cristianesimo, il che è impossibile partendo come egli vuole dalla relatività di tutti i fenomeni storico-religiosi, almeno la sua superiorità sulle altre religioni sul piano etico. Nel Novecento non è mancato chi ha ripreso quest'istanza sul terreno della filosofia della religione⁵⁷, offrendo così una

prospettiva non semplicemente comparativa ma valutativa. Nella seconda metà del Novecento proprio il prevalere in filosofia della religione di una prospettiva comparativa tipica della scienza della religione, ha fatto sì che emergesse il problema vero e proprio del pluralismo. Un'opera influente in questo senso è quella di N. Smart, *Reasons and Faiths. An Investigation of Religious Discourse, Christian and Non-Christian*, del 1958, che mette a confronto alcuni concetti fondamentali come quelli di rivelazione, credenza, conversione nell'induismo e nel cristianesimo. A questa tendenza si è accompagnata in seguito, anche sul versante della teologia, la crescente difficoltà nel sostenere un rigido "esclusivismo" che, a partire dalla rivelazione di Dio in Cristo, ripudi *in toto* le altre religioni come idolatria. La posizione di K. Rahner e più recentemente quella di J. Dupuis prospettano una forma di "inclusivismo" o di "unità relazionale" in cui le religioni hanno comunque parte – in forma "anonima" o "pneumatica" – alla rivelazione esplicita che è avvenuta con Cristo.

Nell'ambito della filosofia della religione, il contributo più rivelante e discusso alla teoria del pluralismo religioso è quello di J. Hick⁵⁸, il quale, considerando insormontabili i problemi generati dall'esclusivismo, e insoddisfacente il tentativo di soluzione dell'inclusivismo, ritiene che proprio l'"ipotesi pluralistica" possa dare soluzione al conflitto che pone la pretesa di verità di ciascuna religione. Essa si basa sulla distinzione kantiana tra ciò che è reale in sé e ciò che reale secondo la percezione e l'esperienza umane, e quindi ammette che il "Reale in sé" sia universalmente presente all'umanità, ma esperito e concepito in modo differenziato. I due concetti qualificanti sono la deità, o il Reale personale, e l'assoluto, o il Reale impersonale. Il primo è tipico delle religioni teistiche, il secondo di quelle non-teistiche. L'ipotesi pluralistica si differenzia dalla soluzione che considera il misticismo come nucleo centrale di tutte le religioni, e considera il conflitto religioso come scaturente dalla differenziazione di questo nucleo a livello "popolare". In essa, infatti, il conflitto religioso viene eliminato in radice dalla tesi che le differenti religioni sono tutte e allo stesso modo manifestazioni del Reale, espresse però secondo una diversa modalità. In questo senso si può legittimamente dire che Dio ha molti nomi.

La tesi di Hick ha il merito di offrire un criterio nell'affrontare il problema della diversità delle religioni (ancora percepito, appunto, come tale), rifiutando una posizione scettica che appartiene non soltanto a una considerazione irriflessa del problema, ma

talora anche a una riflessa⁵⁹. Essa è tuttavia criticabile da più punti di vista: dal punto di vista teologico perché rischia di utilizzare le diverse religioni come base per una teoria universalistica che di fatto rende indifferenti i contenuti dottrinali di queste ultime, come risulta, per esempio, dalla considerazione mitologica della concezione cristiana dell'incarnazione di Dio⁶⁰. Ma anche dal punto di vista della filosofia della religione si può osservare che essa, essendo incapace di superare il piano di una "parità epistemica" tra le diverse religioni, ha come conseguenza paradossale quella di rendere insignificante un autentico dialogo interreligioso. Sotto questo punto di vista vi è chi, nell'ambito di una filosofia della religione di tipo comparativo, ritiene che una versione *soft* della teologia naturale, una versione cioè che non si collochi di principio sul terreno del teismo cristiano, possa utilmente esercitare una funzione critica sulle singole credenze religiose, valutandone l'inattendibilità o l'inadeguatezza nel dare risposta alle questioni fondamentali della religione⁶¹.

In ogni caso il problema del pluralismo religioso appare produttivo in filosofia della religione quando non è percepito come un mero dato fattuale, che chiede semplicemente di essere meglio compreso nella sua effettività e arricchito nella sua fenomenologia, ma quando lo è come problema di diritto. In questo modo esso rappresenta un campo privilegiato di esercizio della filosofia della religione in cui essa può espletare a pieno titolo il proprio compito in rapporto con le altre scienze della religione.

Bibliografia

Aguti, A., 2004, *Henry Duméry. Filosofia della religione e critica del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia.

Barth, K., *Die kirchliche Dogmatik*, Evangelischer Verlag, Zürich 1932 ss.

Bernhardt, R., *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie*, Mohn, Gütersloh 1990.

Begzos, M., *Filosofia e religione nell'Ortodossia*, in "Hermeneutica", 7 (2000), pp. 285-308.

Blondel, M., *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologetique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, (1905), in *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, PUF, Paris 1956, pp. 5-95 [tr. it. *Lettera sull'apologetica*, Queriniana, Brescia 1990].

Brito, E., *Filosofia della religione*, Jaca Book, Milano 1993.

Brunner, E., 1948², *Religionsphilosophie evangelischer Theologie* (1927), Leibniz-Verlag.

Brunschvicg, L., 1939, *La raison et la religion*, Alcan, Paris.

Campanini, M., 2000, *Filosofie della religione in area islamica*, in "Hermeneutica", 7 (2000), pp. 345-362.

Casper, B., 1974, *Wesen und Grenzen der Religionskritik. Feuerbach, Marx, Freud, Echter*, Würzburg.

—, 1998, *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*, Alber, Freiburg i. B.

Caracciolo, A., 1965, *La religione come struttura e modo autonomo della coscienza*, Marzorati, Milano 2000².

Cokley, S., 2005, *Feminism and Analytic Philosophy of Religion*, in W. J. Wainwright (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford, pp. 494-525.

Duméry, H., 1957, *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Sedes, Paris.

—, 1957, *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme*, vol. 2, PUF, Paris.

Fabris, A., 1996, *Introduzione alla filosofia della religione*, Laterza, Roma-Bari.

—, 2000, *Oltre l'ermeneutica. Le "aperture" della filosofia della religione*

contemporanea in area tedesca, in "Hermeneutica", 7 (2000), pp. 10-39.

Ferretti, G., 1972, *Max Scheler. Filosofia della religione*, vol. II, Vita e Pensiero, Milano.

Filoramo, G., *Religione e ragione tra Ottocento e Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1985.

Flew, A., 1955, *Theology and Falsification*, in A. Flew-A. MacIntyre (ed.), *New Essays in Philosophical Theology*, SCM, Press, London, pp. 96-99; 106-108 [tr. it. *Nuovi saggi di teologia filosofica*, EDB, Bologna 1971].

Fries, H., 1948, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Kerle, Heidelberg.

Gentile, G., 1965, *Discorsi di religione* (1920), in Idem, *La religione*, Sansoni, Firenze, pp. 281-446.

Grabner-Haider, A., 1993, *Kritische Religionsphilosophie. Europäische und außer europäische Kulturen*, Styria, Graz.

Grassi, P., 1988, *La riduzione illuministico-liberale*, in Idem (ed.), *Filosofia della religione. Storia e problemi*, Queriniana, Brescia, pp. 41-86.

Greco, C., 2004, *L'esperienza religiosa. Essenza, valore, verità*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI).

Greisch, J., 2002-2004, *Le buisson ardent e les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, voll. 3, Cerf, Paris.

Guardini, R., 1941, *Das Auge und die religiöse Erkenntnis*, in "Die Schildgenossen", 20 (1941), pp. 108-116 [tr. it. *L'occhio e la conoscenza religiosa. Considerazioni filosofiche sulla Lettera ai Romani I, 19-21* in Romano Guardini, *Opera Omnia II/1, Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, a cura di S. Zucal e Andrea Aguti Morcelliana, Brescia 2008, pp. 531-549].

Harris, J. F., 2002, *Analytic Philosophy of Religion*, Kluwer, Dordrecht.

Hegel, G. W. F., 1983, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hrsg. v. W. Jaeschke, Teil 1 *Einleitung. Der Begriff der Religion*, Meiner, Hamburg.

Heschel, A., 1951, *Man is not Alone*, Farrar, New York [tr. it. *L'uomo non è solo*, Rusconi, Milano 1970].

Hessen, J., 1955, *Religionsphilosophie*, voll. 2, Reinhardt, München.

Idem, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Eine religionsphilosophische Untersuchung*, Reinhardt, München 1963.

Hick, J., 1989, *An Interpretation of Religion*, Yale University Press, New Haven.

Jaeschke, W., 1992, *Religionsphilosophie*, in HWP, vol. 8, Basel-Stuttgart, pp. 748-763.

Lanczkowski, G., 1990², *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Long, E. Th., 2000, *Twentieth-Century Western Philosophy of Religion, 1900-2000*, Kluwer, Dordrecht.

MacKim, R., 2001, *Religious Ambiguity and Religious Diversity*, Oxford University Press, Oxford.

Mancini, I., 1975, *Kant e la teologia*, Cittadella, Assisi.

—, 1968, *Filosofia della religione*, Marietti, Genova (1986³).

Mann, U., 1990³, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Marechal, J., 1926, *Le point de départ de la métaphysique. Le Thomisme devant la philosophie critique*, Desclée de Brouwer, Paris 1949² [tr. it. *Il punto di partenza della metafisica. Il tomismo di fronte alla filosofica critica*, Vita e Pensiero, Milano 1995].

Marion, J.-L., 1988, *Aspekte der Religionsphilosophie. Grund, Horizont und Offenbarung*, in A. Halder-K. Kienzler-J. Möller (hg.), *Religionsphilosophie heute*, Patmos, Düsseldorf, pp. 84-103 [tr. it. *Filosofia e Rivelazione*, in „Studia Patavina“, 36 (1989), pp. 425-443].

Marion, J.-L., 1997, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris [tr. it. *Dato che. Saggio d'una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001].

Masново, A., 1941, *La filosofia verso la religione*, Vita e Pensiero, Milano.

Micheletti, M., 2002, *La filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica*, Morcelliana, Brescia.

Netland, H., 2004, *Natural Theology and Religious Diversity*, in “Faith and Philosophy”, 21 (2004), pp. 503-518.

Olivetti, M. M., 1995, *Filosofia della religione*, in P. Rossi (ed.), *La filosofia*, vol. II, UTET, Torino, pp. 137-220.

Pannenberg, W., 1988, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen [tr. it. *Teologia sistematica*, vol. 1. Queriniana, Brescia 1994].

Pareyson, L., 1995, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino.

Plantinga, A., 2000, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, Oxford.

Phillips, D. Z., 1976, *Religion without Explanation*, Blackwell, Oxford.

Przywara, E., 1926, *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, *Religionsphilosophische Schriften*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962, pp. 375-511.

Quinn, P. L.- Taliaferro, Ch. (ed.), 1997, *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell, Oxford.

Rahner, K., 1941, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Kösel, München 1963² [tr. it. *Uditori della parola*, Borla, Roma 1967].

- Ramsey, I., 1957, *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, Macmillan, London [tr. it. *Linguaggio religioso*, Il Mulino, Bologna 1970].
- Ravera, M., 1995, *Introduzione alla filosofia della religione*, UTET, Torino.
- Ricœur, P., 1960, *Finitude et culpabilité. I. L'homme faillible*, Aubier, Paris [tr. it. *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970].
- Rosenzweig, F., 1921, *Der Stern der Erlösung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988 [tr. it. *La stella della redenzione*, Marietti, Genova 1985].
- Rossi, F., 1997, *La filosofia della religione di B. Welte*, Benucci, Perugia.
- Schaeffler, R., 1983, *Religionsphilosophie*, Alber, Freiburg a. B. 2003³.
- Scheler, M., 1921, *Vom Ewigen im Menschen*, Francke, Bern [tr. it. *L'eterno nell'uomo*, Fabbri, Milano 1972].
- Schleiermacher, F. D. E., 1821, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche in Zusammenhänge dargestellt*, Berlin 1960 [tr. it. *La dottrina della fede*, in *Opere scelte*, a cura di S. Sorrentino, Paideia, Brescia 1981].
- Scholz, H., 1922², *Religionsphilosophie*, Reuther & Reichard, Berlin.
- Smart, N., 1958, *Reasons and Faiths. An Investigation of Religious Discourse, Christian and Non-Christian*, Routledge, London.
- Sue, P., 1998, *A Feminist Philosophy of Religion. The Rationality and Myths of Religious Belief*, Blackwell, Oxford.
- Swinburne, R., 1979, *The Existence of God*, Oxford, Clarendon Press, 2004².
- , 2005, in H. A. Harris-C. J. Insole (ed.), *Faith and Philosophical Analysis. The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion*, Ashgate, Aldershot 2005, pp. 33-45.
- Taliaferro, Ch., 2005, *Evidence and Faith. Philosophy and Religion since the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Terrin, A. N., 2000, *Filosofie indù della religione?*, in "Hermeneutica", 7 (2000), pp. 363-388.
- Tillich, P., 1925, *Religionsphilosophie*, in Idem, *Gesammelte Werke*, vol. I, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk 1959², pp. 295-364.
- Thrillhass, W., 1972, *Religionsphilosophie*, De Gruyter, Berlin.
- Troeltsch, E., 1902/1912, *Die Absolutheit des Christentum und die Religionsgeschichte, mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen*, hrsg. von T. Redtorff, de Gruyter, Berlin 1998.
- Van der Leeuw, G., 1956, *Phänomenologie der Religion*, Mohr, Tübingen [tr. it. *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino 1975].

Velasco, M., 1993⁵, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ediciones Cristiandad, Madrid.

Wagner, F., 1986, *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh, Mohn.

—, 1996, *Religion und Gottesgedanke*, Lang, Frankfurt a. M.

Welte, B., 1978, *Religionsphilosophie*, Herder, Freiburg. i. B. [tr. it. *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*, Marietti, Genova 1985].

Wolf, K., 1999, *Religionsphilosophie in Frankreich. Der «ganz Andere» und die personale Struktur der Welt*, Fink, München.

Zirker, H., 1988², *Religionskritik*, Patmos Verlag, Düsseldorf [tr. it. *Critica della religione*, Queriniana, Brescia 1988].

Note

- ¹ Schaeffler (1983, 14).
- ² Cfr. Fabris (1996, 56).
- ³ Brito (1993, 11).
- ⁴ Cfr. Greisch (2002).
- ⁵ Cfr. Jaeschke (1992).
- ⁶ Cfr. Olivetti (1995, 175 ss.); Taliaferro (2005).
- ⁷ Cfr. Mancini (1975); Grassi (1988, 41-86).
- ⁸ Schleiermacher (1821, § 7).
- ⁹ Hegel (1983, 3).
- ¹⁰ Cfr. Hessen (1955, 21).
- ¹¹ Cfr. Filoramo (1985, 251 ss).
- ¹² Cfr. Otto (1917).
- ¹³ Van der Leeuw (1956, trad. it. 29).
- ¹⁴ Cfr. Ramsey (1957).
- ¹⁵ Cfr. Scholz (1921).
- ¹⁶ Barth (1932 ss).
- ¹⁷ Cfr. Mancini (1968).
- ¹⁸ Cfr. Duméry (1957, 51 ss).
- ¹⁹ Cfr. Guardini (1941).
- ²⁰ Cfr. Wagner (1986).
- ²¹ Cfr. Long (2000).
- ²² Cfr. Hessen (1955, 27 ss.); Masnovo (1941); Gentile (1920); Brunschvicg (1939).
- ²³ Cfr. Caracciolo (1965).
- ²⁴ Tillich (1925, 300).
- ²⁵ Cfr. Mann (1990³); Thrillhass (1972).
- ²⁶ Cfr. Casper (1974); Zirker (1982); Grabner-Haider (1993).
- ²⁷ Cfr. Scheler (1921); cfr. Ferretti (1972).
- ²⁸ Cfr. Greco (2004, 33 ss).
- ²⁹ E. Przywara, R. Guardini, K. Rahner; cfr. Fries (1948).
- ³⁰ G. van der Leeuw, M. Eliade, G. Widengren; cfr. (1973); Lanczkowski (1978).
- ³¹ Van der Leeuw (1956, trad. it. 533).
- ³² Duméry (1957); cfr. Aguti (2004).
- ³³ Marion (1988, 84-103); (1997); cfr. K. Wolf (1999).
- ³⁴ Cfr. Rossi (1997).
- ³⁵ Cfr. Fabris (2000, 21 ss).
- ³⁶ Ricœur (1960); cfr. Greisch (2004, 735 ss).
- ³⁷ Pareyson (1995); cfr. Ravera (1995, 182 ss).
- ³⁸ Flew (1955, 96-9, 106-8).
- ³⁹ Cfr. Phillips (1976).
- ⁴⁰ Cfr. Harris (2002); Micheletti (2002).
- ⁴¹ Swinburne (2005, 39).
- ⁴² Cfr. Swinburne (1979).
- ⁴³ Cfr. Plantiga (2000).
- ⁴⁴ Cfr. Rosenzweig (1921); Heschel (1951).
- ⁴⁵ Cfr. Campanini (2000); Terrin (2000).
- ⁴⁶ Cfr. Begzos (2000).
- ⁴⁷ Cfr. Brunner (1927).
- ⁴⁸ Pannenberg (1988).
- ⁴⁹ Wagner (1996).
- ⁵⁰ Blondel (1905).
- ⁵¹ Marechal (1926).
- ⁵² Przywara (1926, 401).
- ⁵³ Cfr. *ivi*, 406.

⁵⁴ Rahner (1941).

⁵⁵ *Ivi*, 25.

⁵⁶ Cfr., per esempio Sue (1998) e Cokley (2005).

⁵⁷ Cfr. Hessen (1963).

⁵⁸ Cfr. Hick (1989); e in breve *Religious Pluralism*, in Quinn-Taliaferro (1997, 607-14).

⁵⁹ Cfr. per esempio MacKim (2001).

⁶⁰ Cfr. Bernhardt (1990, 199 ss).

⁶¹ Netland (2004).