

# LA RELIGIONE DOPO LA CRITICA ALLA RELIGIONE

*Un dibattito filosofico*

A cura di  
Herta Nagl-Docekal, Wolfgang Kaltenbacher e Claudia Melica



La scuola di Pitagora editrice

Società di studi politici  
SCUOLA DI ALTA FORMAZIONE  
DELL'ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

BIBLIOTECA DI STUDI UMANISTICI



La religione dopo la critica alla religione  
Un dibattito filosofico

A cura di  
Herta Nagl-Docekal  
Wolfgang Kaltenbacher  
Claudia Melica

Con la collaborazione di  
Vittorio De Palma  
Paolo Scotini

La scuola di Pitagora editrice  
2017

Questo volume è stato realizzato con il contributo dell'Accademia  
Austriaca delle Scienze (*Österreichische Akademie der Wissenschaften*).

Proprietà letteraria riservata  
Copyright © 2017 La scuola di Pitagora editrice  
Via Monte di Dio, 54  
80132 Napoli  
info@scuoladipitagora.it  
www.scuoladipitagora.it

ISBN 978-88-6542-544-2 (versione cartacea)  
ISBN 978-88-6542-545-9 (versione elettronica nel formato PDF)

Finito di stampare nel mese di febbraio 2017  
presso lo stabilimento Universal Book s.r.l.  
Rende (CS)

Stampato in Italia – *Printed in Italy*

*Alla memoria di Gerardo Marotta*



## INDICE

Introduzione	
Recenti discorsi filosofici sulla religione nella modernità <i>Herta Nagl-Docekal</i>	9
I temi del volume <i>Wolfgang Kaltenbacher e Claudia Melica</i>	18
RELIGION IN THE CONTEXT OF MODERNITY: JOHN RAWLS AND JÜRGEN HABERMAS <i>Herta Nagl-Docekal</i>	35
FILOSOFARE SUL CONCETTO DI DIO <i>Riccardo Pozzo</i>	59
LA VISIBILITÀ DELLA COMUNITÀ RELIGIOSA: TEMI KANTIANI E HEGELIANI NELL'INTERPRETAZIONE DI PAUL RICŒUR <i>Pierluigi Valenza</i>	67

RELIGIONE E <i>VERFASSUNG</i> IN HEGEL. LA RICERCA DI UN NUOVO TESEO <i>Claudia Melica</i>	89
(NEO-)PRAGMATIC EXPLORATIONS OF RELIGION: RICHARD RORTY, CORNEL WEST, HILARY PUTNAM <i>Ludwig Nagl</i>	115
LA RELIGIONE E LA COMUNITÀ CHE VIENE: IL DISCORSO MESSIANICO DI GIORGIO AGAMBEN <i>Kurt Appel</i>	147
L'ECCEDENZIA SUL VIVENTE, IL SACRIFICIO, L'ESCLUSIONE. DERRIDA SULLA RELIGIONE <i>Gabriella Baptist</i>	175
LA NATURA UMANA E LA RELIGIONE <i>Wolfgang Kaltenbacher</i>	193
IL "NUOVO REALISMO" E LA RELIGIONE <i>Georg Sans</i>	221
DIO NEL "SISTEMA" DELLA LIBERTÀ DI SCHELLING. UNA PROSPETTIVA ATTUALE DI FILOSOFIA DELLA RELIGIONE <i>Emilio Carlo Corriero</i>	243
Ringraziamenti	265
Nota sugli autori	267

## Introduzione

### *Recenti discorsi filosofici sulla religione nella modernità*

Herta Nagl-Docekal

Nella modernità la religione viene messa in discussione in vari modi. Elementi della critica della religione, che sono stati esposti dai cosiddetti “maestri del sospetto” (Marx, Nietzsche, Freud), sono – come “patrimonio culturale sommerso” – spesso ampiamente penetrati in modo irriflesso nella formazione della moderna identità secolarizzata. Studi sociologici rilevano oggi in una serie di regioni industriali “occidentalizzate” il fenomeno dell’“Ateismo di massa”<sup>1</sup>. L’indagine *filosofica* sulla religione, però, non si è esaurita dopo la critica della religione del XIX e del XX secolo. Tutto ciò è attestato dai recenti dibattiti sulla tematica del “religioso” in diverse scuole filosofiche, per esempio, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, Jacques Derrida e Giorgio Agamben, e nel neo-pragmatismo di Richard Rorty, Hilary Putnam e Cornel West. Questi approcci, altrimenti ampiamente divergenti, hanno in comune il fatto che mettono in discussione un frettoloso dogmatismo antireligioso e chiedono di mantenere aperta la riflessione sull’argomento “religione”. In alcune di queste ricerche una rilettura critica di pensieri centrali della filosofia della religione di Kant e di Hegel

<sup>1</sup> Cfr. J. Habermas, *Walter Benjamin – bewußtmachende und rettende Kritik*, in Id., *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981, p. 375.

contribuisce a mettere in dubbio la tesi della visione del mondo secolarizzata secondo la quale la religione, in ultima analisi, costituisce un relitto dei tempi pre-moderni di cui ci si aspetta l'“estinzione”. Va naturalmente osservato che quando questa tesi scientifico-dogmatica è messa in discussione nel contesto della filosofia contemporanea, non si pensa che un'alternativa a essa sia rappresentata dal ritorno acritico alle convenzioni pre-moderne. Il problema-guida recita piuttosto: come può la religione essere determinata oggi in modo appropriato?

In considerazione di questo discorso, l'Istituto Storico Austriaco ha organizzato nella sua sede di Roma il 5 e 6 marzo 2015 un simposio italo-austriaco su *Il dibattito filosofico sulla religione dopo la critica alla religione*. I risultati del convegno sono documentati in questo volume (al quale si sono aggiunti due nuovi contributi). Questo evento svoltosi a Roma era stato già preceduto da una serie di incontri italo-austriaci sulla filosofia contemporanea della religione. Tali incontri sono cominciati nel 2000 con un *workshop* a Vico Equense, che aveva come scopo la discussione del volume *La Religion: Séminaire de Capri*, a cura di Jacques Derrida e Gianni Vattimo<sup>2</sup>. Il *workshop* ha avuto luogo all'interno di un grosso convegno della IAPL (International Association for Philosophy and Literature) sul tema *Turnings / Svolte / Kehren / Tournants in Philosophy, Culture and Arts at the Turn of the Century*, presieduto da Hugh Silverman (Stony Brook) e da Massimo Verdicchio (Alberta). Il dibattito su *La Religion: Séminaire de Capri* è continuato con un secondo *workshop* presso la SUNY Stony Brook ed è stato documentato in un'autonoma pubblicazione<sup>3</sup>. Un obiettivo chiave di questi *workshops* è stato quello di scandagliare

<sup>2</sup> J. Derrida, G. Vattimo (a cura di), *La Religion: Séminaire de Capri*, Stanford University Press, Stanford 1998.

<sup>3</sup> L. Nagl (a cura di), *Essays zu Jacques Derrida and Gianni Vattimo, "Religion"*, Peter Lang, Frankfurt a. M. 2001.

l'articolata critica di Derrida a un equivoco molto diffuso. Si trattava delle sue obiezioni nei confronti di «coloro che hanno creduto ingenuamente che una alternativa abbia opposto la religione da un lato e la ragione, l'illuminismo, la scienza e la critica (critica marxista, genealogia nietzscheana, psicoanalisi freudiana e il loro retaggio) dall'altro, come se mediante l'uno non si potesse che mettere fine all'altro»<sup>4</sup>.

A Vienna ci sono state nello stesso periodo una serie di conferenze interdisciplinari mensili sul tema *Religion, Moderne und Postmoderne*, nell'ambito delle quali Michele Nicoletti (Padova) e Gianni Vattimo (Torino) hanno presentato i risultati delle loro ultime ricerche. Le conferenze di questi due autori italiani sono state incluse nel volume *Religion, Moderne, Postmoderne. Philosophisch-theologische Erkundungen* pubblicato nel 2002 a Berlino<sup>5</sup>.

L'Accademia Austriaca delle Scienze, in occasione del 200° anniversario della morte di Immanuel Kant, ha organizzato un convegno internazionale su *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart* che si è svolto dal 4 al 6 marzo 2004 e i cui Atti sono stati pubblicati nello stesso anno a Berlino come numero speciale della rivista «Deutsche Zeitschrift für Philosophie»<sup>6</sup>. La ricerca italiana su Kant è stata rappresentata in questo contesto da Luca Fonnesu (Pavia)<sup>7</sup> e

<sup>4</sup> J. Derrida, *Faith and Knowledge: The Two Sources of "Religion" at the Limits of Reason Alone*, in *La Religion*, cit., (pp. 1-78), p. 5.

<sup>5</sup> Cfr. K. Dethloff, L. Nagl, F. Wolfram (a cura di), *Religion, Moderne, Postmoderne. Philosophisch-theologische Erkundungen*, Parerga, Berlin 2002. Il titolo del saggio di M. Nicoletti recita: *Über das Problem einer sozialen Theodizee*, ivi, pp. 299-320; G. Vattimo ha parlato del tema: *Die christliche Botschaft und die Auflösung der Metaphysik*, ivi, pp. 219-228.

<sup>6</sup> Cfr. H. Nagl-Docekal, R. Langthaler (a cura di), *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*, Akademie Verlag, Berlin 2004.

<sup>7</sup> Cfr. L. Fonnesu, *Kants praktische Philosophie und die Verwirklichung der Moral*, in *Recht – Geschichte – Religion*, cit., pp. 49-62.

Claudio La Rocca (Genova)<sup>8</sup>. Il punto dirimente del convegno non si collocava «nel campo della ricostruzione storico-filologica, ma era costituito dalla questione della rilevanza attuale della filosofia di Kant, che certamente non si può chiarire senza un preciso approccio critico-testuale»<sup>9</sup>. Jürgen Habermas ha fatto propria questa concezione nella conferenza che ha aperto il convegno, intitolata *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie*<sup>10</sup>, in cui egli ha sviluppato dettagliatamente alcune riflessioni che aveva già espresso sia nel suo discorso in occasione del conferimento del premio per la pace degli editori tedeschi nel 2001<sup>11</sup> sia nella relazione che ha aperto il dibattito con l'allora cardinale Joseph Ratzinger (che ha avuto luogo il 19 gennaio 2004 su invito dell'Accademia Cattolica della Baviera)<sup>12</sup>. Lo spazio anglofono è stato rappresentato da Onora O'Neill e da Paul Guyer, che – ognuno dal suo punto di vista – si sono mostrati contrari alla diffusa ricezione analiticamente ridotta di Kant. Con il titolo *Leben, Vernunft, Religion*<sup>13</sup>

<sup>8</sup> C. La Rocca, *Was Aufklärung sein wird. Zur Diskussion um die Aktualität eines kantischen Konzepts*, in *Recht – Geschichte – Religion*, cit., pp. 123-138.

<sup>9</sup> *Recht – Geschichte – Religion*, Einleitung der Herausgeber, cit., p. 7.

<sup>10</sup> *Recht – Geschichte – Religion*, cit., pp. 141-160. Per una discussione delle tesi di questo saggio si veda: R. Langthaler, H. Nagl-Docekal (a cura di), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Oldenbourg, Wien – Akademie Verlag, Berlin 2007. Questo volume si chiude con una replica nella quale Habermas risponde in dettaglio ai tredici commenti alle sue considerazioni: J. Habermas, *Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen*, in *Glauben und Wissen*, cit., pp. 366-414. Questa replica è stata ripubblicata in J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, Suhrkamp, Berlin 2012, pp. 183-237.

<sup>11</sup> J. Habermas, *Glauben und Wissen*, in Id., *Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001, pp. 9-34.

<sup>12</sup> J. Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, in J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*, Herder, Freiburg i. B. 2005, pp. 15-17.

<sup>13</sup> *Recht – Geschichte – Religion*, cit., pp. 141-217.

una parte di questo convegno ha preso le mosse dalla considerazione che la domanda dell'uomo sul senso della vita nella speranza di un futuro più giusto non è stata completamente soddisfatta. A questo punto è emersa una divisione significativa. Se, da un lato, Habermas, in vista dei fenomeni di una "modernizzazione deviante", auspica una parziale "traduzione" dei contenuti religiosi nel linguaggio secolare per ottenere "risorse" morali, dall'altro viene affermato il carattere essenzialmente trans-morale della religione. Così Reiner Wimmer, rifacendosi a Kierkegaard, sostiene «che (almeno) la religione cristiana supera i limiti della ragione proprio dal punto di vista pratico-morale»<sup>14</sup>, spiegando questa dimensione con l'idea del perdono della colpa morale.

Un'altra collaborazione è stata avviata ancora presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli dove, il 4 e 5 maggio 2007, è stato organizzato un simposio su *La filosofia della religione. Tra universalismo e pluralismo* i cui Atti sono stati pubblicati nel 2008 a Vienna nel volume XIV della collana *Wiener-Reihe. Themen der Philosophie*<sup>15</sup>. Lo scopo di questo convegno era di mostrare quali differenziazioni possono essere ottenute per il discorso attuale dalla esplorazione delle idee religiose e dei concetti teologici compiuta da Hegel, anche se naturalmente non ci si può fermare alla conclusione dialettica assoluta che Hegel trae dalla sua analisi del rapporto "finito/infinito". Le relazioni di questo convegno hanno anche discusso come deve configurarsi il rapporto tra lo Stato costituzionale liberale e i suoi fedeli cittadini e cittadine, nonché come si può elaborare il potenziale conflitto insito nella pluralità di religioni

<sup>14</sup> R. Wimmer, *Kann Religion vernünftig sein? Zur Metakritik an Kants kritischer Religionsphilosophie*, in *Recht – Geschichte – Religion*, cit., pp. 193-194.

<sup>15</sup> H. Nagl-Docekal, W. Kaltenbacher, L. Nagl (a cura di), *Viele Religionen – eine Vernunft? Ein Disput zu Hegel*, Böhlau, Wien – Akademie Verlag, Berlin 2008.

che caratterizza oggi ogni paese indagando anche le possibilità di una comprensione interreligiosa e interculturale. L'Italia è stata rappresentata in questo simposio da sei relatori: Vincenzo Vitiello (Salerno e Milano), Pierluigi Valenza (Roma), Yahya Sergio Pallavicini (Milano), Gerardo Cunico (Genova), Wolfgang Kaltenbacher (Napoli) e Flavia Monceri (Campobasso).

Dal 23 al 25 novembre 2011 presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli si è svolto un altro evento filosofico internazionale con la cooperazione austriaca. Questo convegno era intitolato *Hegels Ästhetik als Theorie der Moderne* e i suoi contributi sono stati pubblicati a Berlino<sup>16</sup>. L'Italia è stata rappresentata in questa occasione da Francesca Iannelli (Roma) e Alberto L. Siani (Pisa/Münster). Una parte del dibattito è stata dedicata al tema "Arte/religione/filosofia nelle condizioni di una libertà soggettiva radicalizzata". Facendo riferimento alla spesso citata e fraintesa tesi hegeliana della cosiddetta "fine dell'arte", ci si è chiesto: quali conseguenze ha per la religione e la filosofia il mutato statuto dell'arte nell'età moderna? Da questo punto di vista, Erzsébet Rózsa si collega alla tesi di Hegel che la «libertà soggettiva infinita» è il principio della modernità. «Nell'età moderna ogni uomo deve creare "il suo cammino di vita per se stesso, acquisire e conservare una realtà". Tuttavia, la prosa della vita finita, contingente, frammentaria non libera gli individui dal confronto con il loro limite finito (e quindi: con l'infinito)». Quindi, da questa moderna costellazione di arte e soggettività, sostiene Rózsa, risultano conseguenze di vasta portata anche per le altre due forme dello «spirito assoluto», ovvero la religione e la filosofia. In merito a questo problema Ludwig Nagl ha esaminato l'ambiguo riferimento

<sup>16</sup> A. Gethmann-Siefert, H. Nagl-Docekal, E. Rózsa, E. Weisser-Lohmann (a cura di), *Hegels Ästhetik als Theorie der Moderne*, Akademie Verlag, Berlin 2013.

di Charles Taylor a Hegel<sup>17</sup>. Il fatto che Taylor si schieri per una svolta ermeneutica ispirata da Hölderlin e da Heidegger, viene commentato da Nagl in questa maniera: proprio l'arte, che secondo Taylor dovrebbe rivendicare in modo innovativo quegli slanci verso l'assoluto, inizia a ritirarsi, come mostra Hegel, in rotture ironiche (anzi in "de-artizzazioni" proprie dell'industria culturale). Nagl sostiene, quindi, che anche nella filosofia post-hegeliana ci si è sforzati in vari modi di elaborare versioni argomentative (benché in termini di «concetti-limite») di nuovi e più sottili linguaggi *filosofici*. Così, in questo volume si mostra esplicitamente che una restrizione monolineare del dibattito allo spazio di interrelazione arte/religione/filosofia, in cui l'estetica viene privilegiata, anzi addirittura assolutizzata, a lungo andare non può essere soddisfacente.

Il 30 settembre 2013 si è tenuta presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli una presentazione dei due libri, *Viele Religionen – eine Vernunft? Ein Disput zu Hegel e Hegels Ästhetik als Theorie der Moderne* nei quali i due simposi sono documentati.

Il titolo di questo libro – come pure il simposio presso l'Istituto Storico Austriaco di Roma – si collega al volume *Religion nach der Religionskritik*, pubblicato nel 2003 a cura di Ludwig Nagl<sup>18</sup>. In questo volume quindici autori e autrici si confrontano con "la svolta verso la religione" che caratterizza quasi tutte le correnti più importanti della filosofia contemporanea (il che ovviamente in nessun caso comporta un "ritorno identico delle religioni"). I contributi portano, così, sul campo diversi approcci. Ad esempio, Hilary Putnam rappresenta una posizione tardo-analitica sul cui sfondo egli elaborerà in seguito la sua

<sup>17</sup> Nagl si riferisce soprattutto a: C. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1975; C. Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

<sup>18</sup> L. Nagl (a cura di), *Religion nach der Religionskritik*, Oldenbourg, Wien – Akademie Verlag, Berlin 2003.

opera *Jewish Philosophy as a Guide to Life. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*<sup>19</sup>. Charles Taylor, invece, alla vigilia del suo ampio studio *A Secular Age*<sup>20</sup>, indaga le complesse relazioni tra atteggiamenti secolari e azioni religiosamente motivate<sup>21</sup>. Taylor sostiene in questo lavoro che il periodo successivo a Hegel potrebbe essere meglio caratterizzato da un *tableau* tripartito. Dunque, sarebbero da distinguere: in primo luogo, l'avanzare del cosiddetto “umanesimo esclusivo” (distante dalla trascendenza); in secondo luogo, il “contro-Illuminismo anti-umanista”, critico dello strumentalismo e del liberalismo, che si è affermato con e dopo Nietzsche; in terzo luogo, la relazione affermativa con la religione che trova in parte la sua espressione in nuovi esperimenti di pensiero e di vita individualizzati. Secondo Taylor questa tripolarità conduce – anche in alleanze parziali (e demarcazioni parziali) tra le tre posizioni di base – ai complessi dibattiti che determinano la modernità.

Il simposio italo-austriaco tenutosi a Roma nel marzo 2015, i cui contributi sono raccolti in questo volume, può essere letto come una sorta di bilancio intermedio che cerca di essere utile a un ulteriore dibattito e forse può stimolare future collaborazioni. Effetti sinergici potrebbero derivare dal fatto che anche da parte della Chiesa Cattolica vengono focalizzate questioni di una nuova interpretazione del Cristianesimo in relazione alle condizioni della modernità. È significativo che, quasi contemporaneamente al convegno organizzato dall'Istituto Storico Austriaco, presso la Pontificia Università Gregoriana ha avuto luogo un convegno dal titolo *Renewing the Church in a Secular*

<sup>19</sup> H. Putnam, *Jewish Philosophy as a Guide to Life. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Indiana University Press, Bloomington 2008.

<sup>20</sup> C. Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA – London, UK, 2007.

<sup>21</sup> C. Taylor, *Die immanente Gegenauflärung: Christentum und Moral*, in *Religion nach der Religionskritik*, cit., pp. 60-85.

*Age*<sup>22</sup>. In questo contesto alcuni studiosi di filosofia e di sociologia della religione hanno tenuto relazioni, che hanno rinvitato più volte ai dibattiti viennesi, tra i quali vanno ricordati José Casanova, Hans Joas, George F. McLean e Charles Taylor<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Questo convegno, che si è tenuto il 4 e 5 marzo 2015, è stato organizzato dalla Pontificia Università Gregoriana di Roma insieme al Council for Research in Values and Philosophy (Washington, D.C.) con il patrocinio del Pontifical Council for Culture.

<sup>23</sup> Una giornata di studi si è tenuta il 12 e 13 giugno 2011 presso l'Institut für die Wissenschaften vom Menschen a Vienna ed è stata una preparazione del convegno tenutosi presso l'Università Gregoriana di Roma. Tale incontro è documentato in questo volume: C. Taylor, J. Casanova, G.F. McLean (a cura di), *Church and People: Disjunctions in a Secular Age*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, D.C., 2012.

*I temi del volume*

Wolfgang Kaltenbacher e Claudia Melica

1. Il volume apre con il contributo di Herta Nagl-Docekal che si occupa del tema della religione all'interno del contesto moderno indagando, nello specifico, le tesi di John Rawls e di Jürgen Habermas. L'interrogativo principale dal quale muove l'autrice è come possono i membri delle diverse comunità religiose e anche quegli uomini che sono lontani dalla religione convivere all'interno dello Stato di diritto liberale. Inizialmente, l'accento è posto sulla teoria di John Rawls che lo Stato moderno si basa sul fatto che tutti i cittadini e cittadine condividono un linguaggio secolare, il quale è anche determinante per la negoziazione dell'ordinamento giuridico. Rawls distingue da questa "ragione pubblica" la pluralità dei linguaggi della "cultura di fondo" vale a dire le specifiche "dottrine inclusive" di natura religiosa e ideologica. Il saggio di Herta Nagl-Docekal solleva la questione se sia davvero plausibile presupporre, come fa Rawls, che tra queste diverse narrazioni ci siano differenze insormontabili, che escludono la comunicazione razionale. La concezione di Rawls viene, perciò, confrontata con le tesi di Kant sull'esistenza di una predisposizione alla religione morale che è presente già da sempre nella ragione umana. Se è così, allora si può pensare che tutte le religioni possiedano già all'origine una base razionale comune.

Inoltre, il lavoro della studiosa austriaca affronta il tema di Jürgen Habermas del possibile incontro tra i cittadini e cittadine sia vicini e vicine al religioso sia lontani e lontane da esso nello Stato moderno. L'accento viene posto sul fatto che Habermas ha identificato il carattere secolare della "ragione pubblica" civile con la ragione umana universale. Habermas presenta queste premesse, tratte dal linguaggio della religione, come "discorsive extra-territoriali" e "opache". In un'analisi critica di questa posizione di Habermas, il saggio rileva come il linguaggio quotidiano qui utilizzato si restringa, in questo contesto, in un modo corrispondente all'epistemologia scienziata. Al fine di allargare il confronto si fa ricorso alle tesi di Hegel, le quali, a loro volta, derivano dal suo predecessore Kant, il quale ultimo riteneva che la religione trovi la sua giusta collocazione nella ragione. In questo modo, Herta Nagl-Docekal riesce a evidenziare le riflessioni di Hegel spostando l'accento sulla natura ermeneutica delle dottrine religiose. Queste possono essere trasmesse solo se assumono un significato specifico per il presente e vale a dire se diventano "ragionevoli".

Il contributo tematizza infine il fatto che oggi in molte comunità religiose vengono discusse riletture che interpretano in modo nuovo i testi religiosi tradizionali alla luce dei principi fondamentali dello Stato moderno (libertà e uguaglianza), distaccandosi così dalle dottrine istituzionalmente sedimentate. Da questo punto di vista, è sottolineata dall'autrice la doppia rilevanza di un tale sforzo ermeneutico. Da un lato, oggi la netta polarizzazione tra religione e modernità si è dimostrata obsoleta. Dall'altro, il potenziale di critica sociale delle credenze religiose si è mostrato chiaro, ad esempio, in concezioni di "comunità" (*Gemeinde*) le quali possono forse portare una soluzione alla crescente atomizzazione della vita in condizioni economiche neoliberiste anche per le persone non religiose. In conclusione, si può sottolineare lo stretto rapporto che l'interprete intende mettere in luce tra morale, diritto e religione,

ripensate in modo assai originale, facendo sì che la ragione non sia completamente identificata con il pensiero secolare.

2. La religione non è oggetto di una sola disciplina. Ne parlano teologi, giuristi, sociologi, antropologi, e naturalmente filosofi. Parlare su Dio nella società moderna significa affrontare – in ogni disciplina con strumenti concettuali diversi – la questione di Dio in un contesto multiculturale e multireligioso. Anche nelle società secolarizzate dell'Europa contemporanea si ripropone il tema della religione. Riccardo Pozzo si occupa nel suo articolo della questione di Dio «guardando prima di tutto al dialogo interreligioso». Come egli precisa, «i filosofi hanno il compito di considerare i testi religiosi due volte: in una prospettiva interreligiosa e in una prospettiva interculturale». Pozzo afferma con Jens Halfwassen che la filosofia rinuncerebbe ad essere se stessa se abbandonasse la questione di Dio. La filosofia affronta il tema in una dimensione metateorica. Pozzo discute il nuovo bisogno di metafisica, analizzando l'opera di Georg Friedrich Meier. La prima condizione per il dialogo interreligioso è “il fatto della ragione”. Il volume precedentemente citato sulla filosofia della religione ha espresso questo pensiero nel titolo con un punto interrogativo: *Viele Religionen – eine Vernunft?* In tutte le culture si è riflettuto su Dio, sul cosmo e sull'umanità. «Pertanto – sottolinea Pozzo – la filosofia della religione è in posizione di vantaggio rispetto ai narrativi filosofici che restano legati a una specifica tradizione intellettuale».

3. In una riflessione sulla religione dopo la critica alla religione non poteva mancare un contributo su Paul Ricœur. È stato Ricœur a coniare l'espressione “maestri del sospetto” per indicare in Marx, Nietzsche e Freud quei critici della modernità che hanno smantellato le certezze delle scienze moderne e della filosofia classica e che, in particolare, hanno messo in dubbio l'idea di una trasparenza del soggetto a se stesso. Pierluigi

Valenza ha cercato nel suo saggio di valutare la capacità di Ricœur di rispondere a questa sfida dei “maestri del sospetto”, attingendo «a risorse della filosofia classica tedesca capaci di reggere a tale sfida, colte anche là dove esse parrebbero non offrirsi, invitando in questo modo ad una rilettura in chiave diversa di momenti delle filosofie di Kant e di Hegel». Valenza individua nei testi ricœuriani quei temi kantiani e hegeliani che riguardano questioni centrali della religione e che si prestano a verificare la validità della filosofia di Ricœur. Il filosofo francese, che comunemente è considerato una delle più autorevoli voci della filosofia del Novecento e che si definisce “kantiano”, ma “kantiano post-hegeliano”, ha utilizzato Kant e Hegel contro una definitiva demitologizzazione. Valenza dimostra come il ricorso a entrambi i filosofi «ha in diverso senso a che fare con la religione come ambito del visibile». Il ruolo insostituibile della religione nella sfera pubblica permane, poiché la Chiesa come Chiesa visibile – nel senso kantiano – rappresenta la risorsa simbolica che nutre la speranza di poter superare il male. L'enigma del male rimane una sconfitta anche per i “maestri del sospetto”. Ricœur condivide pienamente con Kant il nesso religione-speranza e lo segue in questo punto «per praticare un approccio filosofico al senso kerygmatico della speranza». Prendendo spunto dalla filosofia kantiana, «Ricœur condensa il senso della religione nella riappropriazione, da parte dell'uomo, della sua bontà originaria a fronte della tendenza al male». Il “kantiano post-hegeliano” evita gli estremi del *cogito esaltato* della tradizione cartesiana, da un lato, e del *cogito spezzato* dei “maestri del sospetto”, dall'altro. Non sono più ammissibili pretese di verità assoluta, né nell'ambito razionale né in quello simbolico. Anche le religioni possono solo cercare la verità, ma non possederla. Né su base morale né su base speculativa possiamo affermare la definitività di una religione storica. «Ricœur non vede altra via – conclude Valenza – che quella di una interpretazione dei testi di una tradizione religiosa senza

alcuna pretesa universalizzante, ma secondo un procedimento di traduzione per prossimità che richiede e pratica la sospensione fenomenologica delle proprie convinzioni religiose per mettersi in attitudine di ascolto sorretto da immaginazione e simpatia».

4. Nel saggio di Claudia Melica, che reca come titolo *Religione e Verfassung in Hegel. La ricerca di un nuovo Teseo* lo scopo è analizzare la funzione della religione in rapporto allo Stato sia in alcuni testi giovanili sia in talune lezioni berlinesi del periodo maturo di Hegel. In quest'ultima fase, Hegel evidenzia come la religione può prendere forma da una prima unità sociale fatta di alcuni valori comuni ovvero attraverso una vita etica (*Sittlichkeit*) degli esseri umani. In questo modo, ogni singolo essere umano deve prima diventare cittadino per essere parte di uno Stato o di una nazione. Il fine del saggio di Claudia Melica è stato così, quello di investigare quale tipo di religione e quale specifica confessione cristiana può avere, sia per il giovane Hegel sia per lo Hegel maturo, questa funzione politica per il "mondo moderno". In quest'analisi l'autrice ha ritenuto indispensabile andare a studiare un saggio storico-politico del periodo giovanile, generalmente poco studiato dagli interpreti di Hegel e pubblicato postumo, con il titolo *La Costituzione della Germania* (1799-1802). In tale lavoro di Hegel si comprende come la storia di una nazione possa essere strettamente collegata alla religione e persino alla sua confessione specifica. Esistono, secondo Hegel, delle nazioni che possono funzionare, per la propria Costituzione interna e per la propria religione, come un modello per altre nazioni in via di formazione. Se si ragiona, come fa Hegel, intorno al significato intrinseco della formazione di uno Stato nazionale e se si esplora la situazione storica (alla fine del XVIII secolo) dell'Europa del Nord con particolare riguardo ad alcune parti, allora, emerge come l'Austria potesse essere considerata la nazione che poteva gui-

dare la Germania a unificarsi come nazione e formare una sua costituzione speciale. Claudia Melica sottolinea, perciò, come Hegel non costruisca le sue teorie seguendo alcuni stereotipi teutonici dell'epoca. L'Austria, all'inizio del XIX secolo, poteva risvegliare un certo spirito nazionale germanico perché essa fu politicamente organizzata intorno alle cosiddette "diete territoriali" (*Reichstagsversammlung*). Hegel ha in mente uno specifico modello dell'Austria del tempo perché, secondo Claudia Melica, egli pensa come ideale per la nazione germanica ad una confederazione di Stati. Così, nell'opera postuma *La Costituzione della Germania*, Hegel spiega come la religione possa giocare una funzione pubblica importante all'interno di uno Stato unificato. Se si studia, però, una delle religioni monoteiste come il cristianesimo e si indaga, come fa Hegel, il suo sorgere a partire dalla caduta dell'impero romano si tratta anche di capire perché il cristianesimo si è istituzionalizzato in una Chiesa. Uno degli interrogativi, sia del giovane Hegel sia di quello più maturo e al quale egli fornisce due risposte differenti, è se questa trasformazione del cristianesimo da una piccola primitiva comunità a una larga istituzione come la Chiesa sia stata una rivoluzione positiva oppure negativa. Nel corso della sua intera speculazione egli difende due posizioni differenti. Le questioni dalle quali parte la sua ricerca sono le seguenti: è possibile stabilire una singola Chiesa su base nazionale? Quale confessione è più adatta, quella cattolica o quella protestante, per realizzare la cosiddetta "nuova religione"? Dovrà essere, per Hegel, una religione in grado di soddisfare sia le richieste di uno Stato sia quelle di una Chiesa. Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* Hegel indaga le modalità della costruzione di un possibile collegamento tra Stato e Chiesa. Hegel che, come dimostra Claudia Melica, è stato un grande osservatore delle trasformazioni politiche, quando, però, le condizioni storiche mutarono egli fu costretto a cambiare, a sua volta, la propria opinione. Dal 1806 Hegel iniziò a credere che l'Austria non potesse più

essere il modello ideale al quale ispirarsi per tenere unito il Sacro romano impero germanico. Nel periodo della maturità, questo giudizio negativo sulla possibile funzione dell'Austria si fonda sulla confessione religiosa cattolica alla quale questa nazione era originariamente legata. Egli si esprime duramente, nelle diverse lezioni berlinesi, contro la professione di fede cattolica dell'Austria perché essa, a suo parere, incideva in modo negativo sulla situazione civile della nazione ed era vincolata anche alla Chiesa cattolica sempre contro la libertà dello spirito. Per questo motivo, nell'Austria e a causa della propria Costituzione, per lo Hegel maturo, il legame religioso sarebbe rimasto solo esterno e non, invece, interno ovvero basato sulla vita etica. Alla fine del saggio di Claudia Melica, è dimostrata l'importanza dell'Annotazione al § 552 dell'*Enciclopedia* (1830) entro la quale si argomenta intorno alla necessità di un rapporto tra religione e Stato solo se è fondato sulla *Sittlichkeit*. In questo modo, è provato il carattere storico-sociale della religione che assume tanto più valore quando quel carattere è tramutato in qualcosa di indispensabile per la coesione della collettività. Viene fatto, perciò, di chiedersi, se e quando il cristianesimo entra a far parte della storia del mondo se tale passaggio può essere considerato una degenerazione oppure proprio il contrario di essa. Esiste un aspetto positivo della *Verweltlichung* (farsi mondo) del cristianesimo attraverso la storia e non è un caso che egli non utilizzi mai il termine dalle caratteristiche negative "secolarizzazione". Questo compiersi del cristianesimo nella storia ha permesso, secondo Hegel, l'affermazione del concetto di libertà. Per questo motivo, egli ritiene nella fase della maturità che l'unica "nuova" religione che può essere positivamente connessa alla "modernità" sia solo il protestantesimo in cui la libertà dell'individuo è stata pienamente espressa.

5. Il dibattito religioso contemporaneo, così argomenta nel suo saggio Ludwig Nagl, pone la questione di com'è possibile

affrontare il ruolo ambivalente che la religione può svolgere nella vita delle persone con le sue influenze positive e negative sull'azione umana. I pragmatisti e neo-pragmatisti americani (Peirce, James, Royce, Dewey; Rorty, West e Putnam) da un lato ricostruiscono le motivazioni religiose dell'azione da un punto di vista *filosofico-critico*, dall'altro si distanziano da posizioni che considerano le interpretazioni religiose del mondo completamente "superate". Nel suo lavoro *A Common Faith* (1931) John Dewey propone di distinguere il "religioso" dalle religioni storiche e di restituirlo a uno spazio umanistico. La rilettura deweyana della religione è molto diversa dalle filosofie della religione elaborate da altri esponenti classici del pragmatismo. La sua concezione si distingue dal cosiddetto "idealismo oggettivo" che Charles Sanders Peirce sviluppa con mezzi semiotici nel suo testo *A Neglected Argument for the Reality of God*, ma anche dall'architettura dei concetti di "comunità" di Josiah Royce in cui – accanto alla "comunità degli investigatori" – viene ricostruita filosoficamente l'idea della "Chiesa" come "comunità amata". L'analisi di William James, espressa in *Varieties of Religious Experience*, è un altro approccio della filosofia pragmatista della religione che si differenzia dalla posizione di Dewey e che ha avuto tra l'altro una grande influenza sulle considerazioni di Wittgenstein sulla religione.

Il saggio di Nagl si compone di quattro parti. Nella prima parte si discutono due concezioni fondamentali di Dewey: la sua critica al linguaggio figurato delle religioni tradizionali e l'uso problematico che egli fa della metafora della "proiezione" tratta da Feuerbach (dal quale deriva il suo distacco dalle religioni storiche). Nella seconda parte del lavoro sono schizzate le considerazioni neo-pragmatiche di Richard Rorty, che si riferiscono alle categorie di "speranza" e "fede", e vengono presentate le sue riflessioni "anticlericali" sul "futuro della religione" ispirate da Dewey. Nella terza parte, Nagl espone il cosiddetto "pragmatismo profetico" di Cornel West, che fa

riferimento alle idee di Josiah Royce e, attraverso di esse, corregge i punti deboli del concetto di religione di Dewey. La quarta parte presenta la concezione di un pluralismo religioso non-relativistico elaborata da Hilary Putnam. Inoltre esamina le aggiunte fondamentali di Putnam a Dewey che sorgono dalla sua rilettura del cosiddetto “Io-Tu in relazione con Dio” di Martin Buber. Nella conclusione del lavoro si analizza la filosofia della religione pragmatista del pensatore finlandese Sami Pihlström, il quale si domanda quali sono le implicazioni argomentative dell’indispensabile tentativo di distinguere tra la religione e la superstizione e se esse possono essere articolate entro una rete di riferimento wittgensteiniana ri-dimensionata in senso neo-pragmatista.

6. Il saggio di Kurt Appel è dedicato a indagare il tema della religione e, nello specifico, della comunità all’interno della prospettiva messianica di Giorgio Agamben. Secondo l’interprete, Agamben assume in modo genuino l’orizzonte temporale escatologico delle lettere paoline per muovere una critica radicale alla nostra società e alla sua ininterrotta economia totalitaria. Da questa critica sociale scaturiscono, però, anche le possibilità di ripensare i fondamenti della religione dopo la critica della religione. L’originalità del pensiero di Agamben è costituita dal fatto che è capace di costruire prospettive sorprendenti pure per una rilettura hegeliana della religione. Agamben, secondo l’interprete, da un lato, «prosegue alcuni classici motivi della critica della religione, indagando le categorie religiose e teologiche nelle loro rivendicazioni di potere e mostrando ciò che esse celano». Per esempio, fondamentale risulta, per Agamben, l’analisi della liturgia, staccata dall’azione messianica del “rendere inoperoso”. Essa «fa parte di una macchina del potere tipicamente occidentale che glorifica se stessa nel suo stesso esercizio ininterrotto». Dall’altro, «si dischiude però un’altra sfera: la vera glorificazione risiede nella profanazione di

tutte le immagini, vale a dire dove esse scompaiono in quanto sfere separate della propria gloria e dove gli oggetti spuntano in modo assoluto nella loro contingenza giocosa, vale a dire spogliati da ogni significato e funzione predefiniti». Secondo Appel, le argomentazioni di Agamben, in questo contesto, sembrano mostrare una certa «prossimità all'hegeliana *Fenomenologia dello spirito*, dove la certezza sensibile rappresenta il primo e imperfetto livello della conoscenza, in quanto si trova ancora sotto il dominio di categorie generali della riflessione di un Io intenzionato a esprimere se stesso». A parere di Appel, «tale certezza sensibile si mostra però anche come espressione ultimamente valida dell'assoluto, qualora la conoscenza abbia fatto esperienza del non potersi ritrovare negli oggetti del suo mondo e nelle loro immagini, bensì solamente nella loro perdita e nel loro abbandono». È in questo momento che il «messianico» di Agamben «entra paradossalmente in scena là dove più nulla è voluto e saputo ma dove il mondo può essere liberamente congedato dal potere a disposizione del soggetto. Là dove «Io» e «mondo» accedono a un impiego giocoso, vale a dire dove la società non si trova più sotto la costrizione della funzionalizzazione e dell'esercizio del potere è, dunque, giunto il messia e Dio in mezzo a loro».

7. Gabriella Baptist affronta alcune questioni del pensiero ermeneutico religioso contemporaneo di Jacques Derrida analizzando il tema *L'eccedenza sul vivente, il sacrificio, l'esclusione*. L'autrice richiama le tesi di Derrida, espresse in alcuni saggi degli anni Novanta nei quali egli fa riferimento al luogo dell'Antico Testamento nel quale si narra del sacrificio di Isacco. Una scena iniziale e inaugurale per le tre religioni monoteiste, che è interpretata da Derrida – nel confronto soprattutto con Levinas e Patočka – come un evento in cui, a suo avviso, non si manifesta nulla, in cui non accade niente che non sia sospeso. Nella maniera eminente l'im-percettibile di un'eccedenza si

rivela come assenza e sottrazione. Da un lato, il “segreto” è, allora, centrale. Tema che fornisce adito ad un’infinita interpretazione ovvero alla glossa reiterata del Talmud, della Cabala, dell’ermeneutica. Dall’altro, la cosiddetta “rivelabilità” più che la rivelazione sembra diventare cruciale. Questione che apre la strada alla proposta di una “messianicità senza messianismo”, di una “fede senza dogma”. Gabriella Baptist mostra come la lettura di Derrida sia guidata dall’attenzione sia per le aporie, che continuamente si delineano nel momento della decisione, sia per le irriducibili dualità che caratterizzano il gioco tra religione e ragione. Fondamentale si rivela il rapporto con l’Altro da me. È all’Altro che si risponde nel modo della responsabilità. In effetti, nella scena dell’Antico Testamento relativa al sacrificio di Isacco, si tratta anche di un rapporto tra padre e figlio, di una relazione tra l’uomo e Dio che, nell’antinomia tra rispetto della vita e suo sacrificio, protezione e distruzione, fiducia e critica, testimonianza e calcolo, cancellano o dimenticano ciò che è stato escluso. Per concludere, Derrida propone una lettura del sacrificio di Abramo/di Isacco come, secondo le parole dell’autrice, una «disamina spregiudicata sulla questione della coscienza e del soggetto nel suo rapporto a sé (nel doppio statuto di costituente e costituito, autonomo ed eteronomo, libero e vincolato)». Secondo l’interpretazione di Gabriella Baptist è presente in Derrida «il recupero di certo socratismo novecentesco che ha giocato l’istanza del non sapere e del pensare non solo secondo i canoni tradizionali della cura dell’anima e della preparazione alla morte – ancora inquadrati nel paradigma del ripiegamento sul sé dell’autocoscienza – ma anche [...] nell’urgenza della destinazione all’altro e, perciò, in funzione anti-tirannica e liberatrice». Infine, secondo Gabriella Baptist, «si potranno intendere tali riflessioni derridiane anche nel senso della riproposizione di [...] una lucida filosofia della religione ripensata secondo un’etica oblativa della differenza [...] ma anche come un ateismo implacabile, interpretabile

nel senso di una desacralizzazione antiidolatrice del mondo». Infatti, «è sempre l'idolo a esigere il sacrificio e, viceversa, è sempre il sacrificio stesso a rischiare di diventare un idolo». Secondo l'interprete, quindi, Derrida sarebbe «autenticamente alla ricerca di una nuova concezione del santo ancora a venire». Ciò si manifesta con il «rimando ripetuto al tema del segreto» il quale «non ha niente di esoterico o di misterico» perché è «sigla del partito preso per quella singolarità che sola può e deve paradossalmente essere universalizzabile».

8. Il ruolo della religione nelle indagini e nella riflessione sulla "natura umana" è l'oggetto del saggio di Wolfgang Kaltenbacher. Il tema, che è ugualmente rilevante per l'antropologia, la filosofia e la teologia, è affrontato soprattutto nella prospettiva antropologica. Il problema di fondo dell'interprete è comprendere perché sia stata proprio la religione il tema che ha dominato i primi sviluppi dell'antropologia. Per tentare una prima risposta occorre guardare all'epoca in cui nasce la moderna riflessione sugli esseri umani. La "scoperta" dell'America allargò gli orizzonti esterni e interni. La visione cristiana del mondo subì, così, un duro colpo. Non essendo i popoli del Nuovo Continente menzionati nella Bibbia, si dovette spiegare quale potesse essere la loro origine. Due tesi opposte si contrarono tra loro. I monogenisti si fronteggiarono con i poligenisti. Alla fine del Quattrocento andò in crisi non soltanto la concezione cristiana dell'uomo e del mondo, ma la religione stessa. Ebbe inizio, quindi, la polemica politico-religiosa che precede ed accompagna la nascita dell'antropologia. I filosofi del Cinquecento e Seicento ricorrevano alla figura del nativo Americano come modello da contrapporre alla propria società. Tra i primi viaggiatori che conducevano rilevanti ricerche etnografiche vi furono i gesuiti. Uno di essi, Joseph-François Lafitau trascorse molti anni presso gli Irochesi per studiare le loro usanze e per trovare le prove che anche loro possedevano

il concetto di un essere superiore. Con un metodo scientifico, e quindi con i mezzi della ragione, cercò di combattere i razionalisti e gli atei. I primi passi dell'antropologia si devono al bisogno di spiegare la diversità delle società incontrate dagli esploratori e di conciliare queste nuove realtà con la fede e la dottrina cristiana.

Un'altra scossa colpì la tradizione cristiana quando Darwin pubblicò la sua teoria. Per i suoi sostenitori l'uomo non era più l'*imago Dei*, ma un animale tra gli altri. Nell'antropologia l'evoluzionismo fu utilizzato per spiegare l'arretratezza delle culture non-occidentali e per giustificare il dominio delle potenze europee su di esse. Per liberarsi dall'influsso della religione e delle ideologie, dal colonialismo ed eurocentrismo, l'antropologia ebbe bisogno di molto tempo. Solo dopo la seconda guerra mondiale si fa strada un'antropologia auto-riflessiva ed auto-critica. Viene rivisto criticamente anche il concetto di "natura umana". Non c'è uno strato duro, sottostante, immutabile, al quale si aggiungono esternamente i costumi. La cosiddetta "natura umana" cambia. È l'uomo stesso a crearsi. Gli esseri umani non solo producono cultura, ma sono essi stessi prodotti culturali. Questa è la tesi dell'antropologo italiano Francesco Remotti che ha coniato per questa teoria il termine "antropopoesi". Kaltenbacher segue il discorso di Remotti per verificarne la sostenibilità epistemologica. Gli antropologi devono spesso confrontarsi con l'accusa di relativismo. L'interpretazione proposta da Kaltenbacher è che il relativismo culturale non è incompatibile con un universalismo dialettico. Remotti mostra che i riti dei popoli "primitivi" non sono più crudeli delle pratiche degli occidentali. «Quando prende le difese delle religioni africane tradizionali», sottolinea Kaltenbacher, «non lo fa per proporci come modello la vita delle società premoderne, ma per gettare una luce critica sulla nostra società, per invitarci ad allargare l'orizzonte e a coltivare la virtù dell'ascolto». L'antropologo getta lo sguardo da lontano sulle tradizioni re-

ligiose e vi vede invenzioni culturali che diventano un “furore” o addirittura un “orrore antropo-poietico” laddove esse sono considerate assolute e indiscutibili, nonché imposte a società e culture altrui che avevano altri progetti antropo-poietici.

9. In un'esposizione molto chiara Georg Sans introduce al “nuovo realismo” di Markus Gabriel e Maurizio Ferraris per illustrare come questi due autori affrontano la questione del divino. Gabriel e Ferraris sono partiti dall'esigenza di superare il costruttivismo postmoderno che Gabriel fa risalire a Kant. All'idealismo trascendentale i due autori contrappongono un concetto di realismo secondo cui i fatti da noi conosciuti esistono a prescindere dalla nostra conoscenza. «L'elemento “nuovo” nel concetto di “realismo” sostenuto da Gabriel – sottolinea Sans – è nel respingere non solo il costruttivismo, ma anche l'ipotesi metafisica (ad esso opposta) di un mondo che esiste per così dire anche senza spettatori». Gabriel definisce come “mondo” l'intero della realtà in quanto considerato dall'uomo come totalità. Il “nuovo realismo” si oppone a ogni pretesa di spiegazione complessiva del mondo. «Il confine – scrive Sans – non passa tra razionalità scientifica e fede religiosa, ma tra pretesa di totalità da un lato e apertura dall'altro. Gabriel critica sia la scienza, sia la religione, nella misura in cui entrambe pretendono di comprendere il mondo come un intero». Gabriel vede un futuro per la religione, ma solo se essa non pretende di possedere una formula del mondo. Egli si richiama al giovane Schleiermacher, il quale ascrive la religione all'ambito del sentimento per sottrarla all'influenza della metafisica e della morale. La religione sarebbe, quindi, ricerca di senso che non può mai ottenere certezze. La rinuncia a ogni teoria onnicomprensiva viene chiamata da Gabriel “nichilismo metafisico”. Come sostengono gli esponenti del “nuovo realismo”, se la religione non resiste al tentativo di spiegare la realtà come intero, rischia di ricadere nel feticismo. Secondo Gabriel l'essere

umano è immerso nell'intero della realtà, ma non può dare una spiegazione di questo intero. Alla fine del suo saggio Sans diventa esplicito nella sua critica e giunge alla conclusione che nel "nuovo realismo" non c'è posto per il divino. «Il nuovo realismo è vittima di un'illusione quando pensa di sfuggire al rischio di scetticismo ritenendo una parte della realtà indipendente da noi, e un'altra parte come costruita da noi».

10. Il volume si conclude con un saggio di Emilio Carlo Corriero sul pensiero di Schelling. Come già in altri suoi scritti su Schelling, l'interprete confuta in questo lavoro la linea interpretativa secondo la quale il tardo Schelling avrebbe definitivamente ceduto all'irrazionalismo e misticismo. Egli ribadisce «che una tale lettura del pensiero di Schelling non sia in grado di rendere ragione della coerenza filosofica interna al suo percorso, né tantomeno sia utile ad una filosofia della religione che intenda rivolgersi oggi al "religioso" con gli strumenti propri della filosofia in un contesto secolarizzato, che ha esperito e metabolizzato la lezione e le critiche alla religione dei cosiddetti "maestri del sospetto"». Schelling ha evitato sia il sentimentalismo di Jacobi sia il panlogismo di Hegel. Con le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* (1809) egli sviluppa, pur sempre nell'ambito filosofico, una concezione originale di Dio sottolineando l'importanza del pensiero di Dio per un quadro ontologico generale. «Per comprendere come il discorso su Dio sia condotto da Schelling lungo i binari della razionalità – spiega Corriero – occorre infatti ripensare a quanto il filosofo insista nelle *Ricerche filosofiche* sulla continuità del pensiero della libertà con la concezione dinamica della natura maturata negli anni precedenti [...]. Solo la filosofia della natura correttamente intesa può infatti restituire una visione viva e reale dell'essere e dunque di Dio, nonché sondare e verificare la generale infondatezza su cui l'essere si basa e si regge». A sostegno della sua interpretazione Corriero ricorda i passi in cui

il filosofo descrive la filosofia della natura come «fondamento dell'intero sistema». Sulla base di questa premessa, la libertà va indagata «speculativamente andando all'origine dell'essere». Una tale ricostruzione speculativa «non può in alcun modo prescindere da Dio». Non si tratta, tuttavia, di un Dio come *actus purissimus*. Il sistema della libertà, riassume Corriero, «restituisce una concezione di Dio in divenire, in alcun modo ascrivibile a una forma di onto-teologia, che va letta in parallelo ad una particolare visione di filosofia della natura, la quale ha le sue basi certamente negli ultimi anni Novanta del Settecento ma si ripresenta, nella seconda fase del pensiero di Schelling, laddove il problema della natura si intreccia significativamente al problema della creazione».

