



ETHICA THEORETICA RELIGIO
International studies in the Philosophy of Religion

Vol. 1 _ 2026
HUMAN NATURE AND TRUTH

Edited by Amerigo Barzaghi, Paolo Guido Bettineschi, Damiano Bondi, Giovanna Costanzo, Stefano Santasilia



N. 1, 2026

CONTENTS

Introduction, p. 4

1. Juan Carlos Flores, *Ethics and Truth: a Historical Assessment of the True Good in Light of Henry of Ghent's Medieval Perspective* pp. 5-15
2. Tommaso Mauri, *La teoria schellinghiana della religione come 'rapporto reale'.
Implicazioni per la filosofia della religione contemporanea* pp. 17-28
3. Juan Patricio Cornejo, *Sobre la verdad religiosa y la respectividad* pp. 29-34
4. Tiziano Conti, *Fondamenti antropologici della religiosità, tra la domanda e l'attesa della risposta* pp. 35-46
5. Hans-Bernhard Petermann, *Die Frage nach sich selbst als Natur des Menschen* pp. 47-58
6. Juan Pablo García Serrano, *Tertium non datur: notas para una ontología fenomenológica allende
la crítica totalizante de la metafísica, la razón y la verdad* pp. 59-80
7. Johnson Uchenna Ozioko, *Aquinas on Religion and Human Nature* pp. 81-94
8. Cyril Dunaj, *La natura umana come natura relazionale in un orizzonte ontologico.
L'attualità della relazionalità a partire dal pensiero personalista* pp. 95-103
9. Review_ Elisa Camilla Vincenza D'Ascola, G. Costanzo – V. Busacchi (ed.),
La filosofia alla prova dell'esistenza. Marcel, Jaspers, Ricœur pp. 105-108

Ethica Theoretica Religio. International Studies in the Philosophy of Religion

University of Messina, Piazza Pugliatti, 1, 98122 Messina (Italy)

Editorial Team

Paolo Bettineschi, Università degli Studi di Messina
Damiano Bondi, Università degli Studi di Urbino Carlo Bo
Giovanna Costanzo, Università degli Studi di Messina
Stefano Santasilia, Università Telematica Pegaso
Amerigo Barzaghi, Saint Louis University – Madrid

Scientific Board

Andrea Aguti, Università degli Studi di Urbino
Kurt Appel, Universität Wien
Silvia Benso, Rochester Institute of Technology
Paolo Bonafede, Università di Trento
Jordan Federico Nassim Bravo, Universidad Panamericana – Aguascalientes
Vinicio Busacchi, Università di Cagliari
Angelo Campodonico, Università di Genova
Claudio Calabrese, Universidad Panamericana – Aguascalientes
Carla Canullo, Università di Macerata
Virgilio Cesarone, Università di Chieti-Pescara
Vincenzo Cicero, Università di Messina
Mariano Crespo, Universidad de Navarra
Giuseppe D'Anna, Università Cattolica di Milano
Carla Danani, Università di Macerata
Antonio Da Re, Italy
Mario De Caro, Università Roma Tre
Ciro De Florio, Università Cattolica di Milano
Giuseppina De Simone, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, sez. Napoli
Roberto Di Ceglie, Pontificia Università Lateranense
Adriano Fabris, Università di Pisa
Emmanuel Falque, Institute Catholique de Paris
Riccardo Fanciullacci, Università di Bergamo
Aldo Frigerio, Università Cattolica di Milano
Miguel Garcia Barò, Real Academia de Ciencias Morales y Política - España

Benedetta Giovanola, Università di Macerata
Paolo Giuspoli, Università degli Studi di Messina
Paolo Gomasasca, Università Cattolica di Milano
Sergio Labate, Università di Macerata
Paolo Livieri, Università di Messina
Ilaria Malagrinò, Università di Messina
Massimiliano Marianelli, Università di Perugia
Letterio Mauro, Università di Genova
Franco Miano, Università di Napoli
Mario Micheletti, Università di Siena
Tomàs Domingo Moratalla, UNED
Paolo Pagani, Università di Venezia
Alberto Peratoner, Facoltà Teologica del Triveneto
Matías Pizzi, Universidad de Buenos Aires
Leopoldo Prieto Lopez, Universidad Francisco de Vitoria - Madrid
Paola Ricci, Università di Messina
Jorge Roggero, Universidad de Buenos Aires
Rubén Sánchez Muñoz, <p>Universidad Popular Autónoma de Puebla</p>
Brian Schroeder, Rochester Institute of Technology
Maria Teresa Russo, Università di Roma3
Sergio Ubbiali, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale
Maria Cristina Vendra, Univerzita J. E. Purkyne V
Usti Nad Labem
Carmelo Vigna, Università di Venezia



N. 1, 2026

Tommaso Mauri, Università degli Studi di Perugia

***La teoria schellinghiana della religione come
'rapporto reale'. Implicazioni per la filosofia della
religione contemporanea***

Il presente contributo si propone di perseguire un duplice obiettivo. In primo luogo, mira a contribuire al dibattito riguardante la genesi e la genealogia della filosofia della religione, intesa sia come disciplina autonoma sia come orizzonte epocale della modernità. In particolare, intendo mostrare come la *Filosofia della mitologia* di Schelling costituisca un tassello fondamentale nella genesi della filosofia della religione a partire dalla crisi della *theologia rationalis*. In secondo luogo, attraverso l'analisi della teoria di Schelling della religione come 'rapporto reale' (*reales Verhältnis*) della coscienza con Dio, intendo affrontare una questione che rimane aperta anche nel dibattito contemporaneo in filosofia della religione. Nella fattispecie, mi riferisco alla necessità di distinguere la nozione di 'fede' da quella di 'credenza' e di evitare un appiattimento riduzionistico della prima sulla seconda, come invece accade in alcune correnti odierne di filosofia della religione, soprattutto nel suo versante analitico.

***Schelling's Theory of Religion as a 'Real Relation':
Implications for Contemporary Philosophy of
Religion***

This article pursues two main objectives. First, it aims to contribute to the debate on the origins and genealogy of philosophy of religion as an autonomous discipline and as an epochal framework of modernity. Specifically, it argues that Schelling's *Philosophy of Mythology* represents a fundamental milestone in the emergence of philosophy of religion, following the crisis of *theologia rationalis*. Second, through an analysis of Schelling's theory of religion as a 'real relation' (*reales Verhältnis*) between human consciousness and God, it addresses a key issue in contemporary debates in philosophy of religion: the need to distinguish between the concepts of 'faith' and 'belief' and to avoid reducing the former to the latter, as sometimes occurs in certain currents of analytical philosophy of religion. The article highlights how Schelling's emphasis on the historical and existential dimensions of religious experience allows philosophy of religion to establish itself as an independent field, distinct from metaphysics and natural theology. Additionally, the notion of a 'real relation' between consciousness and God provides an alternative framework to doxastic approaches to faith, promoting a view of religion as a lived, existential engagement rather than mere assent to propositional beliefs. By situating Schelling's insights within both the historical development of the discipline and contemporary philosophical debates, the article underscores the relevance of his thought for addressing enduring challenges in philosophy of religion.

Parole chiave

Tarda filosofia di Schelling; filosofia della religione; fede; credenza; esperienza mitologica e religiosa

Keywords

Schelling's Late Philosophy; philosophy of religion; faith; belief; mythology and religious experience

La teoria schellinghiana della religione come ‘rapporto reale’

Implicazioni per la filosofia della religione contemporanea

0 Schelling e la genesi della filosofia della religione

Il dibattito riguardante il valore epocale della filosofia della religione e il suo nesso essenziale con la modernità ha radici molto profonde, che affondano almeno sino a Ernst Troeltsch.¹ Esso è proseguito con autori come Rudolf Otto, Max Scheler, Jean Hering e ha poi raggiunto una sua completezza storico-ermeneutica con i lavori di Konrad Feiereis, Marco Maria Olivetti, Walter Jaeschke e Jean Greisch.² Questi autori hanno reso ragione di una cesura epocale che si consuma all'interno di quella che Koselleck ha felicemente definito la *Sattelzeit der Moderne*, una soglia epocale che può essere filosoficamente circoscritta tra il 1781, anno della morte di Lessing e della pubblicazione della prima *Critica* kantiana, e la morte di Hegel nel 1831. In quegli anni, infatti, il processo plurisecolare moderno di categorizzazione della ‘religione’ culmina con l'istituzione della relativa e peculiare disciplina, ossia appunto la ‘filosofia della religione’.

Una tappa fondamentale di questo processo è certamente costituita dalla *Dialettica trascendentale* kantiana e dalla impossibilità ivi sostenuta di una conoscibilità di Dio sul piano teoretico. La critica kantiana impedisce un accesso speculativo diretto a Dio come ‘oggetto’ metafisico e apre così la strada alla filosofia della religione come disciplina obliqua, che giunge a Dio soltanto in seconda battuta, come referente degli atti e delle pratiche religiose messe in atto dal soggetto umano. Questa declinazione è ulteriormente approfondita da Schleiermacher, il quale, distinguendo nitidamente la

¹ «Il senso del pensiero moderno [...] ha sospinto la ricerca, sostanzialmente, verso l'indagine dei fenomeni religiosi presenti nella realtà storico-psicologica. La filosofia della religione è divenuta scienza della religione, da ramificazione della metafisica che era giunta ad essere un'indagine autonoma del mondo empirico della coscienza religiosa, da suprema scienza generale è giunta ad essere una nuova scienza singola» (ERNST TROELTSCH, *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft, Gesammelte Schriften*, II, Tübingen, Mohr, 1913, p. 460, ed. it. a cura di Francesco Ghia, *Essenza della religione e della scienza della religione*, in *Scritti scelti*, Torino, UTET, 2005, p. 375).

² Per una panoramica del dibattito sulla fenomenologia della religione negli anni Venti del XX secolo inteso come approfondimento del problema teorico della ‘filosofia della religione’ cfr. STEFANO BANCALARI, *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, Pisa, Edizioni ETS, 2015, pp. 17-48. Riguardo agli autori citati si veda: KONRAD FEIEREIS, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Leipzig, Benno, 1965; MARCO MARIA OLIVETTI, *Filosofia della religione come problema storico* (1974), ora in *Opere II*, «Biblioteca dell'Archivio di filosofia», 42, Roma-Pisa, Serra Editore, 2013; IDEM, *Filosofia della religione* (1995), ora in *Opere I. Saggi*, «Biblioteca dell'Archivio di filosofia», 41, Roma-Pisa, Serra Editore, 2013, pp. 165-227; WALTER JAECHKE, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1986, in part. pp. 9-133; IDEM, *I 'Um 1800' – Religionsphilosophische Sattelzeit der Moderne*, in *Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit*, hrsg. von G. Essen und C. Danz, Darmstadt, WBG, 2012, pp. 7-92; JEAN GREISCH, *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, Paris, Cerf, 2002-2004.

religione dalla metafisica e dalla morale, giunge a ritenere che la stessa idea di Dio e l'immortalità dell'anima non siano essenziali all'esperienza religiosa, intesa piuttosto come intuizione dell'universo e sentimento di assoluta dipendenza. Se Kant, avendo ricompreso Dio come postulato della ragion pratica in quanto garante della corrispondenza tra virtù e felicità, corre il rischio di misconoscere la differenza essenziale tra religione e morale, Schleiermacher esprime con chiarezza l'irriducibilità della religione non soltanto alla metafisica, ma anche alla morale stessa, e la istituisce come regione autonoma dello spirito.³

Questa traiettoria di progressiva distinzione tra (filosofia della) religione e metafisica subisce una parziale e provvisoria battuta d'arresto con l'edificazione del sistema hegeliano. Infatti, nonostante quelle hegeliane siano le prime lezioni universitarie dedicate esplicitamente alla *Philosophie der Religion*, e nonostante Hegel si premuri di differenziare la propria impresa speculativa dalla *theologia naturalis* wolffiana, il panlogismo hegeliano è strutturalmente contrapposto al problema teorico della 'filosofia della religione'. La ragione hegeliana, infatti, non rinuncia affatto alla conoscenza speculativa di Dio, sebbene quest'ultima avvenga su basi radicalmente diverse da quelle della tanto vituperata metafisica dell'intelletto. Ciò diviene molto chiaro nella introduzione alle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Qui Hegel oscilla tra una duplice determinazione epistemologica: da una parte, volendola distinguere dalla *theologia naturalis*, Hegel mette in chiaro che il contenuto della filosofia della religione non è Dio come tale, bensì la religione; d'altra parte, tuttavia, egli sottolinea che l'oggetto della filosofia della religione «è l'oggetto della religione stessa; è l'oggetto supremo, assoluto».⁴ Questa seconda caratterizzazione, che misconosce l'obliquità mediante la quale la filosofia della religione affronta il problema di Dio, ci pare preponderante. Poco dopo, infatti, delimitando il luogo teorico della filosofia della religione rispetto alle altre parti della filosofia, Hegel afferma chiaramente che «Dio è il risultato delle altre parti; qui questa conclusione è resa cominciamento» e che «abbiamo considerato la filosofia della religione come la considerazione dell'idea concreta del divino in forma razionale, come conoscenza concettuale di Dio».⁵ Già

³ «Per entrare in possesso di ciò quel che è suo, la religione rinuncia a tutti i diritti su qualunque cosa appartenga alla metafisica e alla morale, e rende loro indietro tutto quello che le è stato indebitamente assegnato. Non desidera determinare e spiegare l'Universo secondo la sua natura, come la metafisica, e nemmeno perfezionarlo e portarlo a compimento attraverso la forza della libertà e del divino arbitrio dell'uomo, come la morale. La sua essenza non è né pensiero né azione, ma intuizione e sentimento. Essa vuole intuire l'Universo, vuole scorgerlo devotamente nelle sue esibizioni e azioni, vuole farsi cogliere e riempire dai suoi influssi immediati in infante passività. Così essa è contrapposta alla metafisica e alla morale in tutto ciò che determina la sua essenza e in tutto ciò che caratterizza le sue azioni» (FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* [1799], *Kritische Gesamtausgabe* I/2, hrsg. von Günther Meckenstock, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1984, pp. 185-326, ed. it. a cura di Davide Bondi, *Sulla religione. Discorsi a quelle persone colte che la disprezzano*, in *Scritti di filosofia e religione (1792-1806)*, Milano, Bompiani, 2021, p. 209).

⁴ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, III: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 1, hrsg. von Walter Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1983, p. 31; tr. it. a cura di Roberto Garaventa e Stefania Achella, *Lezioni di filosofia della religione*, I, Napoli, Guida, 2003, p. 89. Nel seguito si daranno le indicazioni di pagina dalle edizioni tedesche seguite da quelle delle traduzioni italiane.

⁵ *Ibid.*, p. 37; pp. 95-96. Come opportunamente sottolinea Valenza, nella filosofia della religione Hegel considera il darsi di Dio non come oggetto del pensiero, ma nella sua manifestazione nella comunità, nel culto e nelle rappresentazioni simboliche. Tuttavia, non si può trascurare che la filosofia della religione giunge in seconda battuta rispetto alla *Scienza della logica*, la quale è notoriamente «da esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito» (GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein* (1832), *Gesammelte Werke*, XXI, hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1984, p. 34, tr. it. a cura di Arturo Moni, revisione della traduzione e nota introduttiva di Claudio Cesa, *Scienza della logica*, I, Roma-Bari, Laterza, 1968). La filosofia della religione, dunque, non viene concepita da Hegel come alternativa alla teologia filosofica, cioè alla conoscenza speculativa di Dio, bensì piuttosto come suo complemento, se non addirittura supplemento.

nell'introduzione al manoscritto del 1821 lo stesso Hegel riconosce che la filosofia della religione «ha in generale, nell'insieme, lo stesso scopo che aveva la scienza metafisica di un tempo chiamata *theologia naturalis*, con la quale s'intendeva l'ambito di ciò che la semplice ragione può sapere di Dio».⁶

Questa è una delle ragioni per cui Schelling considererà la rigogliosa metafisica hegeliana come un semplice «episodio»⁷ all'interno del nuovo corso filosofico inaugurato da Kant e la interpreterà alla stregua di un «nuovo wolffianesimo».⁸ Più volte, inoltre, egli rimprovererà alla filosofia della religione hegeliana di essersi «sempre mantenuta in una condizione di eccessiva dipendenza dallo sviluppo generale della filosofia, della quale ha ripetuto al suo interno, senza alcuna originalità, i vari movimenti, anziché, come pure avrebbe potuto, procurarsi un contenuto indipendente dalla filosofia, e mettersi così in condizione di arricchire a sua volta la filosofia».⁹ È dunque necessario indagare in che modo Schelling intende e mette in atto questa progressiva divaricazione tra «lo sviluppo generale della filosofia», ossia la metafisica, e la filosofia della religione.

Tale questione, infatti, è trattata solo tangenzialmente all'interno delle grandi ricostruzioni succitate riguardanti la genesi della filosofia della religione. Esse considerano Schelling una figura certamente significativa (sebbene non al livello di Kant, Schleiermacher e Hegel), tuttavia spesso non si soffermano a sufficienza sulla novità teorica rappresentata dalla sua *Filosofia della mitologia* e sulle conseguenze che egli stesso esplicitamente trae riguardanti lo statuto epistemologico della filosofia della religione. In quanto segue metterò in rilievo alcune delle tesi fondamentali che sottendono alla teoria schellinghiana della religione come rapporto reale tra la coscienza umana e Dio e indicherò il significato di questa peculiare teoria per lo sviluppo della filosofia della religione *statu nascendi*.

1 *La religione come rapporto reale nella tarda filosofia di Schelling*

a. *La mitologia come religione naturale*

Il primo passo da compiere per comprendere la teoria di Schelling della religione come rapporto reale consiste nell'indagine della concezione schellinghiana della mitologia come religione, e in particolare come religione naturale. La tesi è alquanto rivoluzionaria. Com'è noto, a partire dal XVII secolo la locuzione 'religione naturale (*religio naturalis*)' era venuta a indicare – per dirla con Olivetti – «una religione costitutiva dell'essere umano, anzi del soggetto, interna, invisibile, razionale, universale e

⁶ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, cit., p. 3; p. 63.

⁷ FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Zur Geschichte der neueren Philosophie, Sämtliche Werke*, X, hrsg. von Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart, Cotta, 1856-1861 (citato di qui in avanti con l'abbreviazione: *SW*), p. 128, ed. it. a cura di Carlo Tatasciore, *Lezioni monacheesi sulla storia della filosofia moderna*, in *Lezioni monacheesi e altri scritti*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2019, p. 167.

⁸ *SW*, X, p. 212; p. 242.

⁹ FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, *SW*, XI, p. 244, ed. it. a cura di Tonino Griffero, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica*, Milano, Guerini e Associati, 1998, p. 373.

astorica»,¹⁰ indipendente da eventi rivelativi sovranaturali così come da pratiche rituali e devozionali esteriori. Secondo una prospettiva teoretica variegata che nei suoi tratti comuni appartiene tanto al *milieu* filosofico anglofono (Herbert di Cherbury, Blount, Toland, Tindal, Hume) quanto a quello francese (Voltaire, Diderot) e tedesco (Reimarus, Spalding, Meier, Mendelssohn), la religione naturale si può definire come un insieme di verità relative a Dio e al comportamento umano che si possono ricavare con la ragione a prescindere dalla rivelazione e costituiscono i fondamenti della venerazione razionale di Dio. Schelling, scardinando un luogo comune diffuso in tutta la *République des lettres*, giunge chiaramente ad affermare che la religione mitologica non è soltanto la religione della natura (*Naturreligion*), ossia la religione della divinizzazione della natura, ma è la religione naturale (*natürliche Religion*) nel senso della «religione che si sviluppa secondo natura»,¹¹ ossia la religione che corrisponde alla natura originaria dell'uomo. Identificandosi con la religione mitologica, la religione naturale viene così a distinguersi nitidamente dalla 'religione razionale (*Vernunftreligion*)', decretando la fine di una sinonimia invalsa durante tutta la temperie illuminista.

Prima di valutare l'importanza di questa tesi per la genesi e per la struttura della filosofia della religione, tuttavia, è necessario ripercorrere brevemente l'argomentazione schellinghiana. Al suo interno, infatti, compaiono elementi decisivi per affrontare il secondo nucleo tematico del presente contributo, vale a dire la differenza tra fede e credenza.

Innanzitutto, è opportuno notare che la scelta di interpretare la mitologia come religione genuina dei popoli antichi non è affatto una posizione dominante al tempo di Schelling. La maggior parte degli studiosi, infatti, proponeva teorie 'riduzionistiche' della mitologia. Alcuni – come Karl Philipp Moritz – vedevano nella mitologia una mera creazione artistica, l'esito di un puro istinto poetico.¹² Altri – seguendo Evemero – rintracciavano nei racconti mitologici l'esaltazione al rango divino di uomini storici ed episodi realmente accaduti. La maggior parte, tuttavia – si pensi in particolare a Christian Gottlob Heyne, Friedrich Creuzer e Gottfried Hermann – sosteneva la necessità di un'interpretazione allegorica, in base alla quale i miti costituirebbero semplici strumenti narrativi utilizzati dagli antichi per esprimere insegnamenti e verità morali oppure per rivestire poeticamente la loro rudimentale cosmogonia scientifica.

Schelling, al contrario, sostiene un'interpretazione tautologica della mitologia: essa non significa nient'altro di ciò che esplicitamente esprime. Ciò significa che non è possibile distinguere un significato dottrinale da un significato storico e considerare quest'ultimo come semplice rivestimento esteriore del primo. La mitologia deve essere intesa come la vera e propria storia degli dèi cui di volta in volta la coscienza umana è realmente sottomessa. Il successivo dominio delle rappresentazioni mitologiche è un'esperienza realmente vissuta dalla coscienza, un processo teogonico all'interno della coscienza.

L'argomentazione principale che Schelling utilizza per sostenere questa concezione deriva dalla considerazione del potere che le rappresentazioni mitologiche esercitavano sulla vita degli uomini e dei popoli, un potere che ha portato alla diffusione di riti,

¹⁰ MARCO MARIA OLIVETTI, *Filosofia della religione* (1995), cit., p. 203.

¹¹ *SW*, XI, p. 245; p. 376.

¹² KARL PHILIPP MORITZ, *Götterlehre oder mythologische Dichtungen der Alten*, Berlin, Unger, 1791.

usanze e consuetudini ad oggi per noi incomprensibili: «com'è possibile – si chiede Schelling – che i popoli dell'antichità abbiano non solo prestato fede a quelle rappresentazioni religiose che ci sembrano completamente assurde e irrazionali, ma anche compiuto in loro onore dei sacrifici pieni di solennità e non di rado persino cruenti?».¹³ La presa in carico del significato pratico delle credenze mitologiche è la mossa teorica che permette di scardinare ogni tentativo di interpretazione allegorica della mitologia.¹⁴ In virtù della sua capacità di orientare profondamente la vita spirituale dei popoli, la mitologia non può essere intesa né come semplice poesia, né come una sorta di protofilosofia, ma deve essere interpretata come un fenomeno religioso. Già questo passaggio argomentativo rende evidente la concezione schellinghiana della religione: essa non consiste semplicemente nel tener per vere alcune proposizioni e comportarsi in conformità ad esse, ma implica un'esperienza vissuta della coscienza, la quale, soprattutto nel suo stadio 'naturale', è caratterizzata da una preponderante passività nei confronti delle rappresentazioni religiose stesse. L'orientamento religioso della vita non è l'esito di un'interrogazione etico-razionale, bensì piuttosto una condizione preliminare, che informa la attività dello spirito e plasma la vita stessa.

b. *Il rapporto reale tra la coscienza e Dio*

Affermare la natura religiosa della mitologia, tuttavia, non è ancora sufficiente per spiegarne in maniera adeguata la genesi e il significato. Una volta appurato che essa debba intendersi come un fenomeno religioso, infatti, resta da indagare l'origine della nozione stessa della divinità: come mai la vita dell'uomo mitologico è dominata dalle rappresentazioni della divinità? Donde deriva all'uomo mitologico la nozione di Dio? La soluzione classico-scolastica – ossia postulare la presenza nell'uomo di una *notitia Dei insita*, di una cognizione immediata, per quanto indefinita e aurorale, di Dio – o, ancor peggio, concepire la mitologia come corruzione di un teismo razionale originario, risultano palesemente insufficienti: come potrebbe la semplice *notitia Dei* o una dottrina formale teistico-razionale di Dio possedere una realtà tale da dominare la coscienza umana per secoli? Schelling smaschera il teoreticismo insito in queste posizioni, ossia il presupposto implicito in virtù del quale il rapporto con la divinità sia da concepirsi in termini meramente conoscitivi. Al contrario, argomenta Schelling: «la mitologia come storia degli dèi, ossia la vera e propria mitologia, poteva generarsi solo nella vita stessa (*konnte sich nur im Leben selbst erzeugen*); doveva essere qualcosa di *vissuto* e *sperimentato* (*sie mußte etwas Erlebtes und Erfahrenes seyn*)».¹⁵ La concezione schellinghiana della mitologia ha qualcosa a che fare con la heideggeriana 'esperienza effettiva della vita' (*faktische Lebenserfahrung*), ossia con quel livello in cui la vita è vissuta prima di essere riflessa: le rappresentazioni mitologiche non sono oggetti della vita coscienziale, come se la coscienza, in quanto soggetto, possa distanziarsi da esse, bensì piuttosto

¹³ *SW*, XI, p. 195; p. 308.

¹⁴ Ciò risulta palese nella critica alla concezione di Hermann, il quale, facendo perno sul principio della personificazione grammaticale, vede nei nomi divini la diretta designazione di oggetti naturali: «La teoria di Hermann – rileva Schelling – sarebbe sicuramente eccellente, se la mitologia non fosse esistita altrimenti che sulla carta, o non fosse stata niente di più di un esercizio scolastico. Ma che cosa potrebbe mai rispondere, se le si rammentassero i sacrifici innaturali offerti dai popoli alle loro rappresentazioni mitologiche?» (*Ibid.*, p. 82; p. 171).

¹⁵ *Ibid.*, p. 125; p. 222 (tr. leggermente modificata).

costituiscono l'orizzonte intrascendibile, il mondo nel quale la coscienza mitologica è immersa.¹⁶ L'esperienza mitologica è strutturalmente immersiva e non riflessiva, tant'è vero che la mitografia – ossia la scrittura e la codificazione letteraria degli eventi mitici e delle genealogie – ha origine soltanto in un secondo momento, come racconto *ex post* di una storia degli dèi già consolidata nella coscienza collettiva. Secondo Schelling, Omero ed Esiodo testimoniarebbero la fine dell'epoca propriamente mitologica, poiché la restituzione poetica delle figure mitologiche presuppone una presa distanza da esse e la loro oggettivazione.¹⁷ Essi sono testimoni in presa diretta della 'crisi' della coscienza mitologica, ossia – etimologicamente – della separazione tra la coscienza e le rappresentazioni mitologiche, che permette la loro oggettivazione storico-letteraria in un poema.¹⁸

La religiosità dell'uomo mitologico, dunque, non è da attribuirsi ad una conoscenza di Dio di natura teoretica. Tuttavia, rimane irrisolta la questione: «com'è possibile che la coscienza umana abbia potuto dedicarsi fin da principio a rappresentazioni di natura religiosa, e anzi le abbia preferite a rappresentazioni di ogni altro genere, fino a esserne totalmente assorbita?». ¹⁹ Schelling ritiene che questa situazione sia legata ad una condizione antropologica strutturale, che è stata opportunamente designata come 'teonomia originaria della coscienza'.²⁰ Il fatto che la coscienza sia teonoma significa che «nella sua essenza *originaria*, l'uomo ha un solo significato, quello di essere una natura che pone Dio (*Gott-setzende Natur*), tanto che si potrebbe dire che egli esiste, originariamente, solo come quell'essere che pone Dio. La sua natura quindi, lungi dall'esistere *per se* stessa, è orientata (*zugewandte*) a Dio, anzi in un certo senso estaticamente persa (*gleichsam verzückte*) in Dio». ²¹ La stessa nozione di Dio – se così può essere denominata – non è un oggetto cui la coscienza umana perviene ad un certo punto del suo sviluppo, ma Dio stesso è originariamente immanente alla coscienza, la quale non è ancora autocoscienza, bensì piuttosto coscienza di Dio.²² Il fatto che la coscienza umana sia originariamente coscienza di Dio non significa che essa possieda una conoscenza naturale di Dio in virtù della quale sia possibile costruire una teologia naturale, bensì piuttosto che è orientata a Dio in una maniera inconsapevole, strutturale e costitutiva: «essa ha Dio in sé (*an sich*), così come si dice che un uomo ha

¹⁶ È Schelling stesso ad utilizzare la nozione di 'mondo' in senso radicalmente storico per descrivere l'epoca della mitologia. Egli afferma chiaramente che l'antichità costituisce realmente un «mondo a sé (*eine eigene Welt*)», il quale «riposa su un suo principio specifico» e «appare sottomesso a leggi e potenze differenti da quelle a cui obbedisce il mondo contemporaneo» (*Ibid.*, p. 243; p. 372). La storicizzazione del concetto di mondo come 'epoca' a sé stante costituisce il pensiero fondamentale della sua filosofia della storia.

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 18-19; p. 90.

¹⁸ Cfr. FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Die Mythologie*, *SW*, XII, pp. 145, 592-595, ed. it. a cura di Lidia Procesi Xella, *Filosofia della mitologia*, Milano, Mursia, 1990, pp. 16, 423-426.

¹⁹ *SW*, XI, p. 186; p. 297.

²⁰ Cfr. MARKUS GABRIEL, *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings Philosophie der Mythologie*, Berlin, De Gruyter, 2006.

²¹ *SW*, XI, p. 185; p. 296.

²² Cfr. *Ibid.*, p. 187; p. 298.

in sé una virtù o più spesso un vizio, dove l'«*an sich*» esprime il fatto che questa caratteristica non è qualcosa che egli voglia, anzi nemmeno qualcosa che egli sappia».²³

La teonomia originaria della coscienza è il fondamento del carattere definitorio della religione come tale, ossia di un 'rapporto reale (*reales Verhältnis*)' della coscienza con Dio, un rapporto non mediato da rappresentazioni né da concetti.²⁴ Certamente, la coscienza mitologica (e religiosa in generale) produce sempre delle rappresentazioni di Dio, tuttavia il rapporto reale non consiste nel loro contenuto, bensì nel fatto stesso che essa non può fare a meno di produrle: «il vero fenomeno che qui si tratta di intendere – coglie acutamente Cassirer commentando l'impresa schellinghiana – non è il contenuto rappresentativo del mito come tale, ma il significato che esso possiede per la coscienza umana e il potere spirituale che esercita su di essa. Ciò che forma il problema non è il contenuto, la materia della mitologia, ma l'intensità con cui questo contenuto viene vissuto, con cui viene creduto esistente e reale».²⁵ Per Schelling, si badi bene, questo rapporto reale con Dio è «qualcosa di eterno e di insopprimibile»,²⁶ che tuttavia non esclude il sorgere anche di un rapporto ideale (*ideales Verhältnis*), ossia di una teo-logia in senso proprio, sia essa naturale o rivelata. Ciò che egli categoricamente esclude è la possibilità che il rapporto reale venga ricondotto, superato o dissolto nel rapporto ideale, cioè nella concettualità filosofica. Su questo punto Schelling si differenzia nettamente da Hegel.

c. *Il ruolo della Filosofia della mitologia nella genesi della filosofia della religione*

Al termine di questa sommaria esposizione della teoria schellinghiana della religione, veniamo ora alle implicazioni rilevanti per la genesi della filosofia della religione. In primo luogo, è necessario notare che la teonomia originaria della coscienza, ossia il rapporto reale della coscienza con Dio, costituisce un principio religioso specifico e peculiare, indipendente tanto dalla ragione quanto dalla rivelazione, il quale permette alla filosofia della religione di affermarsi come scienza particolare, indipendente dalla metafisica e dalla teologia naturale.²⁷ Inoltre – e questa è una seconda implicazione rilevante – ciò significa che all'interno della dicotomia moderno-illuministica di religione rivelata e religione naturale o razionale si inserisce un terzo elemento, vale a dire la religione mitologica. La sinonimia rilevata tra religione naturale e religione razionale indica che nella dicotomia il 'naturale' era associato alla ragione; ora, invece, dopo aver stabilito la religione mitologica come religione naturale, il 'naturale' passa

²³ FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Philosophie der Mythologie: Nachschrift der letzten Münchener Vorlesungen 1841*, hrsg. von A. Roser, H. Schulten, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996, p. 197

²⁴ Cfr. THOMAS BUCHHEIM, *Was heißt „philosophische Religion“? Acht Thesen zur Zielsetzung von Schellings unvollendetem System*, in *Religion und Religionen im deutschen Idealismus*, hrsg. von F. Hermann, B. Nonnenmacher und F. Schick, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, pp. 425-445.

²⁵ ERNST CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, II: *Das mythische Denken*, *Gesammelte Werke*, XII, hrsg. von Birgit Recki, Hamburg, Meiner, 1998-2009, p. 6, ed. it. a cura di E. Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche. Vol. II: Il pensiero mitico*, Firenze, La Nuova Italia, 1964, p. 9.

²⁶ *SW*, XI, p. 189; p. 301.

²⁷ Cfr. FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Philosophie der Mythologie 1841*, cit., p. 189. Al riguardo si veda anche: CHRISTIAN DANZ, *Von der Vernunftreligion zur spekulativen Religionsgeschichte. Anmerkungen zu Schellings später Religionsphilosophie im Kontext der Hegel-Schule*, in *Schelling und die historische Theologie des 19. Jahrhunderts*, hrsg. von Christian Danz, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, pp. 233-253.

all'altro polo, cioè a quello mitologico-rivelativo: «anche se si considera la religione rivelata come la religione sovranaturale, essa appare comunque, in seguito ai suoi rapporti con la religione naturale [cioè mitologica!], in certo qual modo come qualcosa a sua volta di naturale».²⁸ In terzo luogo, infine, bisogna rilevare come Schelling porti a compimento quel processo – già individuato da Olivetti – di connessione essenziale tra filosofia della religione e filosofia della storia: dal momento che la religione è fondata su un rapporto reale e non semplicemente ideale con Dio, essa è eminentemente storica.²⁹ Per questo – argomenta Schelling – «una filosofia della religione che si voglia affermare come scienza particolare non si accontenterà affatto del contenuto astratto di una qualche dottrina filosofica della religione, ma si assumerà il compito di esporre nella loro successione naturale anche le diverse forme in cui la religione è effettivamente esistita».³⁰ Il richiamo alla storia è decisivo in un duplice senso. Da una parte vi è un'esigenza – che sarà poi ereditata dalle *Religionswissenschaften* – che riguarda l'indagine, la descrizione e la classificazione storica dei fenomeni religiosi e la loro contestualizzazione storico-obiettiva. Dall'altra, più profondamente, il richiamo alla storicità significa un richiamo alla effettività, ossia alla necessità di smarcarsi dall'atteggiamento teoretico per cogliere l'esperienza mitologica (e religiosa in generale) nel suo darsi concreto. L'esperienza mitologica, nella sua irriflessività, viene eletta da Schelling a luogo principe per cogliere la cifra fondamentale dell'esperienza religiosa, che non è riducibile all'assenso accordato a determinate proposizioni, bensì implica un coinvolgimento esistenziale totale e preliminare nel rapporto con Dio.

2 *Fede e credenza*

La presa in esame della religione rivelata arricchisce ulteriormente l'analisi schellinghiana della religione. Schelling, infatti, concepisce il cristianesimo come l'evento di liberazione della coscienza dalle potenze mitologiche. Se le rappresentazioni mitologiche occupavano immediatamente e necessariamente l'intero orizzonte della coscienza, senza che quest'ultima avesse la possibilità di distanziarvisi, l'evento di Cristo dischiude all'uomo la possibilità di un rapporto autenticamente libero con Dio. Dio non si impone per mezzo di rappresentazioni necessarie, ma si offre liberamente alla coscienza. Questa nuova condizione rende possibili due fenomeni che erano impossibili nell'orizzonte mitologico: l'ateismo, ossia la possibilità di negare e rifiutare Dio, e la teologia, cioè lo sviluppo di un rapporto anche ideale con la divinità. Tramite il lavoro concettuale la coscienza può rendere ragione della possibilità e della plausibilità di ciò che la religione presenta, permettendo così un'adesione cosciente e riflessa ai contenuti religiosi.

La presenza o meno di un rapporto ideale tra la coscienza e Dio determina la distinzione tra una fede cieca e una fede illuminata. Contrariamente al cosiddetto

²⁸ *SW*, XI, p. 246; p. 378.

²⁹ Su questo punto, che distingue Schelling tanto da Kant quanto da Hegel, insiste CHRISTIAN DANZ, *God, Religion and History: The Significance of Schelling's Philosophy of Religion for Determining the Concept of Religion*, «Religions», XV, 2, 2024, Article 154.

³⁰ FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Philosophie der Mythologie 1841*, cit., p. 197.

‘evidenzialismo illuminista’, tuttavia, che vorrebbe squalificare ogni credenza che non sia fondata sui dati della ragione e dell’esperienza, Schelling tiene ferma la necessità del rapporto reale e la sua priorità rispetto al rapporto ideale. Senza un rapporto reale, infatti, la religione si ridurrebbe ad una semplice dottrina di Dio. Nella *Prefazione agli scritti postumi di Henrik Steffens* del 1845, un testo poco frequentato dalla *Schellingforschung*, Schelling si esprime molto chiaramente al riguardo, fornendo indicazioni decisive riguardo a come egli intenda la fede:

Infatti, ogni fede è soltanto fede nella *realtà*: cieca, se manca la cognizione (*Einsicht*) della possibilità [...], illuminata, quando si vede la possibilità. Infatti, questa cognizione non abolisce la fede: dalla possibilità non segue *necessariamente* la realtà; si potrebbe riconoscere (*einsehen*) la possibilità, eppure non credere alla realtà. Ciò che è possibile a Dio, egli non per questo lo compie necessariamente; che egli lo abbia *realmente* compiuto, bisogna pur sempre *crederlo*. Così la fede rimane così qualcosa di completamente a sé, indipendente da ogni scienza, libera persino da ogni contatto con essa, poiché, scevra di ogni universalità, è la cosa più personale, nella quale, in quanto santuario più interiore della libertà umana, non interviene nulla dall’esterno, nemmeno la scienza. [...] Qui (nella fede), ciascuno è uguale all’altro, il sapiente come l’ignorante.³¹

La conoscenza illumina solamente la possibilità del contenuto rivelato, ma non la sua realtà, che può essere soltanto creduta. Schelling rivendica da una parte l’autonomia della fede rispetto alla scienza, riconoscendo la sua intrinseca autogiustificazione, e dall’altra il suo essere radicata nella libertà personale di ciascuno. Più che alla conoscenza in senso stretto, la fede è legata all’esperienza effettiva:

colui che vede la possibilità [...] crede nella realtà *nel medesimo senso* in cui vi crede il popolo, ossia quella grande maggioranza che di per sé ricorre soltanto all’esperienza. Infatti, anche costui *crede* nella realtà della redenzione, per esempio, non perché ne vede la possibilità, ma per l’esperienza che ne ha fatto.³²

L’esperto di soteriologia non crede alla redenzione in virtù dei suoi studi teologici, che pur rimangono utili per illuminare il contenuto rivelato, ma in virtù dell’esperienza che egli ha fatto di tale redenzione.

Questi ultimi rilievi ci permettono di affrontare una questione decisiva della filosofia della religione, recentemente risolta anche nel dibattito italiano, ossia la distinzione tra fede e credenza.³³ È una tendenza invalsa, specialmente in alcune correnti analitiche di filosofia della religione, considerare la fede alla stregua di una credenza. Non solo i

³¹ FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Vorwort zu H. Steffens Nachgelassene Schriften*, SW, X, p. 406.

³² *Ibid.*

³³ Faccio riferimento in particolare al volumetto di ADRIANO FABRIS, *La fede scomparsa. Cristianesimo e problema del credere*, Brescia, Morcelliana, 2023.

sostenitori di qualche forma di teologia naturale, ma anche i maggiori propugnatori della cosiddetta epistemologia riformata, che pure rifiutano il fondazionalismo classico e l'evidenzialismo illuminista, mantengono una concezione doxastica della fede.³⁴ Intesa in questo modo, la fede (*pìstis*) risulterebbe assimilabile ad una credenza, ad una opinione (*dòxa*) tra le altre. Tale riduzione, tuttavia, tradisce la sua autentica natura: la fede – argomenta Fabris – «è invece il presupposto all'interno del quale ogni conoscenza e ogni credenza acquistano un nuovo significato, dato che da tale presupposto ricevono il proprio orientamento».³⁵ Aver fede non significa credere nell'esistenza di Dio allo stesso modo in cui si crede nell'esistenza del mondo esterno e delle menti altrui. Piuttosto, aver fede implica una decisione in cui ne va del senso (direzione e significato) dell'intera esistenza personale. L'adesione religiosa, in altri termini, comporta l'ingresso in nuovo orizzonte, in una nuova postura nei confronti dell'esistenza, a partire dalla quale tutte le altre sue dimensioni vengono riorientate. Si badi bene, Schelling non sta banalmente rivendicando i diritti della *fides qua creditur* nei confronti di una *fides quae creditur* percepita come astratta e statutaria. Egli riconosce che, sebbene la fede del singolo individuo possa e debba fondarsi sull'esperienza, ciò non vale per la teologia. Essa, al contrario, è chiamata ad essere coscienza scientifica e universale della chiesa, in grado di librarsi al di sopra delle mere convinzioni individuali per offrire una riflessione critica sull'esperienza di fede.³⁶ Schelling saluta dunque con favore l'emergere di un rapporto anche ideale con la divinità, poiché esso garantisce l'oggettività dell'interpretazione dell'esperienza interiore e permette che essa si sviluppi in una conoscenza intersoggettivamente accertabile, costituendo così un argine al soggettivismo e all'emotivismo religioso. Il rapporto ideale, tuttavia, è esposto al rischio della degenerazione idolatrica nella misura in cui recide il suo legame con il rapporto reale, ossia la fede intesa come esperienza vissuta di coinvolgimento relazionale ed esistenziale con Dio.

3 *Conclusione: una questione di metodo*

Le riflessioni che abbiamo condotto hanno permesso di mostrare l'importanza del pensiero schellinghiano nel contesto della genesi della filosofia della religione, rilevando nella nozione di 'rapporto reale' e nella peculiare storicità dell'esperienza religiosa due elementi fondamentali per garantire alla filosofia della religione una

³⁴ Emblematico il caso di Plantinga, che intende la fede come credenza vera e garantita (*warranted*), cioè come conoscenza (cfr. ALVIN PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, New York, OUP, 2000). Una posizione differente è quella assunta dalla corrente wittgensteiniana di filosofia della religione (cfr. JAMES KELLENBERGER, *Wittgenstein's Gift to Contemporary Analytic Philosophy of Religion*, «International Journal for Philosophy of Religion», XXVIII, 3, 1990, pp. 147-172). Altri autori di tradizione analitica, come Robert Audi o Daniel Howard-Snyder, rifiutano l'equazione di fede e credenza distinguendo tra *faith* e *belief*, o ancora tra *attitudinal faith* – *faith in* – e *propositional faith* – *faith that* (cfr. ROBERT AUDI, *Faith, Belief, and Will: Toward a Volitional Stance Theory of Faith*, «Sophia», LVIII, 2019, pp. 409-422; DANIEL HOWARD-SNYDER, *Propositional Faith: What it is and What it is Not*, «American Philosophical Quarterly», L, 4, 2013, pp. 357-372). Nell'approccio di questi autori, tuttavia, è trascurata la dimensione preliminare e la componente relazionale della fede intesa precipuamente come fede religiosa.

³⁵ ADRIANO FABRIS, *op. cit.*, p. 20.

³⁶ Cfr. *SW*, X, p. 405.

propria autonomia nei confronti della metafisica e della teologia naturale. Esse hanno anche messo in luce la pertinenza della teoria schellinghiana della religione come rapporto reale ad una filosofia della religione che non accetti la riduzione della fede a semplice credenza. Da quanto esposto sinora, tuttavia, potrebbe risultare uno spiacevole equivoco. L'enfasi sulla necessità di prendere le mosse dall'esperienza effettiva della vita religiosa, dalla fede come rapporto con Dio vissuto in maniera primariamente irriflessa, potrebbe instillare il dubbio che per praticare una filosofia della religione non programmaticamente riduzionista sia necessario abbracciare una qualche prospettiva religiosa. La filosofia della religione, in altri termini, contravvenendo al suo statuto di disciplina obliqua, verrebbe a configurarsi come una criptoteologia. In riferimento a questa obiezione, cui non è possibile rispondere esaurientemente in questa sede, occorre formulare due brevi osservazioni. Innanzitutto, parafrasando Weber, bisogna ammettere che, per praticare una filosofia della religione che non finisca per misconoscere o ridurre unilateralmente il suo oggetto, occorre non essere completamente *religiös unmusikalisch*. Tale considerazione, tuttavia, è piuttosto triviale: una certa affinità o sensibilità nei confronti del proprio oggetto di studio è un prerequisito fondamentale di ogni impresa scientifica seria. Lo stesso principio, infatti, vale anche in altre discipline: un filosofo della scienza non può essere del tutto insensibile al valore epistemologico dell'impresa scientifica, così come un estetologo deve possedere una certa sensibilità e un certo gusto per il bello. D'altra parte, tuttavia, questa considerazione non implica che il filosofo della religione debba essere un credente o aderire a una determinata confessione religiosa. Essere *religiös musikalisch* non significa abbracciare una fede specifica, ma piuttosto mantenere una disponibilità ermeneutica che consenta di comprendere il fenomeno religioso *in juxta propria principia*. In questo senso, il richiamo a partire dall'esperienza religiosa concreta non deve essere inteso come il pio invito ad abbandonare il punto di vista filosofico per abbracciare una prospettiva religiosa, bensì piuttosto costituisce un'indicazione metodologica basilare per assolvere a uno degli scopi fondamentali della filosofia della religione, ossia comprendere cosa significhi 'abbracciare una prospettiva religiosa' e come tale scelta incida sull'esperienza effettiva della vita.