

## Religione filosofica e significato ultimo della storia nella «Offenbarung» di Schelling

di Paola Moretti

This paper is an attempt to clarify the eschatological position of the «late» Schelling. For this reason, the first part of the paper is dedicated to a number of key concepts of Schelling's positive philosophy. In the second part, it consequently becomes possible to discuss the central role of positive philosophy in the construction of the Church of the Spirit and in the passage to the Religion of free philosophical knowledge in which Schelling's eschatology takes form.

Alla domanda sul senso ultimo della storia Schelling risponde con la dottrina delle tre Chiese contenuta nella XXXVI e XXXVII lezione della *Philosophie der Offenbarung*. La comprensione di una tale risposta presuppone l'esplicazione del concetto di filosofia positiva o, come in altri termini Schelling la definisce, di empirismo filosofico. Si ritiene, infatti, la concezione escatologica del nostro autore strettamente legata ad un determinato impianto sistematico, quale appunto la filosofia positiva. Pertanto la ricostruzione dell'escatologia schellinghiana non può prescindere dall'esplicazione del concetto di filosofia positiva e di empirismo filosofico. In tal senso il nostro primo compito sarà quello di esporre tali concetti per poi approdare alla riflessione schellinghiana sul compimento della storia.

A tal proposito si farà riferimento a quattro testi in modo particolare: la *Filosofia della Rivelazione*, il *Monoteismo*, le *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia* e l'*Esposizione dell'empirismo filosofico*. Queste sono tra le opere più significative dell'ultima produzione schellinghiana che ci permetteranno di ripercorrere l'impianto della filosofia positiva e di vedere come essa sia connessa alla dottrina escatologica.

Perché l'essere e non il nulla? Perché il mondo? Perché la storia? Queste sono le domande a cui la filosofia positiva vuole rispondere in contrapposizione a quella che Schelling definisce filosofia negativa o razionale,<sup>1</sup> che

---

<sup>1</sup> Il termine «filosofia negativa» è usato per definire polemicamente la filosofia hegeliana. La polemica nei confronti di Hegel viene sviluppata tanto nella *Filosofia della rivelazione*, in modo particolare nella Lezione V, quanto nelle *Lezioni Monachesi sulla storia della filosofia*. Per un ulteriore approfondimento circa gli aspetti della polemica condotta da Schelling relativi alla contrapposizione tra filosofia positiva e negativa si veda W. SCHULZ, *Das Verhältnis des späten Schelling zu Hegel*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 8 (1954), pp. 337-352.

pretende di giustificare il reale sulla base di un principio superiore concepito secondo un puro schema logico.

La filosofia non può dimostrare l'esistenza del fondamento del reale, ma può solo riconoscere che senza un Assoluto o Dio il reale non avrebbe ragion d'essere. Né l'esperienza, né la ragione possono dar conto dell'esistenza del fondamento, sostiene Schelling, poiché questo è l'assolutamente altro, l'assolutamente trascendente o Sovra-essente:

«Il semplicemente, il soltanto esistente è proprio ciò, attraverso il quale tutto quello che potrebbe scaturire dal pensiero viene fatto cessare, ciò dinnanzi a cui il pensiero ammutolisce, dinnanzi al quale la stessa ragione si piega, poiché il pensiero ha soltanto a che fare con la possibilità, la potenza; dove dunque questa è eliminata, il pensiero non ha alcun peso».<sup>2</sup>

Per capire come Schelling approdi a ciò che egli definisce «Sovra-essente» e come questo sia l'oggetto della filosofia positiva, è necessario partire dal concetto di filosofia negativa o razionale per poi vedere in che senso la filosofia positiva ne rappresenti il superamento.

### 1. *Potenza d'essere e filosofia negativa*

Nella *Philosophie der Offenbarung* la riflessione schellinghiana si snoda a partire dalla definizione di ragione come scienza del possibile: essa è la facoltà conoscitiva che coglie solo «il possibile», l'essenza, la natura degli enti, ma non il loro essere attuale, la loro esistenza, l'esistenza ci è data solo attraverso l'esperienza:

«Essa <la ragione> non può essere altro che l'infinita potenza del conoscere, ciò che, cioè nel suo originario contenuto, senza essere dipendente da qualcos'altro, deve necessariamente procedere verso ogni essere, in quanto solo tutto l'essere (l'intera pienezza dell'essere) può corrispondere all'infinita potenza ... poiché ad ogni conoscere corrisponde un essere, al conoscere in atto un essere in atto, di conseguenza all'infinita potenza del conoscere, non può corrispondere null'altro che l'infinita potenza dell'essere, e questo è dunque il contenuto innato e connaturato alla coscienza».<sup>3</sup>

La ragione, dunque, come scienza del possibile e non dell'essere attuale può comprendere anche l'essenza del fondamento, come l'essenza di tutte le essenze, la possibilità di tutte le altre possibilità, ma non la sua esistenza, che tuttavia, si è detto, non ci è data neppure tramite l'esperienza.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> F.W.J. Schellings *Sämtliche Werke* (d'ora in poi SW), 14 voll., Stuttgart - Augsburg 1856-1861, XIII, p. 161; trad. it. *Filosofia della Rivelazione*, Milano 1997, p. 267. Successivamente si è preferito indicare dapprima il riferimento al numero di pagina dell'edizione tedesca e poi, tra parentesi quadra, in cifre arabe, quello della traduzione italiana consultata.

<sup>3</sup> SW, XIII, 64 [105].

<sup>4</sup> A partire dal *Freiheitsschrift* Schelling ha sempre sottolineato con forza la differenza tra essenza ed esistenza: è infatti nello scarto tra essenza ed esistenza o se si vuole tra pensiero ed essere che si gioca la libertà. L'essere reale è frutto di un assoluto atto di libera volontà, totalmente indipendente da ogni necessità logica. A tal proposito prende forma la polemica nei confronti della filosofia hegeliana, che, non ponendo questa sostanziale distinzione, parte dall'Idea che contiene già tutto e che deve solo

Qual è, dunque, l'essenza del fondamento? Essa è l'oggetto proprio della ragione in quanto infinita potenza del conoscere, a cui non può che corrispondere l'infinita potenza dell'essere. La ragione ha, per sua stessa essenza, come oggetto della propria attività l'infinita potenza del produrre l'essere. In tal senso se l'infinita potenza di produrre l'essere è l'essenza del fondamento, allora possiamo anche affermare che l'essenza del fondamento è la sua divinità, ovvero il suo essere Dio creatore.

La ragione è in grado di concepire sul piano della possibilità il divenire del suo proprio oggetto, divenire che segue in modo logico dal concetto di infinita potenza d'essere: nel momento in cui la ragione concepisce l'infinita potenza d'essere, immediatamente la pensa anche come un volere, una forza che tende per natura ad attualizzarsi, dunque, che tende all'esistente. In tal senso la potenza d'essere appare immediatamente alla ragione come soggetto dell'esistente e, viceversa, questo è pensato come l'oggetto della potenza d'essere. La potenza d'essere è concepita, suo primo moto, cioè in sé, come tensione infinita, soggettività assoluta, mentre in un secondo momento, nel suo rendersi oggettiva, come ciò che è limitato, appunto come oggetto. Tanto la prima quanto la seconda forma non possono essere pensate l'una senza l'altra, così come non si può pensare un Creatore senza una creatura, l'unità dei due principi è pertanto essenziale. Si può inoltre affermare, secondo Schelling, che la potenza d'essere è oggetto di un continuo superamento da parte del secondo principio e che tale superamento non può identificarsi né con la prima né con la seconda forma ma ne rappresenta una terza. Pertanto la potenza d'essere è contrastata nel suo tendere infinito all'essere dalla sua stessa oggettività, che da quella tensione è stata generata, ma tale contrasto, tanto inevitabile quanto necessario, genera a sua volta una terza forma in cui viene raggiunto l'equilibrio dei primi due principi:

«In quanto passiamo dalla potenza di essere all'esistente, noi propriamente non vogliamo né l'uno né l'altro, ma vogliamo un Terzo che viene dunque a stare nel mezzo, come ciò che è libero dall'essere unilaterale e dal potere unilaterale».<sup>5</sup>

esplicitarsi, di qui la necessità del movimento dialettico. Nuovamente nella *Filosofia della rivelazione* Schelling ribadisce: «Taluni si sono mostrati molto meravigliati per questa distinzione (tra l'essenza e l'esistenza) semplice, inequivocabile, ma proprio perciò di alta importanza; poiché essi avevano, in una precedente filosofia, sentito parlare di una malintesa identità del pensare e dell'essere ... non c'è bisogno di andare molto avanti nella lettura dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* di Hegel, per trovare ripetuta fin dalle prime pagine l'affermazione che la ragione si deve occupare dell'in-sé delle cose ... il pensiero fondamentale di Hegel è che la ragione si dirige all'in-sé, all'essenza delle cose, dal che segue immediatamente che la filosofia, in quanto è scienza della ragione, si occupa soltanto del che cosa delle cose, della loro essenza. Si è dato a questa distinzione un significato per il quale la filosofia o la ragione non avrebbero in generale nulla a che fare con l'esistente. La ragione piuttosto ha a che fare proprio esclusivamente con l'esistente, ma con l'esistente secondo la materia, secondo il contenuto (l'esistente è nel suo in sé appunto questo); essa viceversa non deve indicarci che l'esistente è, in quanto questo non è più affare della ragione, ma dell'esperienza ... l'esistenza non fa nulla per farci conoscere il *che cosa*, e il necessario è ciò che è indipendente da ogni esistenza»; SW, XIII, 59-60 [99-101]. Come si tenterà di mostrare tra breve per Schelling solo l'essenza dell'essere è oggetto del pensiero, ma la sua realtà non solo può essere semplicemente esperita, ma può anche essere solo frutto di un atto di libertà, di qualcosa che non solo va oltre quell'essere, che è oggetto della ragione, ma che non ha più nulla a che fare con la logica della ragione.

<sup>5</sup> SW, XIII, 233-234 [391].

La triplicità con cui la ragione concepisce l'essenza del fondamento si riflette non solo nella struttura dell'essere del mondo, ma vedremo anche nelle dinamiche intercorrenti tra le persone divine. Prima però di vedere in che termini i principi di cui si è detto finora si rivelino anche come le persone della Trinità, è necessario fare un'ulteriore considerazione circa il rapporto tra la ragione e il divenire intrinseco alla potenza d'essere, considerazione che ci permetterà di mettere a fuoco la sostanziale differenza intercorrente tra la filosofia positiva e quella negativa.

## 2. *Il «novum» della filosofia positiva: l'«Überseyende»*

La ragione, si è detto, è capace di pensare l'essenza del fondamento, ma come tale, l'essenza è un possibile non già un essere reale; allo stesso tempo, tuttavia, quella triplicità dell'essere che la ragione è capace di pensare, si trova riflessa nell'essere del mondo. In tal senso, se è vero che si dà un mondo con determinati caratteri, significa anche che esiste un essere che ha reso attuali quelle forme che la ragione poteva cogliere solo nella loro possibilità. Ed è da questa riflessione che riparte la filosofia positiva:

«Il *Prius* il cui concetto è questo e quest'altro potrà produrre una tale successione (non diremo si avrà necessariamente una tale successione, poiché allora ci troveremmo di nuovo nel movimento necessario, determinato cioè per mezzo del semplice concetto; noi dovremmo solo dire: si può avere una tale successione, se esso lo vuole; la successione è qualcosa di dipendente dal suo volere). Ora questa successione esiste realmente ... dunque questo fatto – l'esistenza di una tale successione – ci mostra che anche il *Prius* stesso esiste proprio come noi lo abbiamo compreso».<sup>6</sup>

Le argomentazioni deduttive della ragione non possono che condurre alla necessità di ammettere l'esistenza di un essere al di là di ogni potenzialità, e di ogni divenire, che sia il soggetto assoluto delle tre forme:

«Nella scienza negativa, tutto ciò che sta tra l'inizio e la fine è soltanto un vero relativo, e non, quindi, il veramente, propriamente vero, il vero stesso ... In quanto scienza che ha il vero soltanto alla fine, la filosofia negativa non sarà ancora nel vero, e dunque, non sarà neppure la vera filosofia, sebbene per questo non sia neppure la falsa (poiché essa è sulla solida strada verso la verità). Di fronte alla vera scienza – a quella cioè che non ha il vero alla fine ma è nel vero –, la scienza negativa, presa isolatamente o per sé, non potrà pretendere il nome di filosofia; essa diventerà degna di questo nome solo nel suo ultimo momento, attraverso il suo rapporto alla scienza positiva ... ciò da cui la filosofia negativa parte – ciò che è prima dell'essere – è soltanto il *primum cogitabile*, così ciò che è sopra l'essere (in questo senso certamente anche prima dell'essere), e che è oggetto della filosofia positiva, è il *summum cogitabile*».<sup>7</sup>

<sup>6</sup> *SW*, XIII, 129 [215]. Cfr. anche un passo dell'*Empirismo filosofico*: «Nel fatto puro e semplice non c'è contenuto altro se non che il processo del mondo si fonda su un predominio dato gradatamente al soggetto sull'oggetto, ma se tale predominio segue necessariamente dalla natura dell'essere che genera e realizza se stesso, o se sia prodotto e comunicato da una libera causalità, non è deciso dal semplice fatto»; *SW*, X, 232; trad. it. *Empirismo filosofico*, Bari 1996, p. 164.

<sup>7</sup> *SW*, XIII, 150-151 [249]. Tale *summum cogitabile* o *Vorbegriff*, come lo definisce Tilliet, è quella realtà assoluta e irriducibile all'idealità, su cui si concentrerà non solo la riflessione kierkardiana,

La filosofia per quanto possa esprimere l'essenza di un incondizionato, non potrà che fermarsi al piano del possibile, senza poter asserire nulla circa l'effettiva esistenza di esso, tuttavia allo stesso tempo la «vera» filosofia, ovvero la filosofia positiva non può fermarsi al concetto, poiché esso non può spiegare l'effettività del reale, essa deve far compiere alla ragione un salto, quel salto che conduce al *summum cogitabile*:

«La filosofia positiva parte da ciò che è assolutamente fuori della ragione, ma la ragione gli si sottomette soltanto per rientrare di nuovo immediatamente nei suoi diritti».<sup>8</sup>

Il *summum cogitabile* rappresenta, dunque, l'oggetto della filosofia positiva, quello che Schelling definisce anche come Sovra-essente, e che non può essere definito in altri termini se non come una reale attualità che ha il potere di rendere effettive quelle forme che la ragione può pensare solo come possibili. In altri termini potremmo definire il Sovra-essente come volere assolutamente libero e incondizionato, che a-posteriori di fronte alla realtà del mondo si rivela anche come Dio:

«In vista della filosofia positiva, dunque, io non parto dal concetto di Dio, come ha cercato di fare l'antica metafisica e anche l'argomento ontologico, ma devo far cadere appunto questo concetto, il concetto di Dio, per partire dal meramente esistente in cui null'altro è pensato che appunto il mero esistente, e per vedere se si può giungere da esso alla Divinità. Non posso dunque propriamente provare l'esistenza di Dio (partendo dal concetto di Dio), ma al posto di esso mi è dato il concetto dell'esistente prima di ogni potenza e perciò indubitabilmente».<sup>9</sup>

Il pensiero può concepire l'essenza del sovra-esistente, cioè del Dio prima di Dio, o meglio della Volontà che non ha ancora deciso di inverarsi come Dio, tuttavia la ragione deve arrestarsi di fronte all'atto mediante il

---

ma anche gran parte della filosofia esistenzialista novecentesca, facendone di Schelling uno dei precursori. Si veda a tal proposito dello stesso X. TILLIETTE, *Actualité de Schelling*, Paris 1959; trad. it. *Attualità di Schelling*, Milano 1974, pp. 172-174. Cfr. anche P. TILLICH, *The Courage to be*, Glasgow 1980; trad. it. *Il coraggio di esistere*, Roma 1968, pp. 100-103.

<sup>8</sup> SW, XIII, 171[283].

<sup>9</sup> SW, XIII, 158 [261]. A tal proposito si inserisce la riflessione schellinghiana riguardo all'argomento ontologico. Non si può, afferma Schelling, dedurre l'esistenza di Dio dal suo concetto, ciò che si può mostrare è che quell'essere originario, quell'atto purissimo, di cui non si può dimostrare l'esistenza, ma semplicemente assumerla, proprio per non ricadere nella logica della prova ontologica, si riveli a posteriori come Dio. Potremmo dire che Schelling usa per arrivare al concetto del Sovra-esistente un ragionamento *ex contingentia rationis*: se l'oggetto proprio della ragione è un divenire possibile, siamo indotti a pensare che questa potenzialità presupponga un'attualità. In altri termini, è il concetto di potenza, come ciò che può e non può essere, ad implicare un pura attualità, che abbia il potere di inverare quella possibilità. «Se però l'argomento ontologico, che io ho richiamato solo per il suo rapporto con il pensiero base della filosofia positiva, non poteva dimostrare l'esistenza di Dio, tuttavia esso dovrebbe condurre, se ben inteso, all'inizio della filosofia positiva. Dio non può esistere accidentalmente significa: egli non può esistere per *transitum potentia ad actum*, altrimenti egli non sarebbe, appunto, la potenza esistente, il potere essere sussistente, come possiamo anche dire. Se dunque egli esiste, può essere l'esistente soltanto in e, per così dire, prima di se stesso, cioè prima della sua Divinità ma se egli è l'esistente prima della sua divinità è con questo l'esistente in Assoluto, prima del suo concetto, quindi di ogni concetto»; SW, XIII, 158 [261]. Riguardo al problema dell'argomento ontologico nella filosofia schellinghiana si veda l'approfondita analisi condotta da X. TILLIETTE, *Attualità di Schelling*, pp. 99-113.

quale la volontà originaria rende attuale il proprio piano essenziale. Esiste dunque un piano della necessità, ovvero quello del pensiero e uno della libertà, ovvero quello dell'esistenza. Pertanto, prosegue Schelling, l'essere realmente libero è l'essere che decide di passare dal piano del possibile a quello del reale.

Il Dio esistente, come lo definisce Schelling, è colui che può, se lo vuole, passare dall'essere necessario, cioè dalla possibilità di essere Dio solo nel pensiero, all'essere libero, cioè il Dio reale.

In tal senso, afferma Schelling, solo la filosofia positiva, avendo come contenuto il Dio esistente e non il Dio ingabbiato nella logica del concetto, è una filosofia della libertà:

«La filosofia positiva è la filosofia veramente libera, chi non la vuole può lasciarla. Io la propongo a ciascuno liberamente; dico solo che, se uno per esempio vuole un procedere reale, se vuole una libera creazione del mondo, può avere tutto questo solo sulla strada di una tale filosofia. Se per lui la filosofia razionale è sufficiente ed egli non cerca nulla al di fuori di essa, allora può starsene presso questa; solo, egli deve rinunciare a voler ottenere con la filosofia razionale, e in essa, ciò che questa non può assolutamente avere in sé, e cioè, appunto, il Dio reale e l'accadere reale e un rapporto libero di Dio col mondo».<sup>10</sup>

La filosofia positiva si propone attraverso il suo empirismo filosofico di tenere legate insieme la dimensione dell'esperienza a quella dell'assolutamente altro, senza tuttavia abbandonare quest'ultimo alla sfera della fede o al contrario a quella della pura conoscenza razionale.

### 3. «Potenzenslehre und Trinitätslehre»

Si è cercato fin qui di definire che cosa Schelling intenda per filosofia positiva e quale sia il suo apporto decisivo rispetto alla filosofia razionale; ci si vuole ora addentrare nella parte speculativamente più densa e innovativa del pensiero dell'ultimo Schelling: la dottrina delle potenze e la sua relazione alla dinamica trinitaria.

Questo passaggio ci permetterà di approdare tanto alla *Schöpfung* quanto all'*Abfallslehre*, da cui poi si giungerà al problema della storia e del suo fine ultimo.

Si è mostrato come la ragione sia capace di pensare l'essenza del fondamento secondo tre forme o principi e come esse si rivelino le tre determinazioni di un essere sovra-essenziale.

Di quelle che Schelling definisce anche come *Potenzen* dell'Essente la più interessante dal punto di vista speculativo appare la prima: il puro

<sup>10</sup> SW, XIII, 132 [219]. In relazione al significato che la filosofia positiva riveste per l'ultima speculazione schellinghiana quale tentativo di superamento della filosofia razionale, in particolare di quella hegeliana, si veda K. DÜSING, *Speculative Logik und positive Philosophie. Thesen zur Auseinandersetzung des späten Schelling mit Hegel*, in D. HENRICH (ed), *Ist systematische Philosophie möglich? Stuttgarter Hegel-Kongress 1975*, Bonn 1977, pp. 117-28.

soggetto assolutamente illimitato, ovvero la potenza dell'essere. È questa potenza a dare l'avvio a quel processo dialettico-catabolico che costituisce la vita del divino stesso. Essa

«è la potenza, è il potere (*Macht*), è, se ci permettiamo di andare ancora più in là, la magia di Dio (la radice della parola magia, la quale, com'è noto, deriva dalla lingua persiana, ma in questa non ha più alcun verbo dal quale possa essere derivata, si è conservata nella parola tedesca *mögen*)». <sup>11</sup>

La potenza d'essere è appunto il potere illimitato di produrre, creare l'essere, per questo essa è già costitutivamente duplice ( $\delta\upsilon\acute{\omicron}\varsigma$ )<sup>12</sup> nella sua natura: nel suo essere potenza dell'essere, essa lo pone già come suo necessario correlato. L'essere dunque si pone rispetto a tale potenza come il suo proprio oggetto e in quanto tale, in quanto *Gegen-stand*, non è solo ciò che le sta di fronte, ma anche ciò che inevitabilmente la contrasta in quella tensione infinita che le è connaturata:

«Il principio opposto all'illimitato è realmente  $\mu\upsilon\nu\acute{\omicron}\varsigma$ . Giacché esso tende sempre e solo ad un fine – la sua azione sempre uguale (almeno da parte sua) decisa e indubitabile tende appunto soltanto a limitare B, il che non può avvenire senza renderlo insieme in sé soggettivo e senza produrre in lui le forme della conoscibilità». <sup>13</sup>

Quest'ultimo passo sottolinea un ulteriore carattere della potenza d'essere, ovvero la sua inconsapevolezza, il suo non sapere di sé, che viene gradualmente superato attraverso il contrasto con il secondo principio. La potenza d'essere diventa quindi a sua volta l'oggetto di un continuo superamento da parte della seconda potenza, affinché attraverso tale *Überwindung* si produca una terza forma, in cui l'illimitato si è ricompreso nel limite:

«Il secondo principio è semplicemente causa perché esso non esiste per se stesso, ma per l'azione che esso esercita, non liberamente, ma necessariamente; una volta posto l'essere illimitato e sfrenato, esso deve agire, esso è per così dire senza ritorno su se stesso e si perde interamente nella negazione del primo principio, è perciò completamente disinteressato. Il terzo principio non sarà dunque semplicemente causa, 1° perché è l'essere che esiste per se stesso ... esso è Spirito; e perciò i tre principi si possono determinare anche così: il primo principio è il principio non spirituale, il secondo è il principio che supera il principio non spirituale e quindi che è il mediatore dello spirito; il terzo è appunto lo spirito, non lo spirito indipendente (perché esso è impegnato nel processo) ma tuttavia lo spirito». <sup>14</sup>

<sup>11</sup> SW, X, 265 [190]. La dottrina delle potenze è uno dei punti speculativamente più complessi dell'ultima fase della filosofia schellinghiana. In essa possiamo scorgere il tentativo di una riformulazione da parte di Schelling del proprio concetto di Assoluto e dell'articolazione di un nuovo concetto di Dio, perno della successiva filosofia positiva. A tal proposito si veda l'interessante studio di K. HEMMERLE, *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, Freiburg 1968, pp. 156-225.

<sup>12</sup> SW, X, 244 [174].

<sup>13</sup> SW, X, 245 [174-175].

<sup>14</sup> SW, X, 249 [178]; cfr. anche un passo della *Filosofia della rivelazione*: «Se noi determiniamo la potenza d'essere come soggetto e il puramente esistente come oggetto, allora il terzo è ciò che non è semplicemente questo, né semplicemente quella, ma è l'inscindibile soggetto-oggetto»; SW, XIII, 235 [393].

Questa citazione ci permette di condurre due ulteriori riflessioni: innanzitutto la potenza d'essere appare come ciò che «non deve essere», o meglio, ciò che non deve affermarsi in senso assoluto. Se da una parte, infatti, in essa si cela la possibilità della creazione e dunque anche la possibilità che il Sovra-essente si riveli come Dio, da un altro punto di vista la potenza d'essere presa nella sua inseità è negazione dell'essere e dunque anche di Dio. Se essa si attualizzasse in modo assoluto non vi sarebbe alcuna *Offenbarung* divina, ed è in tal senso che essa appare come il «non-dovente-essere» (*das nicht sein Sollende*).

Schelling esprime attraverso la sfumatura tra il verbo *müssen* e *sollen* la differenza tra la potenza d'essere e il puramente esistente. Quest'ultimo rappresenta la seconda determinazione dell'essenza divina, ciò attraverso cui si procede all'*Offenbarung* divina, per questo è definito *das sein Mussende*, il dovente essere, intendendo quel «dovente» in un'accezione tuttavia ancora debole. È infatti con l'ultima determinazione che viene raggiunta la piena esplicitazione dell'essenza divina ed è in tal senso che Schelling parla di *das sein Sollende*, ciò che deve essere in senso assoluto.

In secondo luogo Schelling scrive che il terzo principio si rivela come Spirito, ma non come lo Spirito indipendente. Il vero Spirito è infatti per Schelling il Sovra esistente, lo Spirito realmente *ab-solutus*, ossia sciolto, totalmente libero e indipendente rispetto alle sue determinazioni, colui che decide del «non-dover-essere» della prima potenza:

«Se l'illimitato è nel processo ciò che non deve essere e tuttavia è, se esso è posto non per essere posto ma solo per essere superato, è evidente che esso può essere posto solo da una causa che sia capace di volere qualcosa come semplice mezzo (e qui l'illimitato è semplice mezzo) ... è una causa libera, agente secondo un'intenzione, ed appunto perciò è l'unità positiva dei due principi, e che, pur nell'opposizione e nella contraddizione dei due, si afferma e rimane sempre sovrana dell'uno e dell'altro».<sup>15</sup>

«*Deitas* è *dominatio*», continua Schelling, solo ciò che ha il potere di porre un ordine può definirsi Dio: il Sovra-essente è colui che pone un ordine, quello dell'essere, ed è in tal senso che può essere chiamato Dio e non solo Dio, ma anche Padre, Figlio e Spirito. Ai tre piani dell'essere corrisponde infatti una triplicità in Dio: il Padre è colui che ha il potere dell'essere e dunque colui che pone la potenza dell'essere, perché questa venga superata per mezzo del Figlio, colui che media il potere della potenza d'essere, affinché si possa giungere al giusto equilibrio dei principi e all'unità delle Persone nello Spirito:

«Si scopre dunque che parallelamente a quei tre aspetti dell'essere, dobbiamo ammettere una triplice distinzione in Dio, e per così dire tre visi dell'unica divinità. Voi vedete bene ora che con ciò anche quelle tre cause, che noi dapprima o all'inizio, abbiamo conosciuto soltanto come tre principi di ogni essere creato, si sono elevate a tre aspetti distinti della causa assoluta stessa».<sup>16</sup>

<sup>15</sup> SW, X, 258 [185]. Cfr. M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, Milano 1990, pp. 139-141.

<sup>16</sup> SW, X, 271 [195].



4. *Teogonia e cosmogonia*

Si è sottolineato come la decisione del Sovra-esistente di rivelarsi nella sua trimorfia sia assolutamente libera e come da tale decisione dipenda anche l'attualizzazione delle forme dell'essere e la conseguente costituzione di un ordine, in cui l'elemento soggettivo ha vinto su quello oggettivo: «noi chiamiamo Dio soltanto la causa che dà alla soggettività il predominio sull'oggettività».<sup>17</sup>

Che cosa, è legittimo chiedersi, ha condotto il Sovra-esistente ad esercitare la propria libertà?

«Il vero e proprio motivo – risponde Schelling – potrebbe trovarsi soltanto in qualcosa che non potrebbe affatto esistere senza quell'atto mediato, cioè senza quel processo che deriva dall'opposta tensione delle potenze. Ora, una simile cosa non ancora esistente, quindi soltanto futura, ma resa possibile soltanto dal processo posto volontariamente, potrebbe però essere soltanto la creatura».<sup>18</sup>

Ecco dunque che il processo attraverso il quale il Sovra-essente decide di rivelarsi nella pienezza delle sue persone si mostra allo stesso tempo come processo creativo.

In ogni creatura si realizza il graduale superamento di quel principio dell'inizio, che una volta posto nella sua attualità dal Sovra-esistente, deve essere superato attraverso la seconda e la terza forma che gli sono naturalmente correlate:

«Il processo è quindi graduale avanzante per momenti e in esso quella tensione determinata da un libero atto si dissolve soltanto gradualmente ... così si generano certe forme o figure che sono tutte più o meno copie derivate della suprema unità e quindi, per il fatto che presentano in sé tutte le potenze, saranno anche in se stesse compiute, autonome».<sup>19</sup>

Ogni essere appare dunque come il prodotto delle tre potenze, che dunque si comportano come potenze cosmiche o, come le definisce Schelling, vere e proprie cause: la prima si mostra come *causa quae materia praebet*, che dà il substrato a tutto il processo, la seconda appare come *causa formalis* o *causa per quam* e infine la terza come *causa finalis* o *in quam*. Durante il processo creativo le potenze si rivelano come cause ma non ancora come persone divine, esse si mostreranno come tali solo alla fine della creazione nell'uomo originario:

«Quando invece si giunge alla creazione dell'uomo, le potenze non appaiono più come tali, ma anche realmente come personalità divine, cosa che prima esse erano soltanto concettualmente».<sup>20</sup>

<sup>17</sup> SW, X, 255 [182].

<sup>18</sup> SW, XIII, 277 [465].

<sup>19</sup> SW, XIII, 288 [481].

<sup>20</sup> SW, XIII, 344 [577]. In merito al problema del rapporto tra teogonia e cosmogonia e alla conseguente tematica della *creatio ex nihilo* si veda il significativo testo di W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, Mainz 1965; trad. it. *L'Assoluto nella storia*, Milano 1986, pp. 276-298.

In tal senso il processo creativo è anche necessariamente processo generativo: Schelling afferma infatti nella XV lezione della *Philosophie der Offenbarung* che si può parlare di un effettivo estrinsecare o porre fuori di sé il Figlio da parte del Padre solo insieme con la creazione, pertanto il Figlio potrà mostrarsi nella pienezza della sua persona, così come il Padre e lo Spirito, solo nell'*Urmensch*.

Una tale concezione del processo creativo-generativo solleva inevitabilmente una questione: ci si domanda infatti in che senso è possibile parlare ancora di creazione come di ciò che nella dottrina cristiana è «altro» da Dio se processo teogonico e cosmogonico coincidono.

In relazione alla persona del Figlio Schelling distingue «un Figlio per il Padre», ancora nascosto nel Padre e «un Figlio posto fuori dal Padre». Il Figlio per il Padre afferma Schelling è ciò che nella dottrina cristiana è stato definito come Λόγος, ciò attraverso cui verranno fatte tutte le cose, colui attraverso il quale la «causa materiale», la potenza d'essere, viene informata. In tal senso il Figlio pre-esiste alla creazione e anzi rappresenta la condizione di possibilità affinché dal principio materiale venga tratta la vita. Il processo creativo, pertanto, rappresenta l'*Offenbarung* della persona del Figlio nella misura in cui in essa egli si rivela nella sua propria attività o volontà, guadagnando per questo un'effettiva indipendenza. Finché il Sovra-esistente non decide di rivelarsi nella sua divinità nessuna delle tre persone è palese nella sua attività e di conseguenza neppure palese nella sua diversità e autonomia rispetto alle altre:

«La teologia dogmatica, un tempo per lo meno, parlava di un'eterna generazione del Figlio. Ora io ho sempre mostrato che il non affermare un'eterna generazione in questo senso (cioè nel senso della più antica teologia) e perfino negarla completamente, non esclude immediatamente l'eternità del Figlio stesso, né la sua eternità rispetto all'essere, e neppure la sua eternità come Figlio; ciò che essa esclude è soltanto la sua eternità come posto fuori del Padre ... il Figlio fin quando è ancora indistinto dal Padre e non è una personalità fuori di lui, non può dirsi generato; e che se egli è eternamente uno con il Padre, non può in questa unità essere nello stesso tempo generato dal Padre».<sup>21</sup>

Come si è detto ciò che può risultare problematico non è solo il concetto di generazione, ma anche quello di creazione: Schelling infatti non parla di *creatio ex-nihilo*, ma di creazione dal μη ὄν, il principio materiale presente in Dio dapprima come possibile e poi reso attuale affinché da esso vengano tratte le creature. La possibilità della creazione è già in Dio, essa è contenuta nella potenza d'essere, ma la *potentia existendi* non è la *potentia generandi*. Dalla prima scaturisce l'essere delle cose secondo la volontà divina, mentre dalla seconda è generato il Figlio che dunque non ha nulla a che fare con la materia da cui è tratta la creazione. La *potentia existendi* è ciò che è in Dio ma non è lui stesso. La potenza d'essere è evocata dal Padre non per essere affermata ma per venir superata per mezzo del Figlio, essa è posta per essere negata nella sua realtà. È da questa latenza che scaturirà il problema

<sup>21</sup> SW, XIII, 321 [537].

del male, come ciò che Dio ha deciso *ab-aeterno* che «non-deve-essere» (*das nicht sein sollende*). La potenza d'essere rimasta latente in Dio non è ancora male, ma ne rappresenta la possibilità. Sarà l'uomo a dare corpo a questa possibilità, evocandola di nuovo e dunque contraddicendo il volere divino che invece l'aveva confinata in un'eterna inattualità.

### 5. La caduta dell'«Urmensch»

«Parlano tra loro gli Elohim, dicendo: 'facciamo l'uomo insieme secondo la nostra figura, secondo il nostro modello, così che egli presenti in sé la nostra unità, la nostra uguaglianza' [Gn 1,3-26]. Mentre dunque tutte le creature sono l'opera delle pure potenze, delle potenze non ancora conosciute come personalità divine, l'uomo è invece presentato come la creatura cui hanno posto mano queste stesse personalità».<sup>22</sup>

L'uomo originario rappresenta la creatura più perfetta, colui nel quale Dio si rivela in tutta la sua signoria, egli è vero quarto<sup>23</sup> rispetto alle tre cause, come Dio, l'uomo è sovra-essente rispetto a queste e tale superiorità, pur non sostanziale, gli permette di essere libero dalle tre cause entro le quali si trova, esattamente come Dio, con la differenza di essere dio divenuto:<sup>24</sup>

«L'uomo, poi, in questa relazione diventa libero dalle tre cause entro le quali si trova – non come qualcosa di sostanziale – (ogni sostanzialità è infatti nelle potenze o nelle cause), ma come qualcosa di ultra sostanziale ... e proprio per questo è simile a Dio; dato questo egli è proprio come Dio, con l'unica differenza dell'essere-divenuto».<sup>25</sup>

La differenza sostanziale tra Dio e l'uomo risiede nel fatto che l'uno è per sua natura il *prius* delle potenze e per questo padrone di esse, mentre l'altro è signore delle tre cause solo in quanto conserva e non distrugge l'unità in lui posta da Dio. All'uomo è dunque affidato il compito di essere custode dell'unità restaurata, ma, per il fatto che si ritiene signore delle potenze proprio così come lo era Dio, egli si volge verso le potenze per essere come Dio, ma proprio in ciò risiede la grande e quasi inevitabile illusione.

L'uomo vorrebbe fare precisamente ciò che ha fatto Dio, cioè separare le potenze, porle in tensione, per agire e operare con esse come signore e creatore, ma è appunto questo che egli non ha il potere di fare. L'unico potere che infatti l'uomo ha sulle potenze è quello di mantenerle nell'equilibrio che Dio ha dato loro mediante la creazione:

«Secondo il Midrasch Koheleth, Dio dice all'uomo appena creato: 'guardati dal muovere il mio mondo, dallo scuoterlo; perché se tu lo muovi nessuno (cioè nessun uomo) potrà ripararlo, ma condurrà alla morte il Santo stesso'».<sup>26</sup>

<sup>22</sup> SW, XIII, 344 [577].

<sup>23</sup> SW, XIII, 349 [583].

<sup>24</sup> SW, XIII, 349 [583]. Si veda a tal proposito G. VERGAUWEN, *Absolute und endliche Freiheit*, Freiburg (Schweiz) 1975, p. 357; cfr. inoltre W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, p. 342.

<sup>25</sup> SW, XIII, 349 [583].

<sup>26</sup> SW, XIII, 358 [599].

Questa stessa legge che comanda all'uomo di non muovere nuovamente il fondamento della creazione, ovvero di non evocare le potenze, sconvolgendo così il loro equilibrio, gli rivela al tempo stesso la possibilità di farlo, di qui l'inevitabilità della caduta. Ciò che divinizza l'uomo facendolo signore delle potenze è anche ciò che lo condanna. Egli, infatti, si arroga il diritto di essere tale e quale a Dio e, appropriandosi del volere divino, evoca la prima potenza, quel principio che era stato soggiogato e reso innocuo da Dio stesso mediante il processo creativo, ponendo così nuovamente in tensione le potenze e dando vita ad una nuova creazione.

Quel principio dell'inizio onnidivorante, rievocato all'essere dall'uomo, è ciò che porta la morte nel creato. Questo dunque è il peccato, la catastrofe<sup>27</sup> prodotta dall'uomo, che in un certo qual modo doveva inevitabilmente cadere.<sup>28</sup> Nella ribellione a Dio, nel rifiuto di rimanere custode di quell'unità a cui era stato ordinato, l'uomo esercita il diritto alla sua libertà.<sup>29</sup> Prima della caduta l'uomo e il resto della creazione si trovano ancora in Dio, non avendo per questo un volere autonomo, dal momento che il volere di ogni creatura è totalmente assorbito in quello divino.<sup>30</sup> In tal senso l'uomo non può che cadere, poiché, solo disobbedendo al comando divino e con ciò staccandosi da Dio, dimostra la propria autonomia del volere, dunque la propria libertà:

«La creazione fin qui esaminata è del tutto immanente, interna a Dio ... in questo senso va assolutamente affermata l'immanenza delle cose in Dio ... Al contrario, noi possiamo considerare questo mondo, in cui ci troviamo, soltanto come al di fuori di Dio, anzi dobbiamo perfino pretendere che ci sia comprensibile solo al di fuori di Dio. Questo è richiesto dal senso della nostra libertà ... il senso della nostra libertà non soltanto rispetto a Dio, ma anche rispetto a questo mondo da cui non ci sarebbe nessuna liberazione, se esso fosse quello divino».<sup>31</sup>

Tuttavia, paradossalmente, è in questa libertà umana che Dio riconosce la sua stessa libertà, manifesta, appunto, nel creare non un essere potenzialmente libero, ma attualmente libero, cioè capace di esercitare la sua

<sup>27</sup> SW, XIII, 365 [611]. Cfr. P. TILICH, *Die religionsgeschichtlichen Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien*, Breslau 1910, pp. 46-50.

<sup>28</sup> SW, XIII, 359 [601].

<sup>29</sup> A questo proposito F. Tomatis scrive: «La libertà è la stessa condanna dell'uomo, che lo incatena a un'infinita mortalità o sofferente divinità»; F. TOMATIS, *Kenosis del Logos*, Roma 1984, p. 221; si veda inoltre A.E. WEBER, *Examen critique de la philosophie religieuse de Schelling*, Strasbourg 1860, p. 47.

<sup>30</sup> Si può scorgere a tal proposito un'ulteriore tangenza con le *Ricerche*, in cui Schelling afferma che il peccato sia frutto dell'angoscia umana per la propria esistenza. Finché l'uomo rimane in Dio, afferma Schelling, deve sacrificare la propria individualità e volontà, dal momento che quest'ultima non può rimanere in Dio e avere allo stesso tempo una propria autonomia. Per questo Schelling scrive: «L'angoscia della vita stessa spinge l'uomo fuori dal centro in cui è stato creato; poiché questo come la purissima essenza di ogni volere è fuoco che consuma ogni volontà particolare; per poter vivere in esso, l'uomo deve morire ad ogni essere proprio, per cui è un tentativo quasi necessario quello di uscire dal centro verso la periferia, per cercarvi un luogo di riposo per la propria ipseità. Da qui l'universale necessità del peccato e della morte»; SW, VII, 381-382; trad. it. *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Milano 1996, p. 161.

<sup>31</sup> SW, XIII, 353 [591].

libertà.<sup>32</sup> L'onnipotenza divina si attua, dunque, nel creare un essere uguale a sé, in cui Dio, proprio in virtù di questa eguaglianza, può perdere la sua potenza. Nel primo uomo Dio mette in gioco il proprio destino, affronta il rischio che questo faccia cattivo uso della libertà, rendendosi artefice dell'attualità del male e spezzi il legame con Lui.

La caduta appare dunque «quasi inevitabile»,<sup>33</sup> anzi potremmo dire necessaria affinché l'uomo possa coscientemente e liberamente ritrovare l'unità col divino:

«L'uomo nel paradiso era incontestabilmente nella verità, però questa verità non era una verità guadagnata da sé, e, dunque, non era neppure una verità sottoposta ad esame e cimentata nella prova. Perciò doveva venire la prova, e l'uomo doveva a essa soccombere, e cadere in questo modo fuori della verità, non per perderla per sempre, ma per riguadagnarla in modo stabile dopo aver percorso tutta la via dell'errore, come consolidata attraverso l'esperienza, e ora non più nuovamente perdibile».<sup>34</sup>

## 6. *Processo mitologico*

L'uomo è nella verità fin dall'inizio ma non la possiede, per questo cade inevitabilmente. Dalla caduta ha origine l'intero processo storico, il graduale ritorno dell'umanità a Dio, che sostanzialmente si divide in due grandi eoni: il tempo che precede e quello che segue l'avvento di Cristo. Il primo tempo è quello della mitologia, in cui si compie il tentativo «tutto umano», ovvero senza il supporto della rivelazione, di riappropriarsi del concetto di Dio come uni-totalità, o in altri termini, come dirà Schelling, di ritornare al monoteismo.

Per comprendere il significato del processo mitologico appare importante specificare ulteriormente il concetto di monoteismo, in tal senso ci affideremo alle lezioni sul monoteismo, che Schelling scrive in preparazione alla filosofia della Mitologia.

Nel *Monoteismo* Schelling riparte dal concetto di Dio come Sovra-esistente, mettendo in luce come l'unità e la signoria di Dio rispetto al proprio essere, le potenze, si riveli solo alla fine di un processo, che è teogonico, e al contempo, come si è detto, creativo. Dal momento che il culmine del processo creativo viene raggiunto nell'*Urmensch*, in esso si incarna quella superiore unità dei principi in cui Dio stesso si rivela. Pertanto, afferma Schelling, è nell'uomo originario che il mono-teismo prende forma: mono-

<sup>32</sup> In tal senso Schelling afferma che l'uomo «in un certo qual modo doveva inevitabilmente cadere ... Dio stesso preme per così dire incessantemente su questo mondo, attraverso il quale Egli ha per la prima volta lontano da sé interamente ogni essere, nel quale ha un mondo che è libero rispetto a Lui, una creazione che è veramente fuori di Lui»; *SW*, XIII, 359 [601]. A questo proposito M. Vetö scrive: «Solo la radicale libertà della creatura può rivelare la radicale libertà del creatore»; M. VETÖ, *Le fondement selon Schelling*, Paris 1977, p. 472.

<sup>33</sup> «L'ultimo prodotto era assolutamente mobile, sarebbe potuto ricadere subito, anzi in un certo qual modo doveva inevitabilmente cadere»; *SW*, XIII, 358 [601].

<sup>34</sup> *SW*, XIII, 183 [303].

teismo, appunto, inteso come unità dei principi in cui il primo, ovvero la potenza d'essere, è stato vinto e ricondotto in sé, nel suo *statu potentiae*.

È in tal senso che la coscienza umana, come ciò in cui il principio materiale è vinto e subordinato al principio ideale, pone naturalmente Dio:

«Tutte le altre cose sono solo immagini sfocate dell'unità. Ogni cosa è senza dubbio una certa unità delle potenze, ma non l'unità stessa, bensì è solo un idolo, una sua immagine apparente. In tutte le altre cose vi è solo una parvenza della divinità, ma nell'uomo, come conclusione della totalità, sopraggiunge la divinità realizzata stessa. L'uomo originario è però essenzialmente solo coscienza, poiché egli è essenzialmente il B ricondotto in se stesso ... nella coscienza umana dove B è ricondotto alla sua posizione originaria (cioè meramente potenziale), è riconvertito in se stesso ed è diventato di nuovo A, esso si comporta nuovamente come ciò che pone Dio. Tuttavia esso è ciò nella misura in cui persiste nella sua interiorità».<sup>35</sup>

Come abbiamo già sottolineato se la potenza d'essere si attualizzasse in modo assoluto, Dio non si rivelerebbe come tale, ovvero nella triplicità delle sue forme. Per questo Schelling afferma che essa «pone» Dio nel suo rimanere in *statu potentiae*, cioè nel suo essere ὑποκείμενον, nella sua inattualità e quindi anche nel suo rimanere «non-dovente-essere».<sup>36</sup>

«Dunque la pura sostanza della coscienza umana ... cioè prima di ogni atto, in sé, è ciò che naturalmente (per natura, secondo la sua prima origine) pone Dio. Perciò noi non facciamo certo cominciare la coscienza umana da un ateismo originario, ma tanto meno da un monoteismo che essa abbia inventato o che le sia stato comunicato attraverso una rivelazione. Infatti essa, prima di ogni invenzione e scienza, e ugualmente prima di ogni rivelazione, anzi prima che ne sia possibile una, in una parola, già attraverso la sua natura, attraverso la sostanza stessa della sua coscienza, è ciò che pone Dio non *actu*, non con coscienza o volontà, per le quali qui non vi è alcuno spazio, bensì piuttosto nel non-atto, nel non volere, nel non sapere ... il suo <della coscienza> primo movimento non è un movimento attraverso il quale essa cerca Dio, bensì è un movimento attraverso il quale essa si allontana da lui. Essa possiede quindi Dio a priori, cioè prima di ogni movimento effettivo, ovvero lo possiede in sé essenzialmente. Coloro che fanno cominciare l'umanità da un concetto di Dio, non potranno mai spiegare come da questo concetto possa nascere la mitologia».<sup>37</sup>

<sup>35</sup> SW, XII, 118-119; trad. it. *Monoteismo*, Milano 2002, p. 111.

<sup>36</sup> «Il principio dell'alterità o B che è, non nella sua absolutezza, ma solo nel suo superamento, il fondamento della coscienza umana, è anche proprio in questo superamento o pura potenzialità ciò che immediatamente pone Dio. Esso (cioè B) è quindi ciò che pone Dio, non in quanto si muove, ma in quanto non si muove, nella sua pura essenzialità o non attualità»; SW, XII, 120-121 [113].

<sup>37</sup> SW, XII, 120-121 [111-113]. Cfr. inoltre un passo della *Filosofia della rivelazione* in cui Schelling scrive: «il concetto di rivelazione di un rivelantesi presuppone un oscuramento originario. Si può rivelare solo ciò che prima è stato nascosto. Il vero Dio, il Dio nella sua sovranaturalità, può dunque rivelarsi in quanto spezza quell'oscuramento o quel nascondimento in cui egli è posto ... Di qui risulta quindi chiaro che non si può incominciare nella storia dell'umanità con la Rivelazione, come fanno coloro che deducono ogni sapere dalla rivelazione. Anzitutto deve venire chiarito il nascondimento. L'uomo originario non è in una situazione tale da rendere necessaria e possibile una rivelazione. La sua coscienza è fusa con l'essere divino stesso; essa anzitutto deve esserne estraniata, se deve subentrare una rivelazione. Ora questa coscienza estraniata da Dio come tale, cioè dal vero Dio, è appunto data nella Mitologia. Questa, o piuttosto la coscienza stessa determinata mitologicamente, è dunque il presupposto di una possibile rivelazione»; SW, XIII, 187 [311]. Si veda X. TILLIETTE, *La mythologie comprise*, Napoli 1984, pp. 113-115. Cfr. anche K.H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Mythos und Logos*, Berlin 1969, pp. 75-79.

La coscienza appare dunque posta nel sorgere della Mitologia assolutamente al di fuori del suo rapporto originario con Dio; essa è tuttavia sottoposta a un processo attraverso il quale deve venire riportata a questo rapporto originario, in tal senso Schelling definisce il processo mitologico come una rigenerazione della coscienza religiosa.<sup>38</sup>

Non è qui nostra intenzione addentrarci nella lunga ricostruzione che Schelling fa delle varie mitologie antiche, ci limiteremo pertanto ad un breve accenno al mito di Prometeo per mostrare in che senso esso sia legato alla rielaborazione del concetto di monoteismo.

Nella prospettiva schellinghiana tale mito rappresenta l'elaborazione da parte della coscienza umana dell'*Abfall*. Prometeo è infatti l'emblema dello Spirito libero, che si ribella alla volontà divina, rubando il fuoco agli dei, per dare origine alla stirpe degli uomini. Prometeo è l'anima che diventa Spirito, cioè volere auto-fondativo. L'anima, definita da Schelling anche quarta causa, è l'unità che tiene insieme l'azione delle tre cause, sorte dal loro innalzamento ad atto, da potenze che erano. Come unità delle tre cause l'anima si pone come surrogato di A<sup>0</sup>, ovvero del Sovra-esistente, ed è infatti contrassegnata come a<sup>0</sup>.<sup>39</sup> Tuttavia a differenza di Dio l'anima non ha alcuna signoria sulle potenze. Lo Spirito nasce nel momento in cui l'anima si innalza ad atto dalla sua originaria condizione potenziale, perdendo così non solo la sua funzione di mediazione tra Dio e le potenze come unità puramente logiche, ma anche il suo contatto diretto con Dio. Lo Spirito nasce da un atto di volere auto fondativo che da un punto di vista filosofico corrisponde all'io fichtiano<sup>40</sup> e da un punto di vista mitico a Prometeo.

Per il suo atto Prometeo viene condannato ad un castigo eterno, così come il peccato originale segna la cacciata dell'uomo dal paradiso terrestre. Prometeo è dunque la rappresentazione nella coscienza umana dell'*Adam* o *Urmensch*, che paga l'esercizio della propria libertà con il castigo eterno.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> «Così stanno dunque le cose in rapporto al processo mitologico: questo è nient'altro che una rigenerazione della coscienza religiosa (la coscienza, infatti, deve venire di nuovo ristabilita per questa via nel suo vero rapporto con Dio)»; *SW*, XIII, 186 [307]. Cfr. G. SEMERARI, *Introduzione a Schelling*, Bari 1971, p. 208.

<sup>39</sup> «La massima creatura è un vero quarto, chiuso tra le tre cause, da esse per così dire conservato e custodito in comune, e appunto questa suprema creatura è l'uomo, l'uomo nel suo primo essere, s'intende, quale esce immediatamente dalla creazione, l'uomo originario ... l'uomo, poi, in questa relazione diventa libero dalle tre cause entro le quali si trova ... e proprio per questo simile a Dio, dato questo egli è proprio come Dio con l'unica differenza di essere-divenuto»; *SW*, XIII, 348 [583].

<sup>40</sup> «In questo senso ha ragione *Fichte*: l'uomo è colui che pone il mondo, è quello che ha posto il mondo fuori di Dio, non solo *praeter*, ma *extra deum*; egli può chiamare questo mondo il suo mondo»; *SW*, XIII, 352 [589].

<sup>41</sup> «Prometeo è l'idea nella quale il genere umano, dopo aver prodotto l'intero mondo degli dei a partire dalla sua interiorità, ritorna a se stesso, diviene cosciente di sé e del proprio destino. Prometeo è quel principio dell'umanità che noi abbiamo chiamato lo Spirito: a coloro che precedentemente erano deboli di spirito egli ha posto nell'anima intelletto e coscienza ... Egli espia per l'intera umanità, e nella sua sofferenza è solo il modello sublime dell'io umano che, ponendosi al di fuori della quieta comunità con Dio, patisce il medesimo destino, saldato con le grappe di una ferrea necessità alle dure rocce di una realtà accidentale ma ineludibile, e privo di speranza osserva la ferita inguaribile, o almeno non rimarginabile nell'immediato, che è sorta attraverso quel atto che ha preceduto l'esistenza presente, atto che perciò non è mai ritrattabile o revocabile»; *SW*, XI, 482 [447].

Tuttavia l'elaborazione del concetto di caduta, attraverso la figura di Prometeo, da una parte, permette all'uomo di riappropriarsi delle proprie origini e dall'altra prepara all'avvento di Cristo.

In tal senso la figura di Cristo vive già nella coscienza umana attraverso il mito di Prometeo: Prometeo è l'anticipazione del Cristo, l'appropriazione del concetto di peccato, porta con sé l'idea del riscatto e della salvezza.

Il mito di Prometeo, pertanto, rappresenta la condizione per la rivelazione storica del Figlio.

Come il mito di Prometeo così le altre forme mitologiche sono una rappresentazione, prodotta esclusivamente dalla coscienza umana, cioè senza il supporto di alcuna rivelazione divina, della vita dell'Assoluto, prima della caduta umana.

La mitologia, come si è detto inizialmente, pur non essendo la «vera» religione, tuttavia ne rappresenta la condizione di possibilità; in tal senso anche la mitologia non è altro che uno dei tasselli di un unico percorso, che si concluderà in quella che Schelling chiama religione della libera conoscenza filosofica.

## 7. «Die Offenbarung»

Il processo mitologico conduce la coscienza umana a esigere la rivelazione, essa sente la necessità di essere liberata da quelle rappresentazioni che sono il prodotto naturale della coscienza stessa, ma che tuttavia sono errate nella misura in cui rimangono incapaci di rappresentare il divino nella sua verità:

«Esse <le rappresentazioni mitologiche> posso essere intese piuttosto soltanto come prodotti necessari della coscienza umana caduta in potere delle potenze che, nella loro tensione, non hanno più un significato divino, ma soltanto cosmico».<sup>42</sup>

Tali rappresentazioni, si è detto, seguono alla «caduta» e si rivelano come il tentativo umano di ripercorrere la storia del divino, esse cercano di ricondurre la coscienza dell'uomo a essere ciò che pone nuovamente Dio, come originariamente la coscienza lo poneva quando ancora era tutt'uno con il divino, ovvero prima della caduta.

Sebbene necessario e inevitabile il processo mitologico non è sufficiente affinché si ritorni al vero monoteismo, esso è dato nuovamente solo con l'avvento del cristianesimo, con il rivelarsi in forma personale della potenza mediatrice, ovvero con l'Incarnazione del Figlio.

È infatti solo attraverso il Figlio incarnato che quel principio dell'inizio, soggiogato durante l'intero processo creativo e rimasto per volere del Padre inattuale, può nuovamente essere vinto. Il peccato chiama di nuovo il Figlio

<sup>42</sup> SW, XIII, 378 [633].



a costituirsi quale mediatore tra l'uomo e Dio, affinché ciò che, attraverso la volontà umana, si è costituito quale principio negatore della volontà divina, possa definitivamente essere sconfitto e l'unità col divino ristabilita.

Il Figlio diviene persona autonoma rispetto al Padre solo in seguito alla caduta che, per questo, all'interno di un'economia di salvezza, si presenta come *felix culpa*,<sup>43</sup> passaggio obbligato al farsi carne del *Logos*. Infatti solo di fronte al male, emerso in tutta la sua potenza, il Figlio realizza la propria funzione soteriologica, scegliendo volontariamente di seguire l'uomo nel suo allontanamento da Dio, affinché possa essere definitivamente riconciliato con Dio.

«Il Figlio tien dietro all'essere allontanatosi da Dio, però solo per riportarlo e restituirlo a Dio insieme con sé».<sup>44</sup> Questo è, dunque, il motivo dell'Incarnazione, in cui si compie la *kénosis* del Figlio, attraverso la quale quest'ultimo si aliena dalla propria forma divina, assumendo quella umana:

«Di costui che è in forma di Dio viene detto [*Filipp* 2,6] che è divenuto uomo rinunciando a se stesso (non alla sua Divinità, ma al suo essere extradivino come divino). Si dice dunque che egli ha appunto rinunciato alla *morphê thoû* attraverso l'Incarnazione».<sup>45</sup>

La rinuncia alla propria divinità, seppur non sostanziale, poiché Gesù rimane comunque il Figlio di Dio,<sup>46</sup> è necessaria alla restaurazione dell'unità con il Padre. Solo caricandosi dell'umanità il Figlio può occuparsi dell'essere anti-divino, cioè dell'uomo decaduto, rompendo la totale estraneità e opposizione tra Dio e il mondo, instauratasi in seguito alla «catastrofe» del peccato. L'umanità di Gesù, il suo farsi carne e sangue, è ciò che permette a Dio di legare nuovamente a sé la storia, in modo tale da non esserne più alieno, ma al contrario incarnato in essa.

Tuttavia la salvezza non si ferma all'Incarnazione: l'evento redentivo, infatti, si realizza totalmente nella morte e Resurrezione di Cristo. Mediante l'Incarnazione la potenza mediatrice entra nella storia, affinché questa possa essere riconciliata con Dio. Ma perché ciò avvenga la forza di Satana, quale principio oppositore della mediazione del Figlio, deve essere totalmente annullata. Tale forza risiede nel potere della morte che il non-principio ha acquistato grazie alla caduta umana:

<sup>43</sup> «Nella creazione, infatti – scrive Schelling – il Figlio non è Personalità fuori dal Padre, non è agente per sé, autonomamente. Nella Redenzione, invece, il Figlio è colui che agisce autonomamente, esistendo fuori del Padre»; *SW*, XIV, 87 [1025]. A proposito dell'autonomia guadagnata dal Figlio in seguito alla caduta e della conseguente acquisizione della sua funzione redentiva E. Brito scrive: «La catastrofe di cui l'uomo si rende colpevole fu la causa per cui il Figlio rinunciò alla sua gloria e per cui si decise a ricondurre l'anima di costui, cioè dell'uomo, alla vita eterna alla quale era originariamente destinato ... Solo il Figlio, posto come personalità indipendente e precisamente attraverso la caduta, può ristabilire il rapporto dell'uomo con Dio»; E. BRITO, *La création selon Schelling*, Louvain 1987, p. 601.

<sup>44</sup> *SW*, XIV, 60-61 [981].

<sup>45</sup> *SW*, XIV, 157 [1141].

<sup>46</sup> «L'umanità di Cristo sarebbe solo il velo o la nuvola che ci nasconde la Divinità. Senonché, Cristo stesso dice proprio l'opposto [*Giov* 14,9]: 'Chi vede me, vede il Padre'; nello stesso modo Giovanni, quando dice: 'Appunto nella sua umanità è divenuta visibile la Divinità di Cristo'; *SW*, XIV, 162 [1149].

«Questo principio fu appunto la causa della morte. Appunto nella necessità della morte esso mostrava tutta la sua forza e la sua potenza; la morte era la maledizione venuta al mondo con il peccato».<sup>47</sup>

La morte è l'essenza del non-principio, la sua forza, ed è tale forza che deve essergli sottratta, affinché Satana, depauperato del proprio potere, non possa più escludere la potenza mediatrice. Il compito del Figlio è dunque quello di strappare al non-principio il suo potere. Tuttavia perché ciò avvenga Cristo deve caricarsi del potere di Satana, prenderlo interamente su di sé. Di qui la necessità del suo sacrificio estremo: la croce, rappresentativa della totale sottomissione del Figlio a Satana:

«Poiché la potenza mediatrice rinuncia al suo essere fuori di esso, anche quel principio deve rinunciare alla sua esclusione della potenza mediatrice ... poiché esso può sussistere come tale solo nell'esclusione della potenza mediatrice, riconciliatrice: ora, poiché questa compie una rinuncia ad ogni tensione con esso fino al punto di sottometterglisi fino alla morte, così appunto con ciò il principio ha perso la sua forza, esso è svigorito, ed è vero alla lettera ciò che dice l'apostolo (*Ebrei 2,14*): 'Cristo è divenuto partecipe della carne e del sangue umano affinché egli attraverso la morte strappasse la forza a colui che aveva il potere della morte» cioè il diavolo'».<sup>48</sup>

La morte di Cristo toglie ogni forza al non-principio, la cui essenziale funzione è quella di contrastare ogni possibile mediazione e di opporsi strenuamente al principio della mediazione, al Figlio. Se, infatti, Satana si nutre dell'opposizione a Cristo, se in essa risiede il suo potere, allora la totale sottomissione del Figlio al principio della morte, priva quest'ultimo del suo essenziale sostentamento e dunque anche lo priva della sostanza del suo essere. Ma perché totale sia la sottomissione al non-principio, Cristo deve spogliarsi totalmente della sua *morphê thoû*, in virtù della quale egli è la «Persona» opposta a Satana. Finché infatti Cristo non abbandona totalmente la propria divinità, non può che rimanere, proprio in virtù della sua sostanza, principio oppositore rispetto a Satana.

Tale abbandono si realizza sulla la croce, rappresentativa dell'ultimo, estremo, sacrificio di Cristo, in cui la *kénosis* divina raggiunge il suo compimento: nella morte Cristo si è completamente svestito della propria divinità e caricato interamente della sofferenza umana.<sup>49</sup> Nella morte Cristo realizza la sua totale comunione con l'umanità ed è in funzione di tale comunione che nella Resurrezione del corpo di Cristo si realizza anche la Resurrezione dell'umanità intera:

<sup>47</sup> SW, XIV, 202 [1217].

<sup>48</sup> SW, XIV, 203 [1219].

<sup>49</sup> «Ed è dunque vero alla lettera che egli è morto al nostro posto, che ha pagato il denaro per nostro riscatto (*Marco 10,45; Matteo 20,28*), per noi suoi nemici, nemici della sua originaria Divinità, perché l'uomo l'aveva posto fuori della sua Divinità, fuori cioè dalla sua unità con Dio. Egli ha con la sua vita riscattato la nostra vita, e l'ha liberata dal dominio del principio di cui eravamo prigionieri e che poteva venire superato nella sua potenza, nel suo potere, solo attraverso un atto così eccezionale, e venire svuotato della sua potenza, completamente privato della sua forza e internamente vinto solo attraverso un tale miracolo dell'amore»; SW, XIV, 197 [1209]. Cfr. W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, pp. 467-468. Cfr. inoltre K LÜTHI, *Gott und das Böse*, Zürich 1961, pp. 45-52.

«Cristo nella morte doveva essere completamente uguale a noi ... dopo la Resurrezione l'uomo Cristo è di per sé solo uguale all'intera Divinità; in essa, insieme, l'uomo originario, di cui è detto che ha perduto con la caduta la *dóxa tou thoû*, è restaurato in condizione di signore. Essendo restaurata questa *dóxa* nell'uomo Cristo, essa è attraverso di lui restituita anche all'uomo».<sup>50</sup>

La Resurrezione è il termine ultimo della parabola soteriologica, essa, afferma Schelling, è il fatto decisivo di questa «storia più alta»,<sup>51</sup> ovvero della storia divina, senza la quale questa storia umana sarebbe «desolata e morta».<sup>52</sup> Come si è detto, la storia, infatti, trova il suo scopo, il suo senso, nell'evento redentivo, cioè nel suo divenire, con l'Incarnazione del Verbo, spazio soteriologico. Nella morte e Resurrezione del Figlio l'umanità è definitivamente riconciliata con il Padre e il segno di tale riconciliazione è la venuta dello Spirito, per mezzo del quale l'umanità è realmente resa «simile» a Cristo e dunque, per questo, rinnovata e purificata dal peccato originale:

«Il ricevere lo Spirito è appunto il segno che il Padre è di nuovo in noi, dunque riconciliato con noi, come risulta chiaro dalla parola dello stesso apostolo (1 *Giov* 3,24): 'che rimanga in noi' ... Solo nella morte Cristo vinse l'ultima opposizione; allora fu restaurata l'unità con il Padre, e ora solo lo Spirito poteva venire (come, infatti, dopo l'Ascensione, egli viene effuso sui discepoli) *in locum Christi quasi succedens*».<sup>53</sup>

## 8. *Filosofia positiva e religione*

La ricostruzione che fin qui si è tentato di fare dei concetti chiave della filosofia dell'ultimo Schelling ci permette ora di approdare alla riflessione sul significato della storia e ci permette di vedere come la filosofia, e in modo particolare la filosofia positiva, rappresenti il concetto chiave dell'escatologia schellinghiana. Qual è dunque il compito della filosofia positiva nei confronti della religione? Che rapporto c'è tra la filosofia positiva e la rivelazione?

Nella settima lezione della *Philosophie der Offenbarung* Schelling afferma la totale indipendenza della filosofia dalla Rivelazione:<sup>54</sup> la filosofia positiva non è filosofia cristiana o religiosa, pertanto il dato positivo non esercita su di essa alcuna forma di autorità; ciò non solo non impedisce che la religione sia il contenuto specifico della filosofia positiva ma anzi, afferma Schelling, è solo attraverso la filosofia positiva che può essere trovato il vero concetto di religione e può essere colto il vero significato della Rivelazione:

«In rapporto alla Rivelazione, la filosofia può essere distinta in due tipi: uno per il quale il contenuto della rivelazione sarebbe qualcosa di semplicemente incomprensibile».

<sup>50</sup> SW, XIV, 219 [1243].

<sup>51</sup> SW, XIV, 220 [1245].

<sup>52</sup> SW, XIV, 220 [1245].

<sup>53</sup> SW, XIV, 84-85 [1021-1023].

<sup>54</sup> SW, XIII, 133 [221].

bile, dunque di non congruente al pensiero, e un altro che ha senz'altro il mezzo per cogliere il contenuto della Rivelazione. L'ultima però non la si chiamerà per questo in particolare filosofia rivelata, perché essa si allargherà ancor più e ancor ad altro, essa comprenderà ancor più e ancor altro che la sola Rivelazione, anzi, essa comprenderà quest'ultima solo in quanto essa avrà compreso altro, e cioè il Dio reale». <sup>55</sup>

Che cosa dobbiamo intendere qui per Dio reale? Schelling risponderebbe non il Dio dei filosofi, ovvero non un'idea della ragione, ma una volontà assolutamente libera che la ragione non è in grado di giustificare e di fronte alla quale essa deve compiere un salto.

La ragione potrà, anzi in un certo qual modo questo è il suo compito, comprendere quali siano le condizioni di possibilità del darsi di un volere assolutamente libero, tuttavia l'atto di libertà non può essere compreso, ma solo sperimentato a-posteriori.

Questo è il compito che si propone la filosofia positiva: quello di affermare che le deduzioni della ragione non possono che condurre a ciò che necessariamente va oltre la ragione, ovvero la libertà.

La filosofia proprio perché tale non può partire dalla rivelazione e neppure comprendere la libertà del dato positivo, poiché esso è esperibile ma non spiegabile, tuttavia la filosofia potrà comprendere il significato di quell'atto assolutamente libero perché prima avrà fissato quelle strutture razionali attraverso le quali quell'atto si rende intelligibile. Se non conoscessimo la possibilità del concetto di Dio, ovvero la dottrina delle potenze, non saremmo neppure in grado di giudicare come libero quell'atto che ha dato origine al mondo reale di cui noi abbiamo esperienza. In questo senso si potrebbe parlare della filosofia positiva come di una forma di trascendentalismo: la nostra esperienza storica del mondo e del cristianesimo è comprensibile come frutto di un atto libero, perché lo stesso fondamento è stato concepito come tale dalla ragione «positiva» attraverso la dottrina delle potenze.

La filosofia positiva comprende quali siano le condizioni di possibilità del darsi di un atto assolutamente libero e conduce la ragione entro i suoi limiti affinché essa stessa si renda conto della necessità di compiere un salto. In tal senso è attraverso la filosofia positiva che si compie il passaggio alla vera religione, la religione della libertà, intesa come rapporto reale dell'uomo, o meglio dell'individuo con Dio.

La religione filosofica non ha nulla a che fare con la religione razionale, che è ancora filosofia negativa, chiusa nell'ambito di un Dio possibile e di una religione possibile. La religione filosofica assume come oggetto di indagine Dio e la religione nella loro attualità ed effettività storiche, poiché solo un Dio fattuale, capace di opporsi alla caduta e di sollevare per grazia l'uomo dalla propria condizione, può dare risposta alla disperazione dell'io, che avverte l'insufficienza di un Dio puramente logico, del Dio dei filosofi. <sup>56</sup>

<sup>55</sup> SW, XIII, 140-141[233].

<sup>56</sup> A tal proposito ci si vuole richiamare ad un significativo passo della *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*: «Il desiderio di un Dio effettivo e di una redenzione per suo tramite, come loro vedono, non è altro che il manifestarsi del bisogno di religione. Con questo termina il percorso seguito dall'io. Esso spera di raggiungere la gioia dell'esistenza che non ha trovato con i propri mezzi,

«Con un Dio che è mera idea della ragione, infatti, non si può pensare né una religione reale né, tanto meno, una rivelazione reale. Se noi chiamiamo la filosofia che comprende il Dio reale – e con ciò in generale non solo la possibilità, ma la realtà delle cose – se noi chiamiamo questa filosofia, filosofia positiva, allora la filosofia della rivelazione diventa una conseguenza o anche una parte di quella, essa però non sarà la filosofia positiva stessa, che taluno avrebbe volentieri spacciato in quel modo come filosofia rivelata, come cioè prodotta dalla rivelazione».<sup>57</sup>

Nuovamente Schelling sottolinea in questo passo la necessità di mantenere legati filosofia e positività del dato rivelato: se infatti da una parte non si può parlare di filosofia «positiva» senza rivelazione, dall'altro non si può giungere alla religione veramente libera, come Schelling la definisce, senza il supporto della filosofia:

«La filosofia non avrebbe sicuramente conosciuto certe cose senza la rivelazione, almeno in questo modo, ma ora può vedere questi oggetti con i suoi propri occhi, poiché essa è filosofia, in rapporto a tutte le verità, anche a quelle rivelate, soltanto nella misura in cui esse si siano mutate ai suoi occhi in indipendenti e vengano conosciute autonomamente».<sup>58</sup>

In questa citazione viene sintetizzato il senso dell'ultima speculazione schellinghiana: in essa emerge da un lato l'impossibilità di imbrigliare la positività del reale in schemi puramente logici, tuttavia dall'altro viene mantenuta la necessità di una concettualizzazione filosofica, che permetta al dato positivo di assumere un significato universale, valido per l'intero genere umano. È questa la base su cui può venir edificata quella che Schelling chiama l'universale chiesa dello Spirito.

## 9. *La storia e il suo significato escatologico: la dottrina delle tre chiese*

«Coloro che non tengono in alcun conto la religione, che anzi la considerano come un ostacolo per le loro intenzioni riformatrici del mondo, sanno, costoro, quale conseguenza

---

possedendo Dio nella realtà e riunendosi (riconciliandosi) a Lui, insomma attraverso la religione. Senza un Dio attivo (che non è solo oggetto di contemplazione), non può esservi religione – infatti questa presuppone un rapporto effettivo, reale dell'uomo con Dio – così come non può esservi nessuna storia nella quale Dio sia provvidenza. Perciò all'interno della scienza razionale non vi è alcuna religione possibile, non una religione reale ... che non si sappia nulla di Dio è il risultato a cui giunge ogni razionalismo genuino cosciente di se stesso. Con il passaggio alla filosofia positiva penetriamo per la prima volta nel territorio della religione e delle religioni; inoltre solo ora possiamo attenderci che nasca per noi la religione filosofica, che è l'oggetto di tutta questa esposizione, la religione che deve realmente comprendere le religioni reali: la religione mitologica e quella rivelata. Possiamo ora inoltre riconoscere in modo migliore che noi chiamiamo religione filosofica non ha nulla in comune con la cosiddetta religione razionale»; *SW*, XI, 568-569; trad. it. *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, Milano 2002, p. 615.

<sup>57</sup> *SW*, XIII, 141 [233].

<sup>58</sup> *SW*, XIII, 137-138 [227]. A tal proposito nell'introduzione alla stessa traduzione della *Filosofia della rivelazione* A. Bausola osserva: «è indispensabile la filosofia, per la determinazione della verità del Cristianesimo. Non solo come dice apertamente Schelling per avere le categorie con le quali comprendere i testi rivelati; questa funzione è certo indispensabile relativamente al contenuto determinato della Rivelazione: date certe affermazioni, esse possono essere comprese e collegate tra loro in quanto già si possieda il quadro delle categorie del reale entro le quali debbono rientrare anche i fatti di cui parla la Rivelazione» (p. LXIX).

avrà il Cristianesimo concettualizzato e compreso? Esso libererà per la seconda volta il mondo e garantirà a tutte le esigenze giuste e divinamente valide una forza irresistibile, ben diversa da quella dei meri postulati della ragione ... il Cristianesimo non deve più voler stare accanto alla filosofia, ma deve compenetrarsi con essa; esso dev'essere per voi tutto, dunque deve, per esempio, spiegare anche il mondo e non lasciare questo compito solo alla filosofia; esso deve diventare in questo senso interiore, un universale (cioè qualcosa che sia comprensibile dalla ragione filosofica) invece di sforzarsi semplicemente di essere tale in senso estrinseco». <sup>59</sup>

Questo è ciò a cui la storia umana deve tendere, «un cristianesimo concettualizzato e compreso»; è in tale concettualizzazione che si realizza la religione della libera conoscenza filosofica, in cui si rivela il fine del divenire storico dell'umanità.

Se da una parte è solo nella religione filosofica che può incarnarsi la vera chiesa, quella dello spirito, dall'altra tale religione è possibile solo nell'orizzonte di una filosofia positiva, poiché solo essa ha compreso quali siano i presupposti del darsi di un assoluto atto di libertà, che si è realizzato dapprima nella creazione di un mondo e poi nell'Incarnazione storica del Figlio.

La chiesa dello spirito è frutto di un percorso storico, in essa si incarna l'ultimo tempo che precede il secondo ritorno di Cristo: sulle orme di Gioacchino da Fiore infatti Schelling scandisce la storia in tre eoni: quello del Padre, del Figlio e dello Spirito, a cui associa tre Chiese: «pre-storica», «storica» e «post-storica». <sup>60</sup> La prima e l'ultima Chiesa si realizzano rispettivamente, l'una, nel tempo che precede la venuta di Cristo e l'altra nel tempo della *parousía*. Tuttavia l'interesse speculativo dell'ultima lezione della *Filosofia della Rivelazione* è interamente rivolto alla Chiesa storica, fondata da Cristo in terra:

«Ora, noi non dobbiamo occuparci né di quella pre-storica né di quella post-storica (che non cade affatto in questo eone), ma di quella storica. La Chiesa storica incomincia solo nel momento in cui essa diventa religione per il mondo, assume un'esistenza nel mondo. In questa Chiesa storica ci devono però essere delle differenze, una successione di età». <sup>61</sup>

Le tre età a cui Schelling fa riferimento sono l'epoca della Chiesa di Pietro, di Paolo e di Giovanni. Pietro è l'apostolo a cui Cristo conferisce il mandato di fondare la Chiesa storica, di cui la Chiesa petrina, però, rappresenta solo la prima fase. La Chiesa fondata da Pietro e identificata da Schelling con quella cattolica ha come caratteristica principale l'essere essenzialmente politica:

<sup>59</sup> SW, XIII, 179-180 [297].

<sup>60</sup> In merito alle radici della concezione escatologica di Schelling e la sua forte tangenza con l'escatologia gioachimita si vedano due studi particolarmente significativi: H. DE LUBAC, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris 1979; trad. it. *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, Milano 1980, pp. 446-465, e K. LÖWITZ, *Meaning in History*, Chicago 1949; trad. it. *Significato e fine della storia*, Milano 1989, pp. 237-242. Per un ulteriore approfondimento circa il pensiero di Gioacchino da Fiore si veda E. BENZ, *Ecclesia spiritualis*, Stuttgart 1934, pp. 4-48.

<sup>61</sup> SW, XIV, 298 [1375].

«Quando la potenza dell'impero romano fu infranta e dissolta, la Chiesa che già esisteva, dovette prendere il posto, rimasto vuoto, dell'indispensabile potere politico, di fronte a quei popoli che come flutti del mare spinti qua e là da un soffio invisibile, inondavano il mondo occidentale. E divenendo una potenza del tutto esterna, una potenza del mondo, essa compì anche per sé la parola di Cristo [Mt 10,34]: 'Io non sono venuto a portare pace, ma la spada'». <sup>62</sup>

Tuttavia la Chiesa romana finisce per farsi inghiottire dal proprio potere politico, rinnegando così in tre modi il Signore: innanzitutto tendendo all'onnipotenza politica, poi divenendo schiava dello stesso potere politico e infine diventando essa stessa strumento della potenza politica. La corruzione ormai dilagante nella Chiesa ne minacciava l'esistenza, tuttavia è proprio in questo momento di grave crisi della cristianità che irrompe l'età della Riforma, ispirata, continua Schelling, alla figura di Paolo, il tredicesimo apostolo, colui che si oppone ad ogni dipendenza da Pietro, dimostrando di essere un principio libero da quest'ultimo, un'autorità da lui indipendente. Paolo riconosce solo l'autorità di Dio, da cui è stato chiamato e investito della missione apostolica, <sup>63</sup> che si traduce nel luterano sacerdozio universale dei credenti in opposizione alla struttura gerarchica della Chiesa e alla funzione del magistero ecclesiastico.

La teologia luterana profondamente ispirata alla figura e alle lettere di Paolo ha ricordato alla Chiesa che la salvezza risiede esclusivamente nella fede in Gesù Cristo, unica e sola fonte di salvezza e che le opere a nulla servono per salvarsi dal peccato, ma solo la fede. <sup>64</sup>

Tuttavia scopo della Riforma non è quello di rompere radicalmente con la chiesa petrina, tant'è, afferma Schelling, che «il dr. Lutero chiama ancora la chiesa di Roma la sua cara madre». <sup>65</sup> Scopo della riforma è quello di rinnovare la chiesa petrina affinché, con il contributo portato da quella protestante, entrambe le chiese possano progredire verso «l'unica e vera chiesa», quella giovannea:

«L'indipendenza che la nuova comunità fu costretta ad assumersi nei riguardi della Chiesa divenuta troppo rigida, non fu quindi una vera separazione dalla vera Chiesa, la quale non fu distrutta da questi contrasti, ma ne ebbe piuttosto soltanto un senso più alto: ciò che prima si chiamava la Chiesa □*at'exokên*, non era affatto, come non lo è la nuova comunità, di per sé la vera Chiesa; bensì ambedue sono soltanto parti intermedianti di quell'unica e vera Chiesa che sarà». <sup>66</sup>

La «vera» Chiesa a cui Schelling fa riferimento è quella di Giovanni, che non è più propriamente l'*ekklesia*, afferma Schelling, cioè la comunità

<sup>62</sup> SW, XIV, 310 [1395].

<sup>63</sup> «La palese intenzione di Cristo era che tutta l'autorità risiedesse in Pietro e dovesse derivare da lui. Ma con questo è in contrasto con la straordinaria vocazione di Paolo, che riceve direttamente da Dio la sua missione di apostolo ed è quindi dichiarato indipendente da Pietro»; SW, XIV, 313-314 [1401].

<sup>64</sup> «Noi riteniamo infatti che l'uomo è giustificato per la fede indipendentemente dalle opere della legge»; Rm 3,28.

<sup>65</sup> SW, XIV, 315 [1405].

<sup>66</sup> SW, XIV, 315 [1405].

di persone chiamate fuori dal mondo, ma è il mondo stesso, l'umanità. Ora, proprio perché nell'epoca giovannea non vi è più distinzione tra il mondo e la comunità dei fedeli, il cristianesimo diventa

«religione veramente pubblica – non come religione dello stato, né come Chiesa episcopale, bensì come religione dell'umanità, che possiede in essa per così dire la suprema scienza».<sup>67</sup>

Il progresso della religione cristiana non consiste semplicemente nella sua diffusione, ma si realizza nella comprensione da parte del genere umano dell'insuperabilità del dato positivo da un lato e dall'altro della necessità di affiancare ad esso la vera scienza, ovvero la filosofia positiva, affinché si realizzi la religione della libera conoscenza filosofica. La storia non è più luogo dell'attesa, del «già e non ancora», ma è il tempo in cui grazie alla filosofia il Regno dello Spirito può essere realizzato:

«Giovanni è l'apostolo della Chiesa futura, la sola veramente universale, di quella seconda, nuova Gerusalemme, che egli stesso vide scendere dal cielo come una sposa adorna per il suo uomo [*Apoc* 21,2], di quella città di Dio non più esclusiva (un contrasto fin qui perdurante), in cui entrino ugualmente Pagani e Giudei, in cui siano ugualmente compresi Paganesimo e Giudaismo, che esista di per se stessa, senza costrizione limitante, senza autorità esterna, di qualsiasi tipo essa sia».<sup>68</sup>

Solo a questo punto il senso della storia è compiuto e i tempi sono maturi per la seconda venuta di Cristo, affinché, come Schelling afferma, riprendendo un passo della prima lettera ai Corinzi, «Dio sia tutto in tutti».<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> *SW*, XIV, 328 [1425].

<sup>68</sup> *SW*, XIV, 328 [1425].

<sup>69</sup> *1Cor* 15,28.