

Dio come tema della filosofia. La prospettiva della filosofia della religione

God as a subject of Philosophy. The perspective of the Philosophy of Religion

JOHNSON UCHENNA OZIOKO
Pontificia Università Urbaniana
uchesonzy@yahoo.com

Riassunto: La filosofia ha il compito di ricercare razionalmente la verità su tutta la realtà. In questa ricerca, Dio emerge come tema principalmente in due campi, direttamente nella teologia naturale che è la riflessione su Dio alla luce della ragione naturale, e indirettamente nella filosofia della religione in quanto Dio è l'oggetto dell'esperienza religiosa dell'uomo. Concentrandosi sulla filosofia della religione, questo saggio fa luce sulle principali correnti di pensiero nella filosofia contemporanea della religione, chiarisce il significato della religione e riflette su Dio come oggetto dell'esperienza religiosa dell'uomo e su come l'uomo soggettivamente fa l'esperienza del divino.

Parole chiave: Dio, Uomo, Filosofia, Religione.

Abstract: *Philosophy has the task of rationally searching for the truth about the whole of reality. In this search, God emerges as theme principally in two fields, directly in natural theology which is the reflection on God in the light of natural reason, and indirectly in philosophy of religion insofar as God is the object of man's religious experience. Focusing on philosophy of religion, this essay sheds some light on the main currents of thought in contemporary philosophy of religion, elucidates the meaning of religion, and reflects on God as the object of man's religious experience and on how man subjectively experiences the divine.*

Keywords: *God, Man, Philosophy, Religion.*

Artículo recibido el día 7 de noviembre de 2020 y aceptado para su publicación el 10 de diciembre de 2020.

Espíritu LXX (2021) · n.º 161 · 87-105

I. Introduzione

Senza dilungarmi sul chiarire il significato della filosofia, basti solo richiamare quanto sostiene Aldo Vendemiati che “fare filosofia significa indagare con la ragione sull’uomo, sul mondo e su Dio, cercando di conoscere la verità”¹. Infatti, nella storia dello sviluppo della cultura umana, ci sono tre questioni che si sono sempre imposte alla ragione umana richiedendole qualche spiegazione. La prima è la questione dell’esistenza del mondo, la riflessione filosofica e sapienziale che ha dato origine a ciò che viene chiamato il problema cosmologico; la seconda è la questione dell’emergenza dell’essere umano sul resto della realtà visibile, dalla quale è nato ciò che viene indicato come il problema antropologico. Mentre nella cosmologia la preoccupazione della ragione è se il mondo abbia una causa che lo trascende e quale sia questa causa, nell’antropologia, la domanda verte sulla vita umana, se abbia un significato e se sia portatrice di un progetto. Questi interrogativi sono dunque indicati come *domande ultime*, nel senso che si cerca in essi il senso e la ragione *ultima* del mondo e dell’uomo. Ma siccome la ricerca del fondamento e del principio primo riguardano inesorabilmente Dio, queste due questioni approdano in una terza questione a loro intimamente legata chiamata il problema di Dio².

A prescindere comunque dalla sua considerazione come capitolo conclusivo dell’antropologia, della cosmologia, o anche della metafisica dell’ente, della prima persona e dei valori assoluti, “Dio merita una trattazione diretta e specifica, che faccia di lui l’oggetto proprio di una disciplina distinta, alla quale si dà generalmente il nome di *teologia filosofica* oppure di *teologia naturale*”³. La *teologia naturale* ha Dio come proprio oggetto, e

¹ A. VENDEMIATI, *In prima persona. Lineamenti di Etica generale*, Urbaniana University Press, Roma 20083, 19.

² Come sosteneva già Aristotele nella sua *Metafisica*, ci sono due ragioni per cui la metafisica va considerata una scienza divina, “perché è soprattutto possesso della divinità e perché verte circa cose divine (...). Ora, sembra a tutti che Dio si debba annoverare tra le cause e principi delle cose, e inoltre Dio solo e in modo eminente possiede la sapienza”: ARISTOTELE, *Metafisica*, 983 a 5-10.

³ B. MONDIN, *Il problema di Dio. Filosofia della religione e teologia filosofica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 20122, 5. S. Tommaso d’Aquino ritiene che ci sono due ordini di verità riguardo a Dio: “ve ne sono alcune che superano ogni capacità della ragione umana, come la Trinità insieme all’Unità di Dio; altre poi possiamo afferrarle con la ragione naturale, come l’esistenza di Dio, la sua unità e simili verità, che anche i filosofi dimostrano col solo lume della ragione naturale”: TOMMASO D’AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, 4.

indaga su Dio con la ragione naturale, cercando di scoprire la sua natura, i suoi attributi e le sue operazioni. Prima della *teologia naturale*, comunque, c'è un'altra esperienza ed attività umana che ha Dio come il suo oggetto proprio: l'esperienza religiosa⁴. Quando si riflette filosoficamente sulla religione e sull'esperienza religiosa dell'uomo, cioè sottoponendola a una verifica critica e a un'indagine approfondita della ragione, si fa filosofia della religione. Dio diventa dunque un tema della filosofia della religione in quanto è l'oggetto dell'esperienza religiosa dell'uomo⁵. Si possono dunque vedere delineate due discipline filosofiche che si occupano di Dio: la filosofia della religione e la teologia naturale o teologia filosofica. Mentre "la filosofia della religione si riferisce a Dio solo mediatamente"⁶, cioè in quanto Dio è l'oggetto dell'esperienza religiosa, la teologia naturale ha Dio come il proprio oggetto. Si vede anche il nesso intrinseco tra queste due discipline: "la teologia filosofica costituisce un necessario complemento della filosofia della religione"⁷. In questo intervento, comunque, vorrei solo concentrarmi su Dio come tema della filosofia della religione. Ma sarebbe innanzitutto importante chiarire due approcci significativi della filosofia contemporanea della religione.

II. Due correnti di filosofia della religione

Una caratteristica generale evidente della riflessione filosofica nella nostra epoca, che si vede anche in modo notevole nell'ambito della filosofia della religione, è la molteplicità generale di orientamenti filosofici che rende davvero difficile ogni tentativo di unire le diverse tendenze in una corrente unitaria. Tuttavia, è ancora possibile tentare di razionalizzare i diversi orientamenti e tendenze sotto alcune correnti relativamente

⁴ Secondo Mondin, "prima ancora di accostarsi a Dio criticamente con la ragione 'pura' o speculativa, normalmente l'uomo vive già un'esperienza religiosa mediante quale si sente vicino a Dio, si trova in comunione con lui, lo prega, lo supplica, lo adora": B. MONDIN, *Il problema di Dio*, 6.

⁵ Come scrive sempre Battista Mondin, "Il momento decisivo della filosofia della religione è quello in cui si cerca di legittimare questa attività, dimostrando che il suo oggetto non è un'illusione, bensì una solida realtà, che Dio non è un'invenzione, come afferma Nietzsche, bensì l'Essere primo creatore di tutte le cose. Perciò c'è la religione perché Dio esiste e non viceversa. Pertanto l'indagine metafisica diviene un'esigenza della religione, se questa è giunta alla sua piena maturità": B. MONDIN, *Il problema di Dio*, 6.

⁶ J. SCHMITZ, *Filosofia della religione*, Queriniana, Brescia 20153, 14.

⁷ B. MONDIN, *Il problema di Dio*, 7.

unificanti fondamentali. La filosofia occidentale contemporanea si divide in due tradizioni di pensiero: la tradizione continentale e la tradizione analitica. Mentre la tradizione continentale viene solitamente utilizzata in riferimento a pensatori e testi che emergono dal continente europeo, in particolare dalla Francia e dalla Germania, la tradizione analitica viene utilizzata per denominare quelle di provenienza anglo-americana⁸. Da queste due tradizioni si possono anche delineare due approcci preponderanti della filosofia contemporanea della religione, quello della tradizione continentale e quello della tradizione analitica. La distinzione fondamentale tra gli approcci di queste due tradizioni è che mentre la tradizione continentale tende a concentrarsi sulla religione e sul soggetto umano nonché sulle implicazioni etiche della religione, la tradizione analitica si focalizza su Dio o sull'oggetto della religione e sulle credenziali razionali delle sue pretese⁹. In altre parole, l'approccio della tradizione analitica alla religione sembra in certo modo invadere il campo proprio della teologia naturale, concentrandosi su Dio come se fosse l'oggetto diretto della filosofia della religione. Come accennato prima, pur formando "un dittico inseparabile"¹⁰, c'è una distinzione tra teologia naturale e filosofia della religione, e sarebbe fuorviante dissolvere l'una nell'altra. Il nostro interesse qui è Dio in quanto oggetto dell'esperienza religiosa dell'uomo e non in quanto oggetto proprio dell'indagine filosofica, che come abbiamo sostenuto, è il campo proprio della teologia naturale. Ma prima ancora di intraprendere questo discorso, sembra opportuno chiarire il significato della religione.

⁸ Nella sua famosa raccolta di saggi intitolata *A House Divided*, C.G. Prado sembra aver catturato il nocciolo della loro distinzione. Secondo lui, "The heart of the analytic/Continental opposition is most evident in methodology, that is, in a focus on analysis or on synthesis. Analytic philosophers typically try to solve fairly delineated philosophical problems by reducing them to their parts and to the relations in which these parts stand. Continental philosophers typically address large questions in a synthetic or integrative way, and consider particular issues to be 'parts of the larger unities' and as properly understood and dealt with only when fitted into those unities": C.G. PRADO, *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy*, Humanity Books, New York 2003, 10.

⁹ Cfr. W.J. WAINWRIGHT, "Introduction", in Id. (ed.) *The Oxford Handbook on Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2005, 9.

¹⁰ B. MONDIN, *Il problema di Dio*, 7.

III. Che cos'è la religione?

Quale riflessione o indagine filosofica sulla religione, la prima domanda con cui la filosofia della religione deve fare i conti e che appare il suo compito primario è la domanda su cosa sia la religione, ovvero cosa costituisca il suo significato essenziale. Infatti, la molteplicità dei fenomeni religiosi, l'esistenza di una molteplicità di esperienze religiose, e varie e complicate strutture di credenze umane hanno reso estremamente difficile ogni tentativo di trovare una definizione generalmente condivisa della religione¹¹. Nella storia del pensiero filosofico, si sono registrati innumerevoli tentativi che definiscono la religione da diversi punti di vista, che vanno da definizioni etimologiche a definizioni descrittive o funzionali o soggettive, ecc. Mentre alcune definizioni si dimostrano troppo strette, altre sono troppo estese e vaste. Tuttavia, la difficoltà di trovare una definizione condivisa o un concetto unitario della religione non può né negare la necessità della ricerca né cancellare la possibilità che cercando si arrivi un giorno ad una definizione adeguata.¹² È dunque necessario cercare di trovare una definizione minima della religione ed individuarne l'essenza, anche quando si dimostra un'impresa ardua. Come sostiene giustamente A. Aguti, "la ricerca di un concetto unitario di religione è cosa difficile e rischiosa, ma (...) essa è inevitabile, sicché rispondere a tale difficoltà mettendo in discussione il concetto di religione equivale a gettare via il bambino con l'acqua sporca"¹³.

¹¹ Come sosteneva William James, "il fatto stesso che siano così numerosi e così diversi tra loro è sufficiente a dimostrare che la parola 'religione' non può reggere per un singolo principio o essenza, ma è piuttosto un nome collettivo": W. JAMES, *Varie forme delle esperienze religiose*, Morcelliana, Brescia 1998, 372. Paragonando poi il concetto della religione con quello del governo che anche esso presenta sfumature complesse, insisteva che "L'uomo che conosce i governi più completamente è colui che si preoccupa meno di una definizione [e] considererebbe una concezione astratta in cui questi sono stati unificati come una cosa più fuorviante che illuminante. E perché la religione non può essere una concezione altrettanto complessa?": Ibidem, 377.

¹² Come ha scritto U. Bianchi ricordando una affermazione di M. Spiro, "mentre una definizione non può prendere il posto della ricerca, in assenza di definizioni non può esserci ricerca": U. BIANCHI, "La religione e le religioni", in Id., *Tra mondo e salvezza. Problemi del cristianesimo oggi*, Vita e pensiero, Milano 1979, 15.

¹³ A. AGUTI, *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, Editrice La Scuola, Brescia 2013, 81. La necessità fondamentale di cercare di comprendere il vero significato e l'adeguata connotazione della religione, secondo questo autore, è data da un duplice fatto: "poiché concretamente non esiste 'la' religione, bensì esistono 'le' religioni, è in primo luogo necessario presupporre che la diversità delle forme religiose presenti alcuni tratti

Dal punto di vista etimologico, ci sono tre derivazioni che nella storia del pensiero occidentale hanno preso il sopravvento riguardo al termine latino *religio* da cui deriva la parola religione. Per Cicerone, il sostantivo *religio* risale al verbo *relegere* che significa “osservare attentamente”¹⁴. Per il pensatore cristiano Lattanzio, il termine *religio* invece risale al verbo *religare*, cioè legare. Egli vede la religione come il “vincolo della pietà” che lega Dio e l’uomo. Dal vescovo di Ippona, Agostino, viene evidenziata addirittura la sua derivazione dal verbo *re-eligere*, cioè scegliere di nuovo¹⁵. La definizione etimologica della religione comunque presenta alcune innegabili lacune. Tra l’altro, come osserva Joseph Schmitz, “non è assolutamente scontato che il senso etimologico di una parola e l’essenza della cosa che interessa la filosofia si identifichino”¹⁶. Inoltre, le definizioni della religione dal punto di vista etimologico sembrano riduttive in quanto tendono a ridurre la religione al culto. Una cosa è chiamare il culto un atto religioso, però è tutt’altra cosa dire che la religione è culto. Si può dire che il culto figura come un elemento importante della religione, ma la religione non si può ridurre al culto.

comuni che consentono di scorgere in esse un fenomeno unitario, e in secondo luogo che quest’ultimo sia conoscibile” (77).

¹⁴ Secondo questa prospettiva, con la religione si riferisce alla “accurata osservazione e la precisa attenzione rivolte a tutto ciò che appartiene al culto degli dei”: CICERONE, *De natura deorum*, II, 28, 72. In questa definizione viene rispecchiata la peculiarità della religione romana secondo cui “la religione è una cosa che in nessun caso può essere trascurata; essa richiede, invece, la minuziosa osservanza di tutto ciò che concerne il culto pubblico degli dei”: J. SCHMITZ, *Filosofia della religione*, 89.

¹⁵ Cf. AGOSTINO, *De civitate Dei*, X, 32. Nella *De vera religione*, egli sostiene che la vera religione è quella che unisce l’uomo al Dio uno e trino, dal quale l’uomo si è allontanato, da cui egli non è separato, al quale l’uomo torna e sceglie di nuovo: cf. AGOSTINO, *De vera religione*, cap. 25. È ovvio che a differenza di Cicerone la quale definizione mostra l’influenza della religione romana, sia Lattanzio che Agostino, ambedue cristiani, fanno valere invece l’influenza della fede cristiana nell’esplicitare la derivazione etimologica della parola *religio*. È quanto cogliamo anche dalla prospettiva assunta da Tommaso d’Aquino che nella prefazione della sua *Summa theologiae* afferma senza mezzi termini che “Perciò con quest’opera ci siamo prefissi di esporre quanto è proprio della religione cristiana in un modo che corrisponde alla istruzione di principianti”: TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, Prologo.

¹⁶ J. SCHMITZ, *Filosofia della religione*, 91: “Il senso di una determinazione terminologica non sempre mette come tale in risalto quella essenza generale di una cosa che è alla base di ogni mutamento, che si conserva in ogni trasformazione e che ne garantisce l’identità. Così come non si può rendere il contenuto sostanziale e storico di ciò che è filosofia rinviando al significato etimologico del termine ‘amore per la sapienza’, non si può nemmeno determinare l’essenza della religione, rimandando alla derivazione etimologica della parola ‘religione’”.

Ci sono innumerevoli altre definizioni della religione che emergono dai più svariati punti di vista. Per Spinoza, ad esempio, “la religione universale o cattolica abbraccia solamente quei dogmi che sono assolutamente indispensabili ad assicurare l’obbedienza a Dio mentre con la loro assenza siffatta obbedienza diviene impossibile”¹⁷. Colpisce il fatto che tutta la religione viene qui circoscritta all’elemento dell’obbedienza alla dottrina. Immanuel Kant sostenendo che la religione “non consiste in dogmi o in osservanze, ma in una disposizione del cuore ad osservare tutti i doveri umani come se fossero *comandi* divini”, afferma che “una comunità etica è concepibile solo come un popolo sottomesso a comandamenti divini, cioè come un popolo di Dio, retto veramente secondo leggi virtuose”¹⁸. Hegel a sua volta sostiene che “la religione è la coscienza del rapporto a Dio e il suo oggetto è semplicemente incondizionato, semplicemente sufficiente, l’essente per proprio valore, l’assoluto inizio e fine in sé e per sé”¹⁹. È ovvio che le definizioni offerte da queste tre autori sembrano partire dallo sfondo delle religioni monoteiste. Altri autori hanno offerto definizioni della religione che evidenziano il suo rapporto con la società e la cultura umana e la funzione che ricopre per la società e per l’uomo. Per Emile Durkheim, “una religione è un sistema solidale di credenze e di pratiche relative a cose sacre, cioè separate, proibite, credenze e pratiche che unificano in una stessa comunità morale, chiamata chiesa, tutti coloro che vi aderiscono”²⁰. Queste e altre definizioni che esaltano la dimensione socio-culturale della religione non sono totalmente sbagliate siccome dicono qualcosa della religione e non sarebbe possibile negare il ruolo socio-culturale della religione, appaiono comunque tutte riduttive in quanto tendono a ridurre l’essenza della religione alla sua funzione²¹. Ridurre la religione e tutto

¹⁷ B. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, Einaudi, Torino 1972, c. 14.

¹⁸ I. KANT, *La religione entro i limiti della ragione*, Guanda Editoriale, Parma 1967², 188.

¹⁹ G.W.F. HEGEL, *Lezioni di filosofia della religione*, Guida, Napoli 2003, 7.

²⁰ E. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, Booklet, Milano 2005, 65. La stessa prospettiva troviamo in C. Geertz per il quale la religione consiste in “un sistema di simboli che agisce per instaurare atteggiamenti e motivazioni, forti, onnipresenti, durevoli, mediante l’elaborazione di concetti relativi a un ordine generale dell’esistenza, e che investe tali concetti di un senso di positività, che fa apparire i suddetti atteggiamenti e le suddette motivazioni come gli unici reali”: C. GEERTZ, “La religione come sistema culturale”, in D.R. CUTLER (ed.), *La religione oggi*, Mondadori, Milano 1972, 13.

²¹ Come scrive Schmitz, “Il limite del modo funzionale di considerare la religione risiede là dove l’uomo religioso insiste con ragione sul fatto che la verità delle convinzioni religiosi non può essere determinata dalla funzione che la religione adempie nell’agire

l'atto religioso dell'uomo alla sua funzione socio-culturale comporterebbe indubbiamente un problema enorme per la comprensione dell'essenza della religione²².

Forse la definizione che si avvicina di più all'essenza della religione è quella che la considera come un'esperienza del divino, e da questa prospettiva ci sono anche svariate opinioni. Ma innanzitutto, ci sembra opportuno chiarire cosa si intende per esperienza quando si parla della religione come esperienza. Mondin osserva che esperienza può essere intesa in due modi, uno che è direttamente legato alle scienze positive che è sinonimo di esperimento, e l'altro che è più ampio ed è applicato alle scienze umane, filosofia e teologia, e che riferisce a "qualsiasi incontro personale con la realtà; può essere un incontro affettivo, intellettuale o intuitivo, e fa riferimento a qualsiasi aprirsi di un oggetto nella sua relazione con il soggetto, con la persona"²³. Questa seconda accezione è il senso dell'esperienza a cui si riferisce quando si parla della religione come esperienza. Secondo R. Guardini, è "un trovarsi nella realtà, un essere toccati, colpiti, sconvolti dalla realtà"²⁴. È in questa linea che M. Scheler sostiene che la sorgente dell'atto religioso si deve rintracciare in una certa esperienza ontologica o assiologia che l'uomo

sociale dell'uomo. Infatti il presupposto perché l'orientamento religioso possa fornire quelle prestazioni che il modo funzionale di considerare la religione gli ascrive, è che l'uomo religioso sia certo della verità del suo oggetto": J. SCHMITZ, *Filosofia della religione*, 76.

²² Un problema che comporta, come osserva M. Riesebrodt, è che "tutti i tipi di attività possono essere interpretate come socialmente integranti o capaci di creare identità, per esempio il formare associazioni o legami temporanei, oppure la dedizione a un *hobby*. La sociologia della religione dovrebbe dunque impegnarsi con alpinisti, nudisti, vegetariani, filatelici, golfisti, allevatori di conigli. In tale definizione, cene all'aperto con musica da chitarra, gioco del calcio o sesso di gruppo sono, per lo meno, potenzialmente, fenomeni religiosi": M. RIESEBRODT, *The Promise of Salvation: A Theory of Religion*, The University of Chicago press, Chicago-London 2010, 73. Cit. da A. Aguti, *Filosofia della religione*, 102.

²³ B. MONDIN, *Il problema di Dio*, 18.

²⁴ R. GUARDINI, *Religione e Rivelazione* (1958), in *Opera omnia II/2. Filosofia della religione. Religione e Rivelazione*, Morcelliana, Brescia 2010, 245. Richiamando l'episodio del sogno di Giacobbe presentato nel libro della Genesi come paradigmatico di ciò che definisce la realtà religione (*Genesi* 28, 10ss), Schmitz osserva che "qui non viene soltanto comunicata una conoscenza o una dottrina, ma viene fatta una esperienza. Una potenza superiore, indisponibile per l'uomo, entra in rapporto con questi, si pone a sua disposizione, e lo interpella in tutta la sua umanità, nella sua interezza corporeo-psichico-spirituale. L'atteggiamento religioso non è un puro atto intellettuale, non è una pura teoria, bensì è un vivere, non una teoria circa la realtà, ma una realtà in sé, che comporta un aspetto teorico": J. SCHMITZ, *Filosofia della religione*, 36.

si trova a fare senza che egli sia l'artefice di codesta esperienza²⁵. W. James aveva definito la religione dall'ottica dell'esperienza come "*i sentimenti, gli atti e le esperienze di individui nella loro solitudine, in quanto comprendano di essere in relazione con qualsiasi cosa che possono considerare il divino*"²⁶. Questa definizione crea qualche ambiguità in quanto non specifica l'oggetto a cui l'uomo si relaziona, ma lascia aperto il referente della divinità che può essere "qualsiasi cosa". Per i fenomenologi della religione, è importante specificare questo oggetto. Infatti, ancora prima di Scheler, R. Otto aveva specificato questo oggetto che sta all'origine dell'esperienza religiosa chiamandolo il "sacro" o il "*numinoso*"²⁷. Sulla scia di Otto, G. Mensching definisce la religione come un "incontro nell'esperienza vissuta con il sacro e un agire corrispondente dell'uomo determinato dal sacro". Parlando dal punto di vista della religione cristiana, J. Mouroux definisce l'esperienza religiosa come l'atto o l'insieme degli atti attraverso cui l'uomo si coglie in relazione con Dio²⁸.

È ovvio da quanto stiamo dicendo che "la religione è un fenomeno molto complesso"²⁹. Tuttavia, è già possibile rilevare alcuni elementi essenziali che consentono una definizione dell'essenza della religione. La definizione di san Tommaso d'Aquino, pur partendo dalle diverse etimologie

²⁵ M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, Bompiani, Milano 2009, 519. Osserva che l'uomo "in qualunque stadio del suo sviluppo religioso si trovi, guarda sempre e fin dal principio a un ambito dell'essere e del valore radicalmente distinto da tutto il restante mondo dell'esperienza, ambito che né è inferito da questo mondo dell'esperienza, né è raggiunto attraverso l'idealizzazione, e inoltre, è accessibile solo ed esclusivamente mediante l'atto religioso, questa è la prima verità certa di tutta la fenomenologia della religione": Ibidem, 459.

²⁶ W. JAMES, *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, 47.

²⁷ "Io lo chiamo il numinoso (se si può ricavare da *omen* ominoso, si potrà anche ricavare da *numen* numinoso), intendendo con esso una speciale categoria numinosa che interpreti e valuti, e uno stato d'animo numinoso che subentra ogniqualvolta quella categoria sia applicata, vale a dire quando un oggetto è pensato come numinoso": R. OTTO, *Il sacro*, SE SRL, Milano 2009, 20.

²⁸ Cf. J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne. Introduction a une théologie*, Aubier, Paris 1952, 25. Mouroux avverte contro due estremi nell'interpretazione e comprensione dell'esperienza religiosa, l'empirismo da una parte e l'idealismo dall'altra parte. Mentre nell'empirismo il soggetto religioso sembra subire passivamente l'esperienza, nel idealismo il soggetto è presentato come l'artefice dell'esperienza. Ritiene che mentre l'empirico si caratterizza di pura passività, lo sperimentale si caratterizza di pura attività. La forma adeguata dell'esperienza religiosa è invece l'esperienziale (*experientiel*) che si caratterizza di attività passiva, cioè il soggetto pur non essendo l'artefice di determinata esperienza accoglie liberamente questa realtà.

²⁹ J. SCHMITZ, *Filosofia della religione*, 76.

e sintetizzandole, è una definizione essenziale che esplicita la religione come una virtù collegata alla virtù cardinale della giustizia: “Ora, sia che ‘religione’ derivi dalla frequente considerazione (*relegere*), oppure da una rinnovata elezione (*re-eligere*), o ancora da un rinnovato legame (*religare*), questa virtù propriamente dice ordine a Dio. Egli infatti è colui al quale principalmente dobbiamo legarci come a un principio indefettibile e verso cui dobbiamo dirigere di continuo la nostra scelta, quale ultimo fine, e ancora è colui che perdiamo con la negligenza del peccato, e che dobbiamo recuperare credendo e prestando la nostra fede”³⁰. San Tommaso evidenzia la dimensione umana della religione, che è virtù naturale a differenza della fede, che è invece virtù teologale, emanazione della grazia santificante, e ha Dio come oggetto diretto e come motivo. Dunque la religione riguarda tutti gli uomini in quanto uomini e concerne il loro giusto rapporto con ciò che tutti chiamano (pur con nomi diversi) Dio. Centrale per la definizione della religione è l’esperienza del divino o il rapporto con la divinità. Poi si devono includere tutti quegli atti, pratiche e credenze che aiutano ad instaurare questo rapporto. In questa linea, è istruttiva la definizione di W. Schmidt che definisce la religione sia da un punto di vista soggettivo che oggettivo. Per lui, la religione è “soggettivamente la conoscenza dello stato di dipendenza da una (o più) potenze personali, ultraterrene, con le quali ci troviamo in reciprocità dei rapporti. Oggettivamente essa è il complesso degli atti esteriori, nei quali quel rapporto di dipendenza si esprime e si manifesta: preghiera, sacrificio, liturgia, asceti, norme morali ecc.”³¹. Nella stessa linea, Aguti sostiene che “potremmo dire che la religione è l’insieme di esperienze, credenze, atti rituali e comportamenti morali, tanto individuali che collettivi, che si riferiscono e sono indirizzati a una o a più divinità, cioè a una o più realtà personali dotate di un potere che sovrasta l’uomo, che quest’ultimo adora e verso le quali nutre una devozione totale in vista della propria salvezza”³². Questa definizione pur non essendo perfetta ci sembra cogliere i diversi elementi essenziali per una definizione dell’essenza della religione.

³⁰ TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, IIaIIae, q. 81, art. 1.

³¹ W. SCHMIDT, *Manuale di storia comparata delle religioni*, Morcelliana, Brescia 1949⁴, 4.

³² A. AGUTI, *Filosofia della religione*, 118.

IV. Dio come oggetto dell'esperienza religiosa

Come affermato precedentemente, la filosofia della religione si occupa di Dio non come oggetto proprio, ma mediatamente in quanto oggetto dell'esperienza religiosa dell'uomo. Parlando dell'oggetto dell'esperienza religiosa, sarebbe importante chiarire che oggetto va inteso in senso filosofico, non deve essere ridotto a una "cosa". L'oggetto è ciò verso cui un'azione, un sentimento, un'esperienza è diretta. Per l'oggetto della religione, intendiamo il suo termine ultimo, ciò a "cui l'atto religioso si relaziona"³³. La fenomenologia ha recuperato in epoca contemporanea la dimensione oggettiva della conoscenza; con il suo caratteristico invito ad andare "alle cose stesse" il metodo fenomenologico afferma l'originaria distinzione fra soggetto e oggetto e l'apertura del soggetto verso l'oggetto, che sono del resto affermate da ogni realismo filosofico. Nella storia della religione, l'oggetto dell'atto religioso dell'uomo è stato variamente inteso, ma sono senz'altro più numerose le proposte che lo identificano in Dio. In particolare, san Tommaso definisce la religione come *ordo ad Deum* affermando così che la religione, per essere tale, deve riferirsi a Dio e non ad altre cose³⁴. Seguendo la stessa linea, W. Schmidt sostiene che ciò che qualifica essenzialmente ogni atto religioso è la "credenza nell'esistenza di uno o più dei"³⁵.

Per diversi scienziati e storici delle religioni, comunque, la considerazione di Dio come oggetto dell'atto religioso solleva alcune problematiche. La prima difficoltà emerge dall'analisi semantica e filologica del termine Dio che sembra non offrirci molti indizi, giacché appare un nome comune, anche se nelle religioni e nelle culture, viene usato originariamente e propriamente come un nome proprio. Si osserva che "il termine *Dio* è piuttosto arido e, dal punto di vista storico, troppo legato a una divinità poco divina come Zeus. Il sostantivo *Dio* infatti è l'alterazione del nome greco *Zeus*,

³³ A. ALESSI, *Sui sentieri del sacro. Introduzione alla filosofia della religione*, LAS, Roma 20163, 127.

³⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, IIaIIae, q. 81, art. 1. È importante osservare che San Tommaso, rivendicando la religione come una virtù morale anziché una virtù teologale presenta Dio non come oggetto della religione ma come fine della religione. L'oggetto della religione per lui invece è il culto, essendo il culto ciò che nella religione si rende a Dio. Tuttavia, senza entrare nel merito dell'argomento di San Tommaso, si vede che Dio emerge come oggetto indiretto della religione in quanto è a lui che si rende il culto: cf. q. 81, art. 5.

³⁵ W. SCHMIDT, *Manuale di storia comparata delle religioni*, 4.

*Diós*³⁶. Dal punto di vista etimologico, ci sono delle indicazioni che la parola *Dio* rimanda ad una radice indoeuropea *deiwos* (cielo o luce del giorno, come nel latino *dies*) da cui derivano i sostantivi *deus* (latino), *deva* (sanscrito), *div* (iraniano), *dievas* (lituano), *tivar* (germanico antico)³⁷. La parola *God* (inglese) o *Gott* (tedesco) sembra legata a *hud* (adorare). Si vede dunque che il concetto di Dio è collegato alla luce e alla sacralità celeste per esprimere la trascendenza e l'idea della sovranità. L'etimo del greco *theós* sembra avere la stessa radice ma rimanda invece al radicale che indica l'anima o lo spirito del morto, come evidenziato dal lituano *dvesiu* (respirare) o dal slavo antico *duch* (respirazione) e *dusa* (anima)³⁸. Un'altra difficoltà consiste nel fatto che ci sono delle religioni, come si verifica in alcune forme di buddhismo, dove la nozione di "Dio" non sembra giocare qualche ruolo esplicito³⁹. Infatti, Schleiermacher sosteneva addirittura che "una religione senza Dio può essere migliore di un'altra con Dio" siccome "Dio non è tutto nella religione ma solo una parte, l'Universo è di più"⁴⁰.

La riflessione sul nome di Dio non è certo nuova. C'è sempre stata la consapevolezza che Dio può essere chiamato in molti modi e che nessun nome lo dice fino in fondo. Al posto della nozione di "Dio", alcuni autori

³⁶ A. ALESSI, *Sui sentieri del sacro*, 127; cf. Id., "Dieu sans l'être", in *Cronache e commenti di studi religiosi*, vol. 4, a cura del Centro studi religiosi, Facoltà di Filosofia dell'UPS, Roma 1987, 59-60. Come scrive Van der Leeuw, "Quando diciamo che Dio è l'oggetto dell'esperienza religiosa vissuta, dobbiamo tener presente che Dio è spesso una nozione assai poco precisa": G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, Bollati-Boringhieri, Torino 1975, 7.

³⁷ Come afferma J. RIES, "Fra i termini ariani che designano la divinità, il vedico ha *deva*, gli Sciti hanno conservato la parola *daiva*, i Galli *devo*, gli Irlandesi *dia*, i Britanni *de*, il vetero-scandinavo *tivar* (plurale), il vetero-prussiano *deiwias*, il lituano *dievias*, l'osco *deivai* e il veneto *zeivos*": J. RIES, *Il sacro nella storia dell'umanità*, Jaca Book, Milano 1981, 108.

³⁸ Cf. A. ALESSI, *Sui sentieri del sacro*, 128.

³⁹ Come scrive Alessi, "una concezione della religione che faccia riferimento esplicito al termine Dio (inteso quale realtà trascendente e personale) rischia di estromettere dall'ambito sacrale esperienze (come il buddhismo e altre forme di religiosità panteista) la cui valenza religiosa è difficilmente contestabile": A. ALESSI, *Sui sentieri del sacro*, 127; cf. V. MIANO, "Filosofia della religione", in C. CANTONE (a cura di), *Le scienze della religione oggi*, LAS, Roma 1978, 204.

⁴⁰ F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Discorsi sulla religione*, Queriniana, Brescia 1989, 121, 125. Sulla stessa linea, G. van der Leeuw osservando che "nella religione Dio è arrivato in ritardo" suggerisce che dobbiamo "abituarci a sostituire al soprannaturale nella rappresentazione di Dio la semplice nozione del diverso, dell'eterogeneo, dello straordinario": G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, 8, 29.

in tempi più recenti hanno preferito altre nozioni quali il *divino*, il *mana*, la *potenza*, il *totem*, il *tabù*, il *mistico*, il *santo*, il *mistero* ecc., ognuna delle quali evidenzia le proprie mancanze e rivela la propria inadeguatezza⁴¹. Forse, una designazione che ha preso il sopravvento e ha suscitato grande simpatia soprattutto tra i rappresentanti della fenomenologia della religione è la nozione di “sacro”. I fenomenologi della religione hanno privilegiato questo termine per esprimere l’oggetto dell’esperienza religiosa dell’uomo, convinti che copre un’area semantica più vasta al confronto con quella di “Dio” o di “divino”. Nel sacro, hanno trovato una categoria che abbraccia anche quelle forme di culto che non evidenziano nessun riferimento esplicito a Dio o agli dèi come realtà personali potenti che stanno sopra il mondo e la vita umana⁴². Forse, il più noto rappresentante di questa accezione dell’oggetto della religione è il già menzionato Rudolf Otto che ha intitolato addirittura il suo capolavoro *Das Heilige*, tradotto in italiano *Il sacro*, dove sostiene che il fenomeno religioso è essenzialmente l’esperienza del sacro o ciò che egli chiama il *numinoso*, definendo la religione come *ordo ad sacrum e sensus numinis*. Per Otto, il sacro è una realtà misteriosa che, per la sua smisurata grandezza, incute terrore all’uomo, ma allo stesso tempo attira l’uomo, è *mysterium tremendum et fascinans*, per usare la sua espressione classica⁴³.

Sebbene la categoria del “sacro” abbia avuto la fortuna di guadagnare molti estimatori, non è priva di rilievi critici. Come osserva giustamente A.

⁴¹ Cf. A. ALESSI, *Sui sentieri del sacro*, 128-130.

⁴² È da questa prospettiva che N. Söderblom ritiene che il termine “sacro” la “grande parola della religione, perfino più essenziale della nozione di Dio”, insistendo che “una religione può realmente esistere senza concezione precisa di divinità, ma non esiste alcuna religione reale senza la distinzione tra sacro e profano”. Per lui, “Religioso è colui per il quale qualcosa è sacro”: N. SØDERBLOM, “Holiness”, in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. VI, T & T Clark, Edinburgh 1913, 731. Cit. da A. AGUTI, *Filosofia della religione*, 44. Risonando la stessa opinione, M. Mauss ha scritto che “Non è l’idea di Dio, l’idea di una persona sacra che si ritrova in ogni sorta di religione, è l’idea del sacro in generale. Nel più oscuro totemismo, nel più primitivo culto degli antenati, nel naturalismo più infantile, troviamo degli esseri, delle cose, mal determinati, fantasmi di morti, specie animali o fenomeni naturali che sono oggetto di un rispetto evidentemente religioso, e separati dal mondo profano. La nozione di dio, il culto rivolto a una personalità non è che un caso, una specificazione, una differenziazione ulteriore dei sentimenti di rispetto dedicati dapprima a quelle potenze impersonali, senza forme definite. La nozione di dio si risolve, in ultima analisi nella nozione del sacro”: M. MAUSS, *Oeuvres*, t. 1, Ed. de Minuit, Paris 1968, 97. Cit. da A. AGUTI, *Filosofia della religione*, 112.

⁴³ Cf. R. OTTO, *Il sacro*, 19-22, 27-45, 49-58.

Nesti, considerato dal punto di vista del suo significato originario, soprattutto come rivela il suo uso in diverse lingue, per esempio, *sacer* e *sanctum* in latino, *héros*, *hagnos*, *hágios*, *hòsios* in greco, *qadosh* ed *herem* in ebraico, al termine “sacro” manca un significato omogeneo; il concetto sembra riferire a due segni contrastanti. Secondo Nesti, “Ha un doppio risvolto: positivo uno in quanto esprime ‘ciò che è attraversato dalla potenza divina’, negativo l’altro in quanto sta a indicare ‘ciò che è interdetto al contatto degli uomini’”⁴⁴. Inoltre, Alessi sottolinea tre considerazioni per cui il termine sacro suscita anche rifiuti violenti da parte di alcuni scienziati delle religioni⁴⁵. Si vede dunque l’insufficienza della nozione di sacro per designare adeguatamente l’oggetto a cui l’atto religioso dell’uomo è diretto. Nell’opinione di Alessi, comunque, possiamo utilizzare questa terminologia ma sulla condizione che venga usata tenendo conto della sua relatività e che vengano corretti i suoi limiti più vistosi. Egli insiste che “il sacro va inteso in senso religioso, non magico; in modo non intrinsecamente impersonale, ma aperto alla personalità; in forma non universale (estendibile a tutte le realtà che hanno rapporto col divino), ma ristretta all’essere e agli esseri supremi”⁴⁶.

V. Esperienza soggettiva della divinità

Un’ultima questione che vogliamo affrontare rispetto all’oggetto dell’esperienza religiosa dell’uomo – Dio, il divino, il sacro, ecc. – riguarda il

⁴⁴ Cf. A. NESTI, “Il sacro. Il nome, le teorie, i dilemmi”, in A. ALES BELLO – F. BREZZI (a cura di), *Le forme del sacro*, Anicia, Roma 1992, 21-24. È in questa linea che Aguti nota un’ambiguità della nozione del sacro che sorge dal “suo uso come categoria che raggruppa forme religiose molto diverse fra di loro e perfino antitetiche. Il ‘sacro’ comprende divinità personali dai tratti fortemente razionali e etici, come quelle dei monoteismi, e potenze impersonali dal carattere demonico, tipiche del sentimento religioso al suo stato ‘grezzo’, come lo definirebbe R. Otto”: A. AGUTI, *Filosofia della religione*, 112-113.

⁴⁵ Innanzitutto, secondo Alessi, “si fa osservare che tale voce, soprattutto se intesa nella sua accezione ottiana (*das Heilige*), è grammaticalmente un sostantivo neutro. Come tale rimanda a un’astrazione che risponde male alla mentalità dei popoli primitivi, che vedono nelle realtà venerate esseri personali sommamente concreti”. Il secondo rilievo critico è che “tale designazione acquisisce accezioni differenti che vanno dal sacro-tabù al sacro magico, al sacro-religioso”. La terza considerazione critica è che “anche nel suo significato più nobile, sembra designare non tanto la divinità quanto l’orizzonte in cui matura l’esperienza religiosa. Propriamente indica la dimensione che connota tutto ciò che di oggettivo (riti, dogmi, istituzioni) e di soggettivo (affetti, stati d’animo, comportamenti) entra in relazione con la divinità”. Cf. A. ALESSI, *Sui sentieri del sacro*, 129.

⁴⁶ A. ALESSI, *Sui sentieri del sacro*, 131.

modo soggettivo della percezione di questo oggetto da parte dell'animo credente. Su questo discorso, ci sono diverse domande che preoccupano la riflessione filosofica sulla religione e a cui dirige l'attenzione, per esempio, se questo oggetto è percepito come reale, trascendente, personale e misterioso. Per ora, vogliamo solo soffermarci sulla dimensione reale dell'oggetto dell'esperienza religiosa, cioè come il credente, di qualsiasi religione, sperimenta la divinità, se per esempio, nel suo vissuto coscienziale egli percepisce questo oggetto come realtà autentica o come un essere immaginario o ipotetico. L'interrogativo non riguarda se l'esistenza come tale sia sacra o divina, nemmeno se questo essere divino esista veramente. In altre parole, il problema non va inteso dal punto di vista della realtà o dell'esistenza ontologica di questo oggetto, che sarebbe una questione metafisica e dunque di competenza della teologia naturale. La questione è invece d'ordine pre-metafisico e concerne il modo con cui l'animo credente sperimenta questo oggetto. Nella storia del pensiero filosofico ci sono alcuni autori che, dal punto di vista eidetico, contestano la realtà dell'oggetto dell'esperienza religiosa. Il pragmatismo, per esempio, cerca di non affrontare direttamente il problema della verità obiettiva della religione, interessandosi invece della sua utilità pratica. In questa ottica, ciò che è importante non è se Dio esista veramente o no, ma solo vivere ed agire in modo pio per motivo della sua utilità pratica concreta⁴⁷.

Diverse considerazioni comunque ci convincono del carattere realista dell'oggetto della religione come viene sperimentato o vissuto dal soggetto religioso. Innanzitutto, una considerazione dei dati generali della coscienza religiosa rivela in modo inconfutabile il carattere realista dell'oggetto a cui l'atto religioso è diretto. I credenti religiosi non sembrano dirigere l'intenzionalità del loro atto religioso verso un'entità puramente immaginaria o ideale, o a qualche verità astratta. Per chi crede, l'oggetto del suo atto religioso non è una realtà fantastica creata dall'immaginazione umana solo per affascinare il cuore e sedurre l'intelligenza o per dare senso e gusto alla vita quotidiana. Il credente si mostra convinto della certezza dell'esistenza di ciò a cui dirige il proprio atto religioso, che questo oggetto sia veramente una realtà obiettiva dotata di inseità. Un'altra considerazione riguarda i

⁴⁷ Come spiega Alessi richiamando l'intuizione di William James, "In assenza di giudizi fondati il credente supplisce alla mancanza di certezze teoretiche con la consapevolezza che l'ammissione dell'esserci di Dio (con tutto ciò che comporta) è utile a vivere la propria esistenza e a configurare la convivenza civile in maniera efficace e utilitaristicamente congrua": A. ALESSI, *Sui sentieri del sacro*, 132-133.

dati provenienti da varie religioni storiche, sia quelle dei popoli illetterati che quelle delle società di alta civiltà; essi confermano che non c'è niente più estraneo all'autentica credenza religiosa che la suggestione che abbia a che fare con realtà ipotetiche, esseri immaginari o archetipi mentali⁴⁸. Il credente che si mette ad adorare, venerare o anche immolarsi per l'assoluto è convinto della sua esistenza reale, altrimenti tutti i suoi atti non sarebbero autentici. Come sosteneva Mircea Eliade, il desiderio umano religioso di essere immerso in relazione con il sacro è spiegato dalla sua volontà di legarsi non con realtà ed esperienze illusorie ma con esseri ed eventi reali⁴⁹.

Ma oltre a questi dati, anche diverse riflessioni di ordine razionale confermano la portata realista dell'intenzionalità religiosa. La preghiera, per esempio, è un fenomeno universale della religione. Per B. Häring, pregare "è stare davanti al Dio vivo, sapersi da lui chiamati e rispondergli"⁵⁰. Allora, come potrebbe la preghiera essere autentica se il credente ritenesse l'oggetto del suo atto religioso meramente una realtà ipotetica o addirittura illusoria? Il credente che prega è convinto della presenza di una realtà divina a cui rivolge le sue preghiere e che lo ascolta, non pensa mai che sta solo fantasticando quando si rivolge a questo essere. Alcuni credenti arrivano anche

⁴⁸ Come testimonia Ikenga-Metuh rispetto alla Religione Tradizionale Africana, "Dio è reale per gli africani. Non è solo un'entità concettuale, ma una persona reale che è conosciuta e invocata e con la quale l'uomo può entrare in una relazione intima. Non è quindi un potere onnipervadente astratto": E. IKENGA-METUH, *Comparative Studies of African Traditional Religion*, IMICO Publishers, Onitsha 1987, 86 (trad. è mia). Anche riguardo alle religioni politeiste, Van der Leeuw afferma che "Gli dei del politeismo non sono chimere infantili, sono potenze reali": VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, 138. Nel buddhismo, in contesto della corrente theravada, il Nirvana pur essendo indicibile non è puro nulla o utopia, è qualcosa di effettivo e reale. Anche la dottrina mahajana afferma l'esistenza di un assoluto denominato in diversi modi: è l'identità dell'essere (*bhuta-tatha*), la realtà delle realtà (*dharmā-nam-dharmata*), l'autoesistente (*svayambhu*), la cosa in sé (*vastu-matra*), la verità suprema (*paramartha*) (cf. F. HEILER, *Storia delle religioni*, vol. 2, Sansoni, Firenze 1972, 238, 244. La *Chandogya-Upanishad* presenta l'immortale Brahma come "la dimora del mondo e di tutto ciò che è. Egli è vita, intelletto, realtà, immortalità": M. DHAVAMONY, *La luce di Dio nell'induismo. Preghiere, inni, cantici e meditazioni degli Indù*, Paoline Editoriale, Milano 1987, 64. Nell'Islam, Alla è riconosciuto come l'Essere assolutamente trascendente, creatore e meta di ogni cosa che esiste (Cf. A. SCHIMMEL, "L'islamismo", in F. HEILER, *Storia delle religioni*, vol. 2, 217-293). Il cristianesimo e il giudaismo riconoscono la rivelazione di Dio a Mosè come "Colui che è" (*Esodo* 3, 14).

⁴⁹ Cf. M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1973, 14-16, 127-128.

⁵⁰ B. HÄRING, *Il sacro e il bene. Rapporti tra etica e religione*, Morcelliana, Brescia 1968, 28.

alla testimonianza del martirio, cioè allo spargimento del proprio sangue per difendere la loro fede religiosa. Sarebbe molto difficile se non addirittura impossibile arrivare a quel punto se il credente non avesse convinzione solida della esistenza reale di colui che gli chiede tale scelta radicale. Non possiamo neanche ridurre l'atto religioso a mezzi per arrivare a fini ulteriori. Come afferma A. Lang, "una religione che venga praticata soltanto per i servigi che rende ai valori della vita o della cultura, cessa di essere religione, perché abbassa il valore supremo, incondizionato e ultimo del Sacro a strumento di valori subordinati"⁵¹. Questo sarebbe un duro colpo a quelli che riducono la religione, tutto l'atto religioso umano e l'oggetto a cui è diretto a fine meramente funzionalista.

VI. Conclusione

La storia del pensiero filosofico è punteggiata di pensatori che hanno dimostrato qualche scetticismo riguardo alla possibilità di intraprendere un discorso razionale ed accurato intorno a Dio. Altri hanno disperato della possibilità di trovare una definizione adeguata del concetto di Dio. Anche un teologo cristiano del quarto secolo, Gregorio Nazianzeno, sosteneva che è difficile concepire Dio, ma definirlo è impossibile⁵². Nel nostro tempo, c'è chi dice che Dio è un mistero profondo ultimo ed elude totalmente ogni nostro sforzo di coglierlo o comprenderlo⁵³. Ma tutto questo non vuol dire che Dio non sia un argomento, anzi, dire che Dio non è un argomento è già fare Dio un argomento nel momento che non tutti possono condividere tale opinione. Nella filosofia come abbiamo cercato di illustrare, Dio costituisce un tema che preoccupa sia la teologia naturale che la filosofia della religione. È l'oggetto proprio della teologia naturale, ma nella filosofia della religione, è affrontato non come oggetto proprio ma mediatamente in quanto oggetto dell'esperienza religioso dell'uomo.

⁵¹ A. LANG, *Introduzione alla filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia 1959, 82. Sostiene senza equivoci che "Non è dunque vero che si affermi l'esistenza di oggetti religiosi, perché si ha bisogno di essi; è vero al contrario che noi abbiamo bisogno di essi perché esistono" (81).

⁵² Cf. GREGORY OF NAZIANZUS, "The Second Theological Oration – On God", in E.R. Hardy (ed.), *Christology of the Later Fathers*, Westminster John Knox Press, Louisville-London 1954, 138.

⁵³ Cf. G. KAUFMAN, *God the Problem*, Harvard University Press, Harvard 1972, 95.

Riferimenti bibliografici

AGUTI, A. (2013). *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*. Brescia: Editrice La Scuola.

ALESSI, A. (1987). Dieu sans l'être. In *Cronache e commenti di studi religiosi*, vol. 4, a cura del Centro studi religiosi, Facoltà di Filosofia dell'UPS. Roma: LAS.

— (2016³). *Sui sentieri del sacro. Introduzione alla filosofia della religione*. Roma: LAS.

BIANCHI, U. (1979). La religione e le religioni. In ID., *Tra mondo e salvezza. Problemi del cristianesimo oggi*. Milano: Vita e pensiero.

DURKHEIM, E. (2005). *Le forme elementari della vita religiosa*. Milano: Booklet.

ELIADE, M. (1973). *Il sacro e il profano*. Torino: Boringhieri.

GEERTZ, C. (1972). La religione come sistema culturale. In D.R. CUTLER (ed.), *La religione oggi*. Milano: Mondadori.

GREGORY OF NAZIANZUS (1954). The Second Theological Oration – On God. In HARDY, E.R. (ed.) *Christology of the Later Fathers*. Louisville-London: Westminster John Knox Press.

GUARDINI, R. (2010). *Religione e Rivelazione*. In *Opera omnia II/2, Filosofia della religione. Religione e Rivelazione*. Brescia: Morcelliana, 143-301.

HÄRING, B. (1968). *Il sacro e il bene. Rapporti tra etica e religione*. Brescia: Morcelliana.

HEGEL, G.W.F. (2003). *Lezioni di filosofia della religione*. Napoli: Guida.

HEILER, F. (1972²). *Storia delle religioni*, vol. 2. Firenze: Sansoni.

IKENGA-METUH, E. (1987). *Comparative Studies of African Traditional Religion*. Onitsha: IMICO Publishers.

JAMES, W. (1998). *Varie forme delle esperienze religiose*. Brescia. Morcelliana.

KANT, I. (1967²). *La religione entro i limiti della ragione*. Parma: Guanda Editoriale.

KAUFMAN, G. (1972). *God the Problem*. Harvard: Harvard University Press.

LANG, A. (1959). *Introduzione alla filosofia della religione*. Brescia: Morcelliana.

MAUSS, M. (1968). *Oeuvres*, t. 1. Paris: Ed. de Minuit.

MIANO, V. (1978). *Filosofia della religione*. In CANTONE, C. (a cura di), *Le scienze della religione oggi*. Roma: LAS.

MONDIN, B. (2012²). *Il problema di Dio. Filosofia della religione e teologia filosofica*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano.

MOUROUX, J. (1952). *L'expérience chrétienne. Introduction a une théologie*. Paris: Aubier.

NESTI, A. (1992). Il sacro. Il nome, le teorie, i dilemmi. In A. ALES BELLO – F. BREZZI (a cura di), *Le forme del sacro*. Roma: Anicia.

OTTO, R. (2009). *Il sacro*. Milano: SE SRL.

- PRADO, C.G. (2003). *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy*. New York: Humanity Books.
- RIESEBRODT, M. (2010). *The Promise of Salvation: A Theory of Religion*. Chicago-London: The University of Chicago Press.
- RIES, J. (1981). *Il sacro nella storia dell'umanità*. Milano: Jaca Book.
- SCHELER, M. (2009). *L'eterno nell'uomo*. Milano: Bompiani.
- SCHIMMEL, A. (1972²). L'islamismo. In F. HEILER, *Storia delle religioni*, vol. 2. Firenze: Sansoni, 217-293.
- SCHLEIERMACHER, F.D.E. (1989). *Discorsi sulla religione*. Brescia: Queriniana.
- SCHMIDT, W. (1949⁴). *Manuale di storia comparata delle religioni*. Brescia: Morcelliana.
- SCHMITZ, J. (2015³). *Filosofia della religione*. Brescia: Queriniana.
- SØDERBLOM, N. (1913). Holiness. In *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. VI. Edinburgh: T & T Clark.
- SPINOZA, B. (1972). *Tractatus teologico-politicus*. Torino: Einaudi.
- VAN DER LEEUW, G. (1975²). *Fenomenologia della religione*. Torino: Bollati-Boringhieri.
- VENDEMIATI, A. (2008³). *In prima persona. Lineamenti di Etica generale*. Roma: Urbaniana University Press.
- WAINWRIGHT, W.J. (2005). Introduction. In ID. (ed.) *The Oxford Handbook on Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press.