

BATTISTA MONDIN

IL  
PROBLEMA  
DI DIO

ESD



*Filosofia*

BATTISTA MONDIN

# IL PROBLEMA DI DIO

FILOSOFIA DELLA RELIGIONE E TEOLOGIA FILOSOFICA  
seconda edizione

ESD

Tutti i diritti sono riservati

© 2012 - Edizioni Studio Domenicano - [www.esd-domenicani.it](http://www.esd-domenicani.it) - Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, 051 582034.

L'Editore è a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare. I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo, compresi i microfilm, le fotocopie e le scannerizzazioni, sono riservati per tutti i Paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% del volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22/04/1941, n. 633.

Le riproduzioni diverse da quelle sopra indicate, e cioè le riproduzioni per uso non personale (a titolo esemplificativo: per uso commerciale, economico o professionale) e le riproduzioni che superano il limite del 15% del volume possono avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione scritta rilasciata dall'Editore oppure da AIDRO, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, [segreteria@aidro.org](mailto:segreteria@aidro.org)

L'elaborazione dei testi, anche se curata con scrupolosa attenzione, non può comportare specifiche responsabilità per eventuali involontari errori o inesattezze.

## PREFAZIONE

Sia la metafisica generale, che la cosmologia, l'assiologia, e la "metafisica della Prima Persona",<sup>1</sup> ricercando il fondamento e il principio primo (dell'ente, del mondo, della persona, dei valori assoluti) alla fine si trovano tutte a discorrere su Dio. D'altronde la "seconda navigazione" ha successo soltanto se approda in un altro mondo, il mondo trascendente, cioè Dio. Già Aristotele diceva che la metafisica è una scienza divina per due ragioni: "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".<sup>2</sup>

Però, oltre che come capitolo conclusivo della metafisica dell'ente, del mondo, 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* e che Leibniz ha chiamato *teodicea*.

Nella *Summa contra Gentiles* S. Tommaso osserva che riguardo a Dio esistono due ordini di verità, dei quali uno compete alla ragione e l'altro alla fede. Infatti "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

---

<sup>1</sup>) Per una chiarificazione di questa espressione insolita di "metafisica della Prima Persona" si veda B. MONDIN, *Ontologia e metafisica, Manuale di filosofia sistematica*, vol. 3, ESD, Bologna 1999, pp. 257 ss.

<sup>2</sup>) ARISTOTELE, *Metafisica* I, 983 a 5-10.

col solo lume della ragione naturale”.<sup>3</sup> Come dice S. Tommaso, spetta alla ragione filosofica dimostrare l’esistenza di Dio e confutare tutti gli errori sia intorno all’esistenza sia intorno alla natura di Dio. Ed è giusto che ogni ricerca intorno a Dio affronti anzitutto la questione della sua esistenza, “per avere come la base necessaria di tutta l’opera. Infatti se essa mancasse, rovinerebbe tutto il trattato sulla Divinità”.<sup>4</sup>

Prima ancora di accostarsi a Dio criticamente con la ragione “pura” o speculativa, normalmente l’uomo vive già un’esperienza religiosa mediante la quale si sente vicino a Dio, si trova in comunione con lui, lo prega, lo supplica, lo adora.

Esistono pertanto due attività umane che hanno come oggetto Dio: la religione, che si esprime principalmente nel culto, nell’adorazione, nel sacrificio e nel mito; la metafisica, che cerca di scoprire chi è Dio, quali sono i suoi attributi e le sue operazioni.

La religione è un’attività spontanea e di sua natura acritica. Tuttavia anche questa attività può diventare oggetto di indagine e verifica. Quando si sottopone la religione a un’indagine approfondita e a una verifica critica, si fa filosofia della religione. 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. Di fronte alle religioni storiche, infatti, considerate come certezze soggettive, sta l’ateismo, che proclama illusoria ogni certezza religiosa; di fronte alle obiezioni di carattere razionale dell’ateismo, il credente è costretto a ricercare una risposta razionale, a meno che accetti senz’altro che la sua certezza soggettiva

---

<sup>3</sup>) S. TOMMASO D’AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, 4.

<sup>4</sup>) *Ibid.*, 9.

non sia criticamente vagliabile. Per contro, la metafisica, in quanto ricerca sui fondamenti primi dell'essere è necessariamente ricerca sul Principio primo, sulla Causa unitaria del mondo, su Dio quindi, che pure è l'oggetto della religione.<sup>5</sup>

Come si vede filosofia della religione e teologia filosofica formano un dittico inseparabile: la teologia filosofica costituisce un necessario complemento della filosofia della religione. Infatti, senza metafisica la religione rischia di cadere in un gratuito sentimentalismo; mentre la metafisica senza religione sarebbe vuota speculazione.

Nella nostra trattazione dedicheremo maggior spazio alla teologia filosofica; mentre della filosofia della religione ci limiteremo a tracciare le linee essenziali.

Tra tutti gli oggetti della filosofia Dio è certamente il più alto, il più nobile, il più degno, il più affascinante, il più esaltante. Egli, infatti, è sommamente perfetto, sapiente, buono, amabile, adorabile. Di Lui S. Agostino traccia questo ritratto:

“Sommo, ottimo, potentissimo, onnipotentissimo, misericordiosissimo e giustissimo, sempre nascosto e sempre presente; bellissimo e fortissimo; stabile e incomprensibile, immutabile, mentre ogni cosa muti; mai nuovo, mai vecchio, mentre ogni cosa rinnovi e nella vecchiaia conduci a te i superbi ed essi lo ignorano.

Sempre attivo, sempre quieto; raduni e non abbisogni, porti, colmi e proteggi, crei, nutrisci e perfezioni; cerchi mentre niente ti manca. Ami e non divampi; sei geloso e sicuro; ti pensi senza rammarico; ti adiri e sei tranquillo; muti le opere e non muti il consiglio; prendi ciò che trovi e mai avevi lasciato; mai povero e godi degli acquisti; mai avaro pur esigendo ad usura; doniamo con generosità a te, affinché tu possa restare in debito, ma chi ha qualche cosa che tu non sia? Paghì i debiti nulla dovendo a nessuno; condoni nulla perdendo...”<sup>6</sup>

<sup>5</sup>) Cf. U. PELLEGRINO, *Introduzione alla filosofia cristiana delle religioni*, Verona 1989, pp. 135 ss.

<sup>6</sup>) S. AGOSTINO, *Confessioni*, I, 4.

Dinanzi a Dio l'atteggiamento più giusto è quello della preghiera, dell'adorazione, della lode, della invocazione. Ma poiché la nostra intelligenza brama di conoscerlo, la ricerca che la filosofia conduce intorno a Dio è perfettamente legittima e, come abbiamo visto, è anche necessaria, per sottrarre la religione alle accuse di stoltezza, di ingenuità e di infantilismo.

Questo studio, come scrive S. Tommaso, è il più perfetto, sublime, utile e piacevole, fra tutti gli studi dell'uomo:

“È il più *perfetto*, perché nella misura che l'uomo vi si consacra, diviene più partecipe della vera felicità. Così dice il Sapiente: 'Beato l'uomo che si tratterà nella sapienza' (*Eccli*, 14, 22).

È il più *sublime*, perché con esso l'uomo si accosta più specialmente all'immagine di Dio, il quale fece tutto con sapienza. Ora essendo la somiglianza una causa di amore, lo studio della sapienza avrà per effetto principale di unirvi in amicizia con Dio (...).

È il più *utile*, perché con essa arriviamo al regno della immortalità; 'L'amore della sapienza condurrà al regno eterno' (*Sap* 6, 21).

È il più *giocondo*, perché 'il conversare con lei non ha nulla di amaro, e lo starci insieme non ha tedio, ma consolazione e piacere' (*Sap* 8, 10)".<sup>7</sup>

---

7) S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, 2.



## INTRODUZIONE GENERALE

Religione e metafisica sono due attività primarie dell'*homo sapiens*. Questi infatti è stato da sempre sia *animal religiosum* sia *animal metaphysicum*. C'è però un *homo sapiens* che per parlare della realtà si serve del mito e dei simboli, e c'è un *homo sapiens* che per parlare della realtà si serve del *logos* ossia del concetto. Ora, nell'uomo del mito la metafisica è praticamente assorbita dalla religione. Solo dopo la scoperta del *logos* la metafisica si distacca dalla religione. Da questo momento ha inizio, oltre che la metafisica, anche la filosofia della religione. Così storicamente metafisica e filosofia della religione camminano assieme, e i paradigmi della metafisica coincidono in larga misura con quelli della filosofia della religione. Solo nella seconda modernità con la fine della metafisica, la filosofia della religione si costituisce come un sapere distinto, e diviene o scienza delle religioni oppure fenomenologia ed ermeneutica della religione.

Vediamo un po' più in dettaglio i momenti salienti della storia della filosofia della religione e della storia della teologia filosofica.

### **Annotazioni storiche sulla filosofia della religione e sulla teologia filosofica**

Le varie fasi della riflessione umana su Dio si possono ridurre a tre: fase *pre-filosofica* o più esattamente *pre-logica*, fase *filosofica pre-critica* e fase *filosofica critica*. La fase *pre-filosofica* o *pre-logica* è caratterizzata dall'uso del mito con il sovrapporsi degli stessi miti religiosi alle intuizioni metafisiche. La fase *filosofica* è contraddistinta dall'uso della speculazione, dell'argomentazione e del ragionamento nello studio della esistenza e della natura di Dio e del valore

della religione. Nella fase *pre-critica* la teologia filosofica è consapevole della trascendenza divina e cerca di salvaguardarla affinando il proprio apparato concettuale. Infine nella fase *critica* l'attenzione dei filosofi si concentra sul valore dei procedimenti conoscitivi, sul valore della conoscenza umana e dei principi di cui si serve quando tratta di Dio e della religione.

#### IL PENSIERO MITOLOGICO

Col mito l'uomo ha cercato di esprimere mediante immagini e simboli il mondo divino. La divinità è rappresentata in forma umana e animalesca. Occorre però osservare (per intendere correttamente il mito) che più che della vera e propria natura della divinità il mito si occupa delle sue attività, dei suoi rapporti con l'uomo e con il mondo. Per questo motivo il mito cede facilmente al politeismo. Così nelle mitologie religiose induiste, assire, egiziane, greche, etrusche, ittite, romane ecc. si hanno tante divinità quante sono le attività dell'uomo: c'è una divinità per la guerra, una per la pace, una per la prudenza, per la giustizia, per il lavoro, per il gioco, per il piacere, per le malattie, per la medicina, per il governo ecc. Il pensiero religioso mitologico assolve pertanto a una funzione squisitamente *eziologica* e non a un intento ontologico. Ma non per questo si ha il diritto di svalutare il mito. Si può criticarlo e respingerlo nelle sue realizzazioni spesse volte assai grossolane, ma non nelle sue intenzioni. Nel pensiero mitico c'è molto antropomorfismo e un antropomorfismo molto rozzo giustamente denunciato dai profeti e da S. Paolo nella *Lettera ai Romani* (1, 22-23) e aspramente criticato dai Padri della Chiesa.<sup>1</sup> Ma, ripeto, nonostante i suoi facili cedimenti alla idolatria e al politeismo il pensiero mitologico assolve a un'importante funzione teoretica, quella di dare un "volto" alla realtà ultima, la realtà divina.

<sup>1</sup>) Vedi per es. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Il protrettico*; S. AGOSTINO, *De civitate Dei*, I-IX.

## IL PENSIERO TEOLOGICO PRECRITICO

Il primo tentativo di uscire dal pensiero mitologico per dare alla riflessione su Dio un'impostazione genuinamente filosofica viene compiuto dai pensatori greci, in modo ancora confuso da Platone e poi, in modo più rigoroso e sistematico da Aristotele. Però sia in Platone sia in Aristotele l'orizzonte del divino è molto esteso e non si cristallizza in un'unica divinità, ma abbraccia innumerevoli esseri.

A quale realtà in Platone spetti il titolo di Essere supremo, cioè di Dio, è impossibile stabilire. È il Demiurgo oppure il Bene, l'Uno, il Vero, il Bello o qualche altra Idea? Ci sono delle buone ragioni per sostenere che, per Platone, Dio è una delle Idee archetipe (Bontà, Bellezza, Unità, Verità, Essere). Infatti quanto egli dice (stupendamente) di queste Idee, si addice perfettamente al concetto religioso di Dio. Però ci sono anche motivi per escludere questa identificazione. Anzitutto il fatto che Platone stesso non l'ha mai effettuata. In secondo luogo Dio, quando ne parla, è concepito con vitalità e concretezza tali che non si trovano mai nel concetto platonico delle Idee. Comunque una cosa è fuori d'ogni discussione: la certezza inconcussa che Platone ha nell'esistenza di Dio. Nelle *Leggi* egli condanna severamente coloro che mettono in dubbio l'esistenza di Dio e afferma che questo non può essere che un atteggiamento mentale provvisorio, dovuto più che altro a travimenti di ordine morale, perché troppo evidenti sono gli indizi a favore dell'esistenza di Dio. Basta guardarsi attorno: "Terra e sole, stelle, l'universo tutto quanto, parlano di lui! E questo ritmo perfetto ed ordinato delle stagioni. Come si svolgono distribuite secondo gli anni e i mesi! Ma poi tutti, greci e stranieri, ritengono che siano gli dèi!"<sup>2</sup>

Oltre che padre della logica, dell'etica e della metafisica, Aristotele è anche il padre della teologia filosofica, che egli già articola in quelle parti fondamentali (esistenza e natura di Dio), che si ritroveranno in tutte le trattazioni posteriori. A sostegno dell'esistenza di

<sup>2</sup>) PLATONE, *Leggi* 886 a. Sull'identificazione di Dio in Platone si veda D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951.

Dio Aristotele adduce due argomenti: l'ordine dell'universo (*Sulla filosofia*) e il divenire delle cose (*Metafisica*, libro XII). L'ordine esige un ordinatore supremo, mentre il divenire richiede un motore immobile.

Nel cristianesimo, il problema dell'esistenza e della natura di Dio viene già affrontato dai due grandi teologi di Alessandria: Clemente e Origene. Successivamente viene ripreso in modo più organico e più originale da S. Agostino, il quale arricchisce la teologia filosofica con due apporti fondamentali: la dimostrazione della esistenza di Dio basata sulla presenza della verità nella mente umana<sup>3</sup> e la dottrina della *docta ignorantia* con la quale ridimensiona moltissimo le pretese della mente umana di conoscere e rappresentare concettualmente Dio. Lo Pseudo Dionigi, un contemporaneo di Agostino, nei *Nomi divini* tematizza in modo esemplare il problema del linguaggio teologico e introduce la distinzione capitale tra linguaggio positivo, negativo e trascendentale (o eminentiale).

Nel periodo medioevale i contributi più importanti allo sviluppo della teologia filosofica spettano ad Anselmo, a Tommaso e a Scoto. Anselmo d'Aosta nel *Proslogium* (c. 2) propone un nuovo procedimento che egli considera irrefutabile, per provare l'esistenza di Dio, il procedimento *a priori* od ontologico, il quale anziché da fenomeni creaturali contingenti (ordine, divenire, causalità, verità ecc.), parte direttamente da Dio, dalla definizione della sua essenza e fa vedere che essa include l'esistenza. Infatti, definito Dio come il massimo (" *id cuius maius cogitari nequit*", "ciò di cui non si può pensare nulla di più grande") sembra perfettamente legittimo argomentare che se Dio è davvero il massimo non può non esistere.

S. Tommaso è universalmente riconosciuto come l'autore della elaborazione più bella, più coerente, più rigorosa, più organica, più esemplare della teologia filosofica e per questo motivo sia chi difende come chi attacca la teologia filosofica, anche ai giorni nostri, lo fa riferendosi alle tesi di S. Tommaso. Dell'argomento l'Aquinate si

---

<sup>3</sup>) Cf. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II, 13-15.

occupa in molti scritti. ma le trattazioni più complete si trovano nelle due somme: la *Summa contra Gentiles* e la *Summa Theologiae*. I punti maggiormente qualificanti della teologia filosofica di S. Tommaso sono quattro: 1) il rifiuto della prova ontologica perché, a suo parere, si tratta di un paralogismo, ossia un ragionamento erroneo in quanto comporta un passaggio illegittimo dal piano logico (definizione dell'essenza di Dio) al piano ontologico (asserzione dell'esistenza); 2) formulazione chiara e rigorosa di alcune prove *a posteriori* della esistenza di Dio, che nella *Summa Theologiae* sono ridotte a cinque: le *Cinque vie*. Esse muovono da cinque fenomeni distinti di contingenza (il divenire, la causalità secondaria, la caducità, i gradi di perfezione e l'ordine del cosmo) e facendo leva sul principio di causalità raggiungono Dio il quale viene visto rispettivamente come il motore immobile, la causa ultima, l'essere necessario, l'essere perfettissimo e l'ordinatore universale; 3) l'identificazione di Dio con l'*esse ipsum subsistens* (l'essere sussistente) e questo secondo S. Tommaso è anche l'unico nome proprio ed esclusivo di Dio; affermazione questa che può risultare strana solo per chi ignora che nella metafisica tomistica l'essere costituisce non semplicemente la perfezione massima ma il fulcro e il plesso di tutte le perfezioni; 4) la determinazione, attraverso il principio dell'*analogia*, del valore limitato e tuttavia effettivo del linguaggio teologico; con l'analogia S. Tommaso si apre un varco tra l'agnosticismo, da una parte, e l'antropomorfismo dall'altra.

Con Duns Scoto il solido edificio della teologia filosofica costruito da S. Tommaso comincia a incrinarsi. Egli mette in dubbio l'argomento aristotelico e tomistico del divenire, perché a suo giudizio, questa via può inferire, al più, un *Primum movens*, ma non può dimostrare che il Primo motore debba essere infinito, e il concetto filosofico di Dio è il concetto di ente infinito. L'unica prova valida per Scoto è quella basata sulla causalità. A Dio, secondo Scoto, si possono dare innumerevoli nomi, ma quello che gli è più proprio in quanto compete soltanto a lui e, pertanto, lo qualifica meglio rispetto a tutte le creature è il nome di *ente infinito in atto*.

## IL PENSIERO TEOLOGICO CRITICO

Cartesio opera una sorta di rivoluzione di tutto il pensiero filosofico, e di quello relativo a Dio in modo particolare. La filosofia si costituisce come ricerca interamente autonoma rispetto alla teologia soprannaturale, e l'impostazione della stessa ricerca filosofica subisce un radicale capovolgimento: il suo oggetto primario non è più l'essere (la realtà esterna) bensì il conoscere (il soggetto); così si passa dalla trascendenza all'immanenza, dal teocentrismo all'antropocentrismo. Da Cartesio in poi il potere conoscitivo dell'uomo viene continuamente sottoposto al vaglio della critica.

Dalla impostazione critica dell'indagine filosofica e dalle disparate soluzioni che vengono proposte per il problema gnoseologico deriva tutta una serie di nuovi modelli di filosofia della religione e di teologia filosofica, di cui i più importanti sono i seguenti:

- il *modello razionalistico*: di Dio la ragione ha una conoscenza diretta, immediata, intuitiva; la sua esistenza viene provata ontologicamente (partendo dal concetto di perfezione, di sostanza, di possibilità ecc.); questo mondo, opera della libertà divina, è il migliore dei mondi possibili. Questo è il modello tracciato da Cartesio, Malebranche, Spinoza, Leibniz e Wolff.

- il *modello agnostico*: poiché la ragione è chiusa dentro il mondo dei fenomeni, è impossibile elaborare un teologia filosofica che abbia valore teoretico. È la posizione di Kant e Hume: entrambi contestano il valore oggettivo del principio di causalità e in tal modo demoliscono quello strumento gnoseologico fondamentale che permette alla ragione di innalzarsi fino a Dio. Kant nella *Critica della ragion pura* analizza tre prove della esistenza di Dio, la prova ontologica, quella cosmologica e quella teleologica; ma facendo leva sulla sua teoria della conoscenza, fa vedere che sono tutte inconcludenti.

- il *modello idealistico*: Dio è la coscienza universale, l'Io puro; egli è immanente in ogni cosa: tutto è pensiero di Dio; la storia non è altro che il progressivo sviluppo dell'autocoscienza di Dio. La teologia filosofica viene quindi a coincidere con la storia della filosofia (Hegel).

- il *modello ateo*: Dio è un'invenzione, una creatura della mente umana. Dio è l'ipostatizzazione dei bisogni e dei desideri dell'uomo, in particolare del desiderio di essere onnipotente, onnisciente, immortale, felice. Dio è la risposta utopica a quel profondo e incessante impulso di autotrascendimento che l'uomo esperisce in se stesso. Dio è una fatale, inevitabile illusione (Feuerbach, Comte, Marx, Nietzsche, Freud, Sartre, Bloch ecc.). Nella sostanza l'ateismo è una teologia filosofica alla rovescia.

#### DISSOLUZIONE O RINNOVAMENTO DELLA TEOLOGIA FILOSOFICA

La lunga parabola della impostazione critica della filosofia della religione e della teologia filosofica si è ormai conclusa con lo sfacelo della teologia filosofica e della stessa filosofia. Alla fine la dea ragione si è scoperta nella sua misera nudità, nella sua estrema fragilità e desolante impotenza. Ma la cosa più sorprendente e sconcertante è che questa ragione sconfitta e indebolita non nostra meno tracotanza e insolenza nel proclamare la sua debolezza e la sua impotenza di quanto non ne avesse mostrata in passato, quando menava vanto della sua sicurezza e infallibilità. La ragione debole e nichilistica contemporanea rivendica all'uomo lo stesso diritto di essere irreligioso, agnostico e ateo, che pretendeva la ragione illuministica e positivista nei secoli XVIII e XIX.

Ma nell'epoca post-moderna in cui ormai viviamo, oltre alle tenebre del pensiero debole e nichilistico che prolungano la notte della "morte di Dio", si possono già cogliere alcuni squarci di luce che sembrano annunciare una nuova aurora per la filosofia, la metafisica, la religione e la teologia filosofica. C'è chi confida nuovamente nella capacità della ragione umana di cogliere non solo vitalmente ma anche speculativamente il senso della vita, il valore delle cose, il significato della storia, la relazione creaturale dell'uomo con Dio. Per chi non dispera nell'umanità, la teologia filosofica costituisce nuovamente una possibilità reale e non una mera utopia, una possibilità importante e preziosa non soltanto per il credente ma anche per il laico.

Purtroppo oggi questa possibilità viene contestata oltre che dagli atei e dagli agnostici, anche da alcuni credenti, in particolare dai discepoli di Karl Barth.

“In nome di questo Dio totalmente Altro, e quindi in nome della divinità di Dio, Barth protesta risolutamente contro la *teologia naturale* nelle sue due grandi figure teologiche confessionali solo apparentemente contrastanti: *da una parte* nella figura del *neo-protestantesimo liberale* che, sulla scia di Schleiermacher, si concentra interamente sull'uomo pio, religioso, invece che su Dio e la sua rivelazione; *dall'altra* nella figura del *cattolicesimo romano* che sulla scia della scolastica e del Vaticano I, ponendo Dio e l'uomo sullo stesso piano, aveva operato l'unione di uomo e Dio, natura e grazia, ragione e fede, filosofia e teologia”.<sup>4</sup>

Ma la contestazione barthiana è inammissibile perché uccide l'uomo in ciò che è più specificamente suo: quello di non essere un semplice bruto bensì un animale religioso. Dio l'ha fatto a sua immagine e somiglianza proprio perché potesse conoscere e amare Dio quale Creatore, Padre e Signore. La teologia naturale è una possibilità aperta a tutti gli uomini. Di essa hanno bisogno soprattutto i laici, ma essa giova anche ai credenti. Osserva giustamente Hans Küng:

“La *verità della fede in Dio* non può essere soltanto affermata, occorre anche *verificarla*. Ci si appella alla 'rivelazione'. Ma è essa un presupposto infondato e, quindi, forse soltanto un'illusione o una sovrastruttura ideologica? O magari semplicemente una legge pedagogica esterna che l'uomo, lo voglia o meno, non potrebbe che accettare? Devo con la mia ragione semplicemente abdicare, non mi resta che sacrificare la mia intelligenza ('*sacrificium intellectus*')? No, la teologia non può evitare le richieste di verifica della fede in Dio”.<sup>5</sup>

<sup>4</sup>) H. KÜNG, *Dio esiste?*, tr. it., Mondadori, Milano 1979, p. 573.

<sup>5</sup>) *Ibid.*, p. 588. Küng difende la legittimità della teologia naturale quanto meno nel suo aspetto problematico. Cf. *ibid.*, pp. 374-380.



Oggi è necessario rilanciare sia la filosofia della religione sia la teologia filosofica.

La filosofia fa parte della dignità dell'uomo. Questi infatti in tutto il mondo sensibile è l'unico essere che non solo è capace di sapere, ma sa anche di sapere, e per questo si interessa alla verità di ciò che appare. Ma, come nota Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Fides et ratio*,

“molteplici sono le risorse che l'uomo possiede per promuovere il progresso nella conoscenza della verità, così da rendere la propria esistenza sempre più umana. Tra queste emerge la *filosofia*, che contribuisce direttamente a porre la domanda circa il senso della vita e ad abbozzare la risposta: essa pertanto si configura come uno dei compiti più nobili della umanità” (n. 3).

La ricerca filosofica tocca il suo vertice, in *sede critica*, quando verifica il valore dell'attività più importante dell'uomo, che è la religione; mentre in *sede speculativa*, tocca il vertice più alto, quando medita sulla più elevata di tutte le realtà: Dio.

## **Il metodo della filosofia della religione e della teologia filosofica**

Pur essendo due scienze distinte, tuttavia la filosofia della religione e la teologia filosofica praticano parzialmente lo stesso metodo, proprio perché hanno alla fine lo stesso oggetto. Ciò che hanno in comune, come si vedrà, è l'analisi fenomenologica e l'indagine ermeneutica; mentre la riflessione metafisica appartiene esclusivamente alla teologia filosofica.

Vari sono i metodi che nel corso dei secoli l'ingegno umano ha approntato per lo studio della realtà. I più importanti sono quattro: il metodo filosofico (che può assumere varie forme: logica, dialettica, induzione, deduzione ecc.), il metodo scientifico, il metodo fenomenologico e il metodo ermeneutico.

Il *metodo filosofico* consiste nella risoluzione degli effetti nelle loro cause o principi: è essenzialmente il metodo della metafisica. Il *metodo scientifico* si basa sulla osservazione accurata dei dati empirici (sensibili) e sulla ricerca dei loro nessi costanti (le leggi) con l'intento di calcolarli con precisione. Il metodo scientifico è essenzialmente un calcolo, che può essere effettuato anche dal computer. Il *metodo fenomenologico* è una lettura attenta e obiettiva, cioè libera da pregiudizi, dei fenomeni così come essi si offrono alla coscienza. Infine, il *metodo ermeneutico* cerca di comprendere i documenti del passato (o anche i fenomeni in generale) nel loro significato più vero e più profondo, situandoli nei rispettivi orizzonti culturali.

Il metodo della teologia filosofica non può essere quello delle scienze sperimentali (cioè il metodo scientifico), perché questo è un metodo rigorosamente positivo, che riguarda solo ciò che è quantificabile, che stabilisce delle leggi calcolando esattamente i dati. L'oggetto della scienza è il mondo fisico, materiale. Invece la realtà di cui ci occupiamo noi in questo lavoro, Dio, appartiene a un ordine che trascende la materia e la quantità, lo spazio e il tempo, e pertanto non può essere oggetto di quantificazione e calcolo. Può essere esperito ma non sperimentato, può essere conosciuto ma non quantificato.

Qui giova osservare che ci sono due diversi concetti di *esperienza*. Uno è direttamente legato alle scienze sperimentali; l'altro, molto più ampio, si applica anche alle scienze umane, alla filosofia e alla teologia. Nel primo caso esperienza è sinonimo di esperimento. Oggetto dell'esperienza è solo una cosa o uno stato di fatto che possa essere riprodotto secondo regole stabilite, percepito sensibilmente e possibilmente misurato. Questo è il concetto di esperienza che si è diffuso nel linguaggio filosofico e scientifico a partire da Bacone, e che ritroviamo anche oggi, soprattutto nei paesi di lingua inglese. Nel secondo caso esperienza vale per 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. La teologia filosofica esclude il primo concetto di esperienza e abbraccia il secondo. Infatti la riflessione filosofica su

Dio, se non vuole essere una speculazione vacua e sterile, presuppone un incontro, una esperienza autentica, personale di Dio. Siffatta esperienza costituisce la molla e la linfa vitale di ogni teologia filosofica.<sup>6</sup>

Di Dio ogni uomo ha una sua esperienza interiore, spirituale che nei momenti di grazia diviene esperienza mistica. Allora l'anima entra in comunione diretta con Dio; viene abbagliata dalla sua luce, dalla sua gloria e dal suo amore, e si sente come invasa da Dio. L'esperienza mistica non avviene mediante l'uso di concetti, anche se non possono scomparire del tutto; ma non costituiscono più il mezzo, come nella conoscenza filosofica e scientifica, per entrare in contatto e possedere intenzionalmente l'oggetto. Come spiega magistralmente Maritain,

“nell'esperienza mistica i concetti sono presenti: ma tutti i concetti distinti tacciono e dormono, come gli apostoli sul monte degli Olivi. E i concetti confusi che intervengono e che possono restare completamente inavvertiti, hanno solo una funzione materiale. Intendo dire che se l'esperienza mistica passa attraverso questi concetti, non vi passa come attraverso un mezzo formale di conoscere che misuri e regoli la conoscenza. L'esperienza passa attraverso essi senza essere da essi misurata, come attraverso condizioni richieste da parte del soggetto e possono essere quanto si voglia confusi, indistinti e poco discernibili; il mezzo formale e la regola della esperienza mistica si trova altrove (...). La luce propria della contemplazione infusa non procede se non dall'ardore dell'amore che risplende nella notte”.<sup>7</sup>

La testimonianza di coloro che sono penetrati misticamente nella intimità di Dio è molto preziosa e, come insegna Bergson, se ne deve tenere conto quando si parla di Dio, del suo volto sublime e del suo agire misterioso.<sup>8</sup>

<sup>6</sup>) Sul concetto di esperienza cf. M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, Fabbri, Milano 1972, pp. 375-376.

<sup>7</sup>) J. MARITAIN, *Degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1946, p. 523.

<sup>8</sup>) Cf. H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris 1955.

Gli altri tre metodi, filosofico (metafisico) fenomenologico ed ermeneutico, sono tutti e tre utili e necessari, anche se non nella stessa misura, alla elaborazione della teologia filosofica.

Anzitutto è utile il *metodo fenomenologico* per esplorare quei due grandi orizzonti culturali - il sacro e la religione - dentro i quali avviene l'incontro dell'uomo con Dio. La fenomenologia qui viene da noi intesa non nel senso soggettivistico e idealistico di studio dei fenomeni mentali (le idee) nella loro essenzialità, come l'aveva definita il suo fondatore, Edmund Husserl, ma nel senso realistico che le hanno dato Scheler, Heidegger, Levinas, Ricoeur, van der Leeuw e tanti altri studiosi. Essenzialmente la fenomenologia è un atteggiamento di piena apertura, di completa disponibilità, di assoluta sincerità, di totale obiettività verso la realtà (i dati, i fenomeni) al fine di consentirle di mostrarsi, di dischiudersi, di svelarsi nella sua purezza e autenticità, cioè qual essa è effettivamente (senza distorsioni, incrostazioni, falsificazioni). Max Scheler spiega in modo esemplare che cos'è la fenomenologia nel brano seguente:

“Il nuovo atteggiamento (la fenomenologia) può essere definito un abbandonarsi al contenuto di visione o contemplazione insito nelle cose, il movimento di una profonda fiducia nella saldezza inconcussa di tutto ciò che è dato semplicemente ed evidentemente, un coraggioso staccarsi da sé calandosi nella visione e nel movimento d'amore verso il mondo nel suo essere visto. Questa filosofia si rivolge al mondo con il gesto di una mano aperta nell'atto di mostrare, di un occhio che si apre liberamente, si spalanca. Non si tratta qui dello sguardo criticamente socchiuso che Descartes getta sulle cose, iniziando il dubbio universale; non è nemmeno l'occhio di Kant, da cui il raggio dello spirito esce così estraniato, come se provenisse da un altro mondo, cadendo sugli oggetti in modo tanto imperatoriale da oltrepassarli. L'uomo che qui filosofa non ha né la paura, che è generata dall'atteggiamento calcolatorio moderno e dalla volontà di sottoporre a computo le cose, né l'orgogliosa sovranità della 'canna pensante' che sia in Cartesio che in Kant è la fonte prima, l'apriori emozionale, di tutte le teorie. Invece quest'uomo, viene irrorato fino alla sua radice spirituale dal flusso dell'essere come da un elemento benefico, che è tale in

modo ovvio e già come flusso dell'essere, di per sé a prescindere da ogni contenuto. Ogni pensiero qui viene animato non dalla volontà di dominio, d'organizzazione, di determinazione e di fissazione univoche ma dal movimento di simpatia, di consenso all'esistenza, di salute all'accrescersi della pienezza, nell'unico sguardo dedito al conoscere i contenuti del mondo che continuamente si sottraggono ad ogni presa dell'intelletto umano e debordano dai limiti dei concetti".<sup>9</sup>

Lo studio fenomenologico dovrebbe essere, per quanto è possibile, oggettivo, imparziale, "impersonale". L'applicazione di questo metodo ai fenomeni religiosi non equivale, come osserva Ninian Smart, ad agnosticismo e tanto meno ad ateismo, anche se la questione del valore e quindi della verità di quanto viene osservato e descritto (nel momento fenomenologico) è messa provvisoriamente tra parentesi (*epoché*).<sup>10</sup>

L'esplorazione fenomenologica del materiale religioso e degli stessi fenomeni naturali, una esplorazione attenta maggiormente all'ascolto che alla classificazione, è un momento essenziale della filosofia della religione e della teologia filosofica ma rappresenta soltanto una parte del metodo complesso di questa disciplina, il cui obiettivo è cogliere la realtà di Dio attraverso i fenomeni naturali e religiosi. Il discorso della teologia filosofica è un discorso fondativo e non semplicemente descrittivo: verte sulla esplicazione totale dei fenomeni e non semplicemente sulla enucleazione della loro essenza (come avviene nel discorso fenomenologico). Come nota Italo Mancini,

"la fenomenologia potrà dar luogo a una storia delle religioni, a una psicologia religiosa, a una sociologia religiosa, integrata opportunamente con altre cautele metodologiche proprie di ciascuna di queste discipline, ma non potrà giungere alla decisione suprema, propria dell'atto filosofico; quella di stabilire

---

<sup>9</sup>) M. SCHELER, *Vom Umsturz der Werte*, I, Lipsia 1912, pp. 164 s.

<sup>10</sup>) Cf. N. SMART, *The Phenomenology of Religion*, Seabury Press, New York 1973, pp. 61-62.

quale valore abbiano 'le enormi masse di vita religiosa', sia quelle dominanti nella storia sia quelle permanenti nello spirito, che le varie fenomenologie hanno descritto, comparato, e, nella mistura eidetica, strutturato".<sup>11</sup>

Per cogliere il senso profondo e accertare il valore e la verità dei fenomeni religiosi e naturali la teologia filosofica deve ricorrere all'ermeneutica e alla metafisica.

Il *metodo ermeneutico* è utile alla teologia filosofica sia se viene inteso in senso lato, come lettura di qualsiasi dato che celi in sé un senso profondo, che se viene concepito in senso stretto, come interpretazione dei testi sacri e dei documenti religiosi che conservano e tramandano la rivelazione divina, la Parola di Dio.<sup>12</sup> Noi però non intendiamo ridurre, come fa Mancini, l'ermeneutica religiosa all'ermeneutica cherigmatica, perché i messaggi della Potenza divina non si attuano soltanto attraverso la Parola. Indubbiamente questi sono i messaggi più importanti, ma sono anche messaggi troppo personali e, quindi, eccessivamente vincolati alla fede: si tratta di messaggi assolutamente straordinari, che esigono una fede non comune, speciale, straordinaria: la fede soprannaturale. A nostro avviso, l'ermeneutica, come momento della teologia filosofica, deve abbracciare qualsiasi messaggio che Dio invia all'uomo, sia attraverso la natura che mediante la storia.

L'ermeneutica, intesa come riflessione interpretativa sui messaggi divini che ci vengono dalla natura e dalla storia, costituisce un momento essenziale sia della filosofia della religione sia della teologia filosofica ed è immediatamente congiunto con la fase metafisica.

<sup>11</sup>) I. MANCINI, *Filosofia della religione*, Roma 1979, p. 336. Sui rapporti tra fenomenologia e metafisica si veda J. SEIFERT, *Essere e persona*, Studium, Milano 1989, pp. 109-112.

<sup>12</sup>) Sul concetto di ermeneutica e sulla sua storia cf. M. FERRARIS, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1988; G. MURA, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Roma 1990; S. FAUSTI, *Ermeneutica teologica*, Dehoniane, Bologna 1973.

Nel *momento metafisico*, muovendo dai dati osservati (fenomenologia) e interpretati (ermeneutica) la ricerca fa un passo in avanti, va oltre (*metà*, in greco): scavalca l'orizzonte dei fenomeni e penetra nel mistero di Dio.

La metafisica è pura speculazione, speculazione essenziale: una linea continua che attraversa tutti i fenomeni naturali e religiosi, fisici e spirituali per raggiungere la loro sorgente originaria. È una speculazione rigorosa che fa ricorso a principi certissimi e indubitabili (in particolare ai principi di non contraddizione e di causalità) per fornire una spiegazione conclusiva dei fenomeni e dischiudere la loro *abscondita* verità. E la *abscondita* verità che viene evidenziata rigorosamente dalla metafisica è Dio. Per questo motivo già Aristotele chiama la metafisica “scienza divina” e questo per due motivi: perché tratta di Dio e perché, nella sua pienezza, compete soltanto a Dio.<sup>13</sup>

La teologia naturale, proprio perché è naturale e non rivelata (basata cioè sulla ragione e non sulla fede) ha assolutamente bisogno della metodologia filosofica. Questa non procede intuitivamente bensì argomentativamente o astrattivamente, assumendo come elementi di partenza (dell'astrarre e dell'argomentare) i dati dell'esperienza.

I dati di partenza della teologia naturale sono fenomeni umani o mondani che inducono la ragione alla riflessione e alla ricerca di una

<sup>13</sup>) Purtroppo il termine “metafisica”, oggi, in molti ambienti non gode di buona fama. Anche uno studioso cattolico, Dario Antiseri, che dovrebbe essere bene informato su queste cose, confonde la metafisica con qualsiasi sorta di cosmovisione (cf. D. ANTISERI, *Perché la metafisica è necessaria per la scienza e dannosa per la fede*, Queriniana, Brescia 1980). Ma non è questo che intendono per metafisica S. Tommaso, Duns Scoto, Suarez, Kant, Maritain, Bontadini, Fabro ecc. L'intento della metafisica è procurare un fondamento, una giustificazione razionale, rigorosamente argomentata, della realtà da noi esperita in questo mondo. Se questo è ciò che si deve intendere per metafisica (e non è corretto intenderla diversamente), anche Hans Küng giudica indispensabile il ricorso alla metafisica nella teologia filosofica: “Se con il termine ‘metafisica’ si intende dire che il mondo puramente empirico non è spiegabile in sé e deve venire superato in una dimensione meta-empirica, che non sta dietro, al di là, al di sopra, al di fuori di questa realtà, ma ne costituisce per così dire il lato interno e più profondo: allora sì noi facciamo ‘metafisica’ o - termine che noi preferiamo per evitare fraintendimenti - *ontologia* (‘dottrina dell'essere’). Ciò che importa è la *res* intesa correttamente, alla parola si può anche rinunciare” (H. KÜNG, *op. cit.*, p. 614).

spiegazione: riflessione e spiegazione che puntano nella direzione di Dio. Il suo metodo pertanto non è quello descrittivo (delle proprie esperienze religiose) e neppure quello induttivo (che va dal particolare all'universale) bensì quello *risolutivo* (risolve i fenomeni di contingenza che si registrano in noi e fuori di noi in un essere trascendente che è l'unico in grado di appagare le istanze della ragione). Poiché i dati di partenza della ricerca di Dio sono gli enti e l'obiettivo è trovare la ragione del loro essere, si può definire correttamente la teologia naturale come "studio dell'ente supremo". Si tratta, in verità, di una definizione piuttosto riduttiva e astratta, e può trarre nell'inganno di risolvere la teologia filosofica nella metafisica mentre, come abbiamo osservato, il loro oggetto formale è chiaramente distinto: la metafisica studia l'ente in ordine all'essere (e conclude il suo processo comprendendo che l'essere, perfezione assoluta e piena, e Dio sono la stessa cosa); la teologia naturale, invece, studia l'ente e l'essere stesso in ordine a Dio e scopre che l'ente e l'essere hanno in Dio il loro principio ultimo, il loro fondamento supremo. Come rileva S. Tommaso, nel commento al *De Trinitate* di Boezio, Dio non è oggetto diretto della metafisica ma semplicemente indiretto, in quanto, come principio dell'essere e degli enti, ha un rapporto necessario con l'oggetto proprio della metafisica.

In conclusione, sia la metafisica che la teologia naturale trattano di Dio e tutte e due ne trattano filosoficamente, ossia raziozinativamente; ma la metafisica se ne occupa soltanto nella fase finale della sua indagine; mentre la teologia naturale lo assume come unico soggetto di tutta la sua ricerca.<sup>14</sup>

Mediante la dimostrazione dell'esistenza di Dio, la determinazione della sua natura e dei suoi attributi, la teologia filosofica porta a compimento la filosofia della religione. Essa dimostra che la più nobile di tutte le attività umane, la religione, non si agita nel vuoto né coltiva illusioni, ma opera nel modo più conforme al suo oggetto, Dio, che è quello della adorazione, della obbedienza e della preghiera, e non dell'astratta speculazione.

<sup>14</sup>) Cf. W. BRUGGER, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, Johannes Berghmans, München 1979, pp. 35-36.



**PARTE PRIMA**  
**Filosofia della religione**

## DEFINIZIONE DELLA RELIGIONE

### Importanza della religione

Prima di cercare di spiegare che cos'è la religione, sottolineiamo ancora una volta l'importanza che essa riveste sia nella vita delle persone singole sia in quella dei popoli.

È la religione e soltanto la religione che dà un senso pieno e completo alla esistenza individuale. La religione sostiene la persona nelle difficoltà, soprattutto in quelle in cui la scienza e la tecnica non possono più nulla, la sottrae all'angoscia e alla disperazione, attenua il dolore, mantiene accesa la fiaccola della speranza, la aiuta ad attraversare con fiducia l'oscuro tunnel della morte. La religione fa capire all'uomo di non essere solo, anche quando non può più contare sulla presenza di parenti e amici; di non essere una piccola formica in un universo dalle dimensioni mostruosamente grandi, ma una persona voluta e amata da Dio, la Prima Persona, che da sempre le ha preparato una patria nel Cielo, dove potrà godere della pace, della beatitudine e dell'amore degli "abitanti del cielo".

Ancora più vistoso è il ruolo della religione nella vita dei popoli. Tutte le grandi civiltà sono segnate dalla presenza della religione. Che cosa sarebbero senza la religione la civiltà indiana, assira, babilonese, egiziana, greca, romana, italiana, spagnola, francese, tedesca, inglese, russa ecc.? Tutte le grandi opere letterarie, artistiche, tutti i più sontuosi monumenti, tutti i codici etici prodotti da queste civiltà sono il frutto di una profonda ispirazione religiosa.

Ecco come Hegel esalta l'importanza della religione introducendo le sue *Lezioni sulla filosofia della religione*:

“... Tutte le differenti scienze, le arti e gli infiniti intrecci dei rapporti tra gli uomini, gli interessi della vita politica, usanze e costumi, attività e storicità, godimenti e tutto ciò che ha per noi valore e merita considerazione, che ci dà onore e soddisfazione, tutto ciò in cui l'uomo cerca la sua vocazione le sue virtù e la sua felicità, da cui l'arte e la scienza traggono il loro orgoglio e la loro fama, i rapporti che fanno capo alle sue libertà e alla sua volontà: *tutto questo trova il suo punto centrale nella religione*, nell'unico pensiero, nella coscienza, nel sentimento di Dio. Egli è il punto di partenza e il punto d'arrivo di tutto, da cui tutto prende il suo inizio e a cui tutto ritorna (...). Poiché Dio così è il principio e il termine di qualsiasi agire, cominciare e volere, allora tutti gli uomini e popoli hanno coscienza di Dio, della sostanza assoluta come verità che è la verità di se stesso”.<sup>1</sup>

*Il fenomeno religioso è un fenomeno squisitamente umano*; non si riscontra presso gli altri esseri viventi, ma soltanto nell'uomo. Questo è un fatto incontrovertibile, ammesso persino da Feuerbach, il quale apre il saggio *L'essenza del cristianesimo* con questo celebre capoverso:

“La religione riposa sulla distinzione essenziale dell'uomo dalla bestia; le bestie non hanno religione. È ben vero che gli antichi naturalisti attribuivano all'elefante, fra le altre lodevoli qualità, anche quella della religiosità; ma la religione degli elefanti appartiene al regno delle favole”.<sup>2</sup>

Ma già Cicerone molti secoli prima di Feuerbach ci aveva lasciato la seguente annotazione:

“Tra tante specie nessun animale, al di fuori dell'uomo, ha una notizia qualsiasi della divinità, e non c'è fra gli stessi uomini nessuna gente così selvaggia e feroce, che sebbene ignori come si debba concepire Dio, non si renda conto che bisogna ammetterne l'esistenza”.<sup>3</sup>

1) G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Leipzig 1925, pp. 1 s.

2) L. FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo*, Milano 1975, p. 23.

3) CICERONE, *De legibus*, I, 24, 25.

Così, se diamo uno sguardo alla storia dell'umanità constatiamo che il fenomeno religioso assume proporzioni vastissime. Gli antropologi e gli etnologi ci informano che l'uomo ha sviluppato un'intensa attività religiosa sin dalla sua prima comparsa sulla scena della storia e che tutte le tribù e tutte le popolazioni di qualsivoglia livello culturale hanno coltivato qualche forma di religione. Fin dall'età paleolitica l'*Homo religiosus* è in piedi con le braccia tese. È quest'uomo che dà un senso alle altre dimensioni della sua vita: lavoro, gioco, linguaggio, scienza. Sulle rocce della Valcamonica vediamo quest'uomo, rappresentato in centinaia di esemplari, volgere in alto lo sguardo, le braccia, le mani. Scruta il cielo, cerca in alto una "realtà assoluta", un "essere supremo", invisibile ma reale, simboleggiato dalla luce del sole. Questa ricerca si trova dappertutto, nel tempo e nello spazio, attraverso tutta l'umanità.

Come si è detto, gli antropologi e gli etnologi sono concordi nel riconoscere l'universalità del fenomeno religioso. Dello stesso parere sono anche gli storici, i teologi e i filosofi. Abbiamo già citato Feuerbach ma vale la pena ascoltare qualche altra autorevole testimonianza. Per es., Aristotele dichiara: "Tutti gli uomini hanno la convinzione che esistono gli dèi".<sup>4</sup> Clemente Alessandrino scrive: "Non c'è razza di agricoltori, di nomadi o di cittadini che possa vivere senza essere provvista di fede in un essere superiore".<sup>5</sup> Bergson fa la seguente osservazione: "Ci sono nel passato e si possono trovare anche oggi delle società umane che non hanno né scienza, né arte, né filosofia. Ma non c'è mai stata nessuna società senza religione".<sup>6</sup> Analogamente si esprime van der Leeuw: "Non esistono popoli senza religione. All'inizio della storia non c'è alcuna forma di ateismo. La religione è sempre presente dappertutto".<sup>7</sup> Recentemente Norberto Bobbio ha scritto "L'uomo rimane un essere religioso nonostante tutti i proces-

---

4) ARISTOTELE, *De coelo et mundo*, I, 3, 270 b, 5-6.

5) CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati*, V, 14, n. 133.

6) H. BERGSON, *op. cit.*, p. 105.

7) G. VAN DER LEEUW, *Phänomologie der Religion*, Lipsia 1935, p. 570.

si di demitizzazione, di secolarizzazione e tutte le affermazioni della morte di Dio, che caratterizzano l'età moderna e ancor più quella contemporanea".<sup>8</sup>

Scienza, filosofia, arte e religione sono le quattro grandi attività con cui la genialità e la creatività umana si è espressa al meglio producendo opere imponenti. Le conquiste della filosofia e della scienza hanno consentito all'umanità non solo di scrutare il mondo in tutte le sue dimensioni (quelle macroscopiche e quelle microscopiche), di scoprire le complesse e intricatissime strutture che lo costituiscono e di intendere le leggi precise e infallibili che lo regolano, ma anche di escogitare tecnologie sempre più avanzate per sottometerlo al proprio dominio. Le arti (e tra queste includiamo non solo le arti belle ma anche la letteratura e la musica) ci hanno dato opere incantevoli d'ogni genere, che allietano la vista, l'udito, la mente e il cuore dell'uomo. Ma la religione non è stata meno feconda nelle sue opere.

“Attraverso la parte più illustre della storia umana, in tutti i secoli e in qualsiasi stadio della società, la religione è stata la forza centrale unificatrice della cultura. È stata custode della tradizione, preservatrice della legge morale, educatrice e maestra di sapienza (...). La religione è la chiave della storia. Non possiamo comprendere le strutture intime di una società, se non conosciamo bene la sua religione. Non possiamo capire le sue conquiste culturali se non comprendiamo le credenze religiose che stanno dietro di esse. In tutte le età le prime elaborazioni creative di una cultura sono dovute a una ispirazione religiosa e dedicate a un fine religioso. La religione sta alla soglia di tutte le grandi letterature del mondo. La filosofia è un prodotto ed è un rampollo che fa continuamente ritorno al suo genitore”.<sup>9</sup>

È pertanto ragionevole affermare che l'uomo oltre che *sapiens*, *volens*, *loquens*, *ludens*, *faber*, è anche *religiosus*. Né il fatto che oggi la religione in molti ambienti e in numerose persone stia attraversando un periodo di crisi profonda può costituire un argomento plausi-

<sup>8</sup>) N. BOBBIO, in AA. VV., *Che cosa fanno oggi i filosofi?*, Bompiani, Milano 1982, p. 169.

<sup>9</sup>) CH. DAWSON, *Religion and culture*, Londra 1948, pp. 49-50.

bile contro l'importanza della dimensione religiosa e la rilevanza storica e culturale del fenomeno religioso. In effetti noi consideriamo l'uomo *ludens, faber, loquens, sapiens*, anche se non tutti giocano, lavorano, parlano, pensano. Altrettanto vale per la dimensione religiosa: essa si impone come una costante dell'essere umano, anche se non è coltivata da tutti i membri della specie.

## Definizioni della religione

Innumerevoli sono le definizioni che sono state date della religione. Molte prendono lo spunto dalla etimologia del termine "*religio*", la quale tuttavia può essere duplice, in quanto *religio* può essere fatta derivare sia da *re-legere* (leggere di nuovo) sia da *re-ligare* (collegare nuovamente).

Su *re-legere* si basa la definizione di Cicerone. Nel *De natura deorum* egli spiega che si chiama *religiosus* chi "tratta con diligenza e premura ciò che appartiene al culto degli dèi, e si dice religioso appunto perché ri-legge (*ex relegendo*) come si dice elegante chi elegge (*ex eligendo*)".<sup>10</sup>

Invece gli autori cristiani (Lattanzio, Agostino, Tommaso d'Aquino) preferiscono, generalmente, ricavare la definizione di religione da *re-ligare*.

Nell'opuscolo *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* S. Tommaso scrive:

"Si dice propriamente *ligari* (essere legato) chi viene talmente stretto a qualcuno da essere privato della libertà di dirigersi verso altri. Invece *religatio* comporta un legame reiterato, e quindi significa che si viene legati a qualcuno a cui si era già in precedenza uniti e dal quale ci si era successivamente separati. Ora, ogni creatura esiste prima in Dio che in se stessa; poi, procedendo da Dio, incomincia in un certo senso a trovarsi

<sup>10)</sup> "Qui omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligentes retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, ut elegantes ex eligendo" (CICERONE, *De natura deorum*, II, 28).

lontana da lui, nel momento della creazione. Pertanto la creatura ragionevole si deve ricollegare (*religari*) con Dio, al quale era unita prima di esistere, affinché tutti i fiumi ritornino alla sorgente dalla quale sono sgorgati (*Qo 1, 7*).<sup>11</sup>

In un'altra opera S. Tommaso scrive che "il culto si chiama religione, perché mediante il compimento di tali atti l'uomo si lega (*ligat*) a Dio per non distaccarsene, e ancora perché si sente *obbligato* a Dio per un certo naturale istinto, cosicché presti riverenza in modo conveniente alla sua natura a colui, dal quale hanno principio il suo essere e ogni altro bene".<sup>12</sup>

Spinoza fa consistere la religione essenzialmente nell'obbedienza a Dio e così secondo quanto egli scrive nel *Trattato teologico-politico* "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".<sup>13</sup>

Secondo la definizione che ne dà Kant, 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". Infatti "una comunità etica è concepibile solo come un popolo sottomesso a comandamenti divini, cioè come un popolo di Dio, retto veramente secondo leggi virtuose".<sup>14</sup>

Secondo Hegel "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".<sup>15</sup> Più precisamente, letta in chiave idealistica, la religione è e-

<sup>11</sup>) S. TOMMASO D'AQUINO, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, c. 1; vedi anche ID., *Contro gli avversari del culto di Dio e della vita religiosa*, in *La perfezione cristiana nella vita consacrata*, tr. it. T. S. Centi, ESD, Bologna 1995, pp. 33 ss.

<sup>12</sup>) ID., *Summa contra Gentiles* III, 119: "Dei cultus religio nominatur, quia huiusmodi actibus quodammodo se homo ligat ut ab eo non evagetur et quia etiam quodam naturali instinctu se obligatum sentit Deo, ut suo modo reverentiam ei impendat, a quo est sui esse et omnis boni principium".

<sup>13</sup>) B. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus* c. 14.

<sup>14</sup>) E. KANT, *La religione entro i limiti della ragione*, Parma 1967, p. 188.

<sup>15</sup>) F. W. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, cit., p. 7.

spressione dello spirito che ha acquisito intuitivamente la piena consapevolezza di se stesso: “è il movimento per cui lo spirito intero perviene al sapere di ciò che esso è *in sé* o immediatamente, e per cui la *figura* nella quale esso appare per la sua coscienza eguaglia in modo completo la sua essenza, così che esso si intuisce come esso è”.<sup>16</sup>

Molto ricca e articolata la definizione che propone Antonio Rosmini nella sua *Antropologia soprannaturale* (I, c. 4, a. 1). Scrive questo autore:

“La religione non è una pura speculazione, una pura teologia, molto meno è un ammasso di simboli: la religione non è neppure un puro *sentimento* scompagnato da *concezioni* e *credenze*. Ma la religione è un *culto interiore*; essa è (costituita) degli atti interni di adorazione e preghiera che si porgono alla divinità e che nascono in conseguenza di idee e credenze (talora involte in immagini e simboli) dalle quali idee, quasi calore da luce, escono i sentimenti che sono poi cagione prossima di quelle interiori azioni di culto: le quali azioni (per natural nesso dell'interno dell'uomo coll'esterno) si producono anche all'esterno e prendono la forma di preghiere vocali, riti, e cerimonie religiose; che quando sono abbracciate da tutto un popolo diventano popolari e pubbliche. Non si possono scompagnare e dividere gli elementi che formano la *religione*, senza distruggere la religione medesima. Essa non esiste se non allorché esistono le *azioni interiori di culto* e perciò queste sono la sua base e, se si vuole così, la sua essenza; ma esse azioni sono legate *necessariamente*: 1) ai sentimenti, 2) alle idee, e *accidentalmente* (se mi si permette di così dire, che meglio si direbbe per una loro *conseguenza*) ai riti esteriori”.

Considerando la religione più dal punto di vista soggettivo che oggettivo Schleiermacher definisce la religione come “la coscienza che noi abbiamo di noi stessi come assolutamente dipendenti”. In effetti “l'elemento comune a tutte le pur così differenziate espressioni della vita di fede, e insieme l'elemento discriminante di questa nei confronti di tutti gli altri sentimenti, ciò che si può chiamare l'essen-

<sup>16</sup>) ID., *Fenomenologia dello spirito*, II, Nuova Italia, Firenze 1988, p. 202.



za e l'identità della fede stessa, è che noi siamo coscienti di noi stessi come assolutamente dipendenti o, in formula equivalente, come in rapporto a Dio".<sup>17</sup>

Durkheim definisce la religione in rapporto alla società nei termini seguenti: "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".<sup>18</sup> Anche Weber, Brightman, Luckmann e molti altri studiosi definiscono la religione in rapporto alla società ma avendo di mira soprattutto la funzione che essa svolge quale sostegno del mondo dei valori, del mondo simbolico e di quello dei significati. Per Weber la religione fornisce l'ampia prospettiva nella quale la gente considera il mondo, la propria attività, la terra a cui appartiene, il tempo che regola la sua vita e il suo futuro, compresa la morte. La religione fornisce la matrice del significato.<sup>19</sup> Secondo Brightman "la religione si occupa delle esperienze che sono considerate di estrema importanza (*supreme value*); è devozione verso una potenza o potenze che si crede siano all'origine e assicurino l'incremento e la conservazione dei valori fondamentali".<sup>20</sup> Luckmann definisce la religione un universo di significato (*Sinnzusammenhang*) che regola l'esistenza umana sociale e individuale.

"L'esistenza individuale trae il proprio significato da una concezione del mondo trascendente, la cui stabilità rende possibile all'individuo di vedere, in una sequenza di situazioni originariamente disgiunte fra loro, un tutto biografico significante. La concezione del mondo in quanto matrice storica di significato scandisce la vita dell'individuo e la vita delle generazioni".<sup>21</sup>

"Il cosmo sacro permea le diverse sfere istituzionali più o meno chiaramente differenziate, quali le parentele, le divisioni del lavoro e la regolamentazione dell'esercizio del potere. Il cosmo

<sup>17</sup>) F. D. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glauben*, I, Berlino 1961, p. 2.

<sup>18</sup>) E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912, p. 65.

<sup>19</sup>) Cf. M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze 1966.

<sup>20</sup>) S. BRIGHTMAN, *A Philosophy of Religion*, New York 1947, p. 17.

<sup>21</sup>) T. LUCKMANN, *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna 1969, p. 69.

sacro determina direttamente l'intera socializzazione dell'individuo ed è rilevante per la completa biografia individuale. Per dirla in altre parole, le rappresentazioni religiose servono a legittimare la condotta in tutta la gamma delle situazioni sociali".<sup>22</sup>

Secondo W. James l'essenza della religione (la sua differenza specifica rispetto alle altre attività umane) è data da "quell'attitudine (atteggiamento) personale che l'individuo si sente tratto a mantenere di fronte a ciò che sente essere 'il divino'"; l'atteggiamento è quello di "riconoscere almeno in parte un certo grado di dipendenza dalla Grazia, come tale, e praticare una certa rinuncia, grande o piccola, per salvare da vivi le anime nostre".<sup>23</sup> Che tale sia l'essenza della religione risulta anche dallo studio comparato delle religioni, il quale studio rivela che esse hanno un *nucleo comune*, che si compone di due parti: un senso di malessere e la sua risoluzione: "1) Il malessere ridotto alla sua espressione più semplice è un senso che c'è *attorno a noi qualche cosa che non va*, nelle condizioni in cui naturalmente ci troviamo; 2) La risoluzione è un senso che *ci possiamo liberare da questo malessere* unendoci alle forze superiori".<sup>24</sup>

I fenomenologi (Otto, van der Leeuw, Scheler, Heiler ecc.) nel definire la religione fanno nuovamente attenzione a ciò che essa è in se stessa in quanto attività intenzionale la quale, come le altre attività intenzionali, è caratterizzata dal proprio oggetto, che nel caso della religione, è il sacro. Heiler precisa che la religione comprende due aspetti, uno soggettivo e uno oggettivo, uno umano e l'altro divino, di cui quello divino gode di priorità assoluta rispetto a quello umano. "*Religio* però in primo luogo non è l'atteggiamento umano che rappresenta solo la reazione a un obiettivo extra-umano e sovra-umano, ma è questo obiettivo stesso, questo tabù, che costituisce la peculiarità del *Numen*, ciò che è inquietante, temuto, innominato, sacro, il *mysterium tremendum*".<sup>25</sup>

<sup>22)</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>23)</sup> W. JAMES, *Le varie forme della coscienza religiosa*, Bocca, Milano, s. d., pp. 44-45.

<sup>24)</sup> *Ibid.*, p. 439.

<sup>25)</sup> F. HEILER, *Le religioni dell'umanità*, Volume di introduzione generale, Jaca Book, Milano 1985, p. 10.

Anche Scheler rimarca vigorosamente l'aspetto obiettivo della religione, nella quale più che in qualsiasi altra attività, il versante obiettivo ha la prevalenza su quello soggettivo.

“L'atto religioso - a differenza di tutti gli altri atti della conoscenza, compresi quelli nell'ambito della metafisica - richiede una risposta, proprio da parte dell'*oggetto* a cui esso mira, secondo la sua natura intenzionale. Da questo scaturisce già chiaramente che si può parlare di religione soltanto quando l'oggetto dell'atto religioso è in forma divina e personale e quando l'atto religioso e la sua intenzione trovano compimento nella rivelazione (nel senso più ampio) di questo elemento personale (...). L'uomo deve *ricevere* in qualche modo la verità, che intende, la salvezza e la felicità che 'cerca' - e deve *riceverla* attraverso quell'essere che egli cerca. In questo senso, già nella sua prima intenzione egli è rivolto e orientato verso questa possibilità di ricevere, anche se il raggiungimento dello stadio in cui subentra il ricevere è condizionato da un'attività spontanea molteplice, sia interiore che esteriore. Se l'anima non tocca Dio, e non lo tocca nel senso che essa non si sa e non si sente toccata *da* Dio, non vi è un comportamento *religioso* - e nemmeno una religione naturale”.<sup>26</sup>

Romano Guardini, nel suo eccellente testo sulla fenomenologia della religione, pur riconoscendo la priorità assoluta dell'oggetto, del Sacro, nei confronti del soggetto, l'uomo, tuttavia fa consistere la specificità dell'esperienza religiosa nel sentimento del tutto singolare che l'uomo prova quando corrisponde religiosamente al Sacro:

“Il sentimento che vi risponde si distingue da tutti gli altri sentimenti di corrispondenza, come il suo oggetto si distingue da tutti gli altri oggetti del mondo immediato. L'uomo si sente partecipe con quanto ha di più intimo e di più radicale. E partecipe in una forma tutta speciale; con qualcosa dentro di lui che è della stessa natura di ciò che là s'annunzia. Con una sete interiore che trova adempimento solo in questa realtà sacra; ed è quella pienezza che noi designiamo con la parola *salvezza*

---

<sup>26</sup>) M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, cit., p. 373.

(*Heil*). Si distingue da ogni altra pienezza: da quella che dà il cibo o la ricchezza o il prestigio sociale o l'amore o la conoscenza o la bellezza artistica. È la sola pienezza valida e definitiva; quella che decide dell'intimo significato dell'essere, reperibile soltanto nel valore religioso".<sup>27</sup>

I. T. Ramsey ripone l'essenza della religione in una "situazione di apertura del tutto singolare". Nella "situazione di apertura" della esperienza religiosa, sia essa un'esperienza di rivelazione, una visione mistica o una rappresentazione speculativa, il mondo dato lascia trasparire una realtà che si trova al di fuori o al di là del lato empirico e disponibile; un evento, un oggetto, una persona o un luogo, in breve una realtà parziale del mondo della nostra esperienza viene trasceso in una realtà superiore che non può essere oggettivata e analizzata come le componenti del mondo della nostra esperienza, ma che in certo qual modo poggia su fenomeni determinati, delimitati dal nostro mondo empiricamente dato, i quali fungono da rappresentazione o realizzazione di tale realtà metaempirica.<sup>28</sup>

Secondo I. Mancini il *proprium* della religione è dato dalla esperienza "dell'essere afferrato dal Totalmente altro": "solo questa caratteristica della tutt'alterità permette alla religione di configurarsi nella sua guisa soteriologica di fronte all'umano. Diversamente sarebbe un'increspatura dell'umano e non un'alternativa. Una soteriologia per essere veramente tale deve indicare qualcosa di inaudito o di umanamente impossibile, diversamente non si esce dalle volute della antropologia". Da questo punto di vista "la *religione* viene a coincidere non con la religione ma con la rivelazione (intendendo con ciò la riduzione della religione a predicazione e fede in un kerygma)".<sup>29</sup>

Quelle che abbiamo riferito sono soltanto alcune delle innumerevoli definizioni che sono state proposte dagli studiosi della religione.

<sup>27</sup>) R. GUARDINI, *Fenomenologia e teoria della religione*, in *Scritti filosofici II*, Fabbri, Milano 1964, p. 203.

<sup>28</sup>) Cf. I. T. RAMSEY, *Il linguaggio religioso*, Il Mulino, Bologna 1970.

<sup>29</sup>) I. MANCINI, *op. cit.*, pp. 103-104.

Ma possono bastare ai fini del presente capitolo, che sono quelli di chiarire l'essenza della religione, il dinamismo psicologico che la spiega, le sue funzioni e il suo ruolo nella società e nel mondo della cultura. Anzitutto però ci chiediamo: 1) È possibile realizzare una classificazione delle definizioni della religione?; 2) Dei vari tipi di definizione qual è il migliore, quello cioè che esprime meglio l'essenza?

Il numero delle definizioni è, come si è visto, assai ampio e sono definizioni effettuate dai più svariati punti di vista, che talora sono quelli propri dell'epoca in cui sono sorte, altre volte, invece, sono quelli degli autori che le hanno formulate. P. Ortega distingue definizioni tentate su base etimologica, altre fondate sulla storia delle religioni o sulla filosofia della religione o sulla psicologia della religione, e, tra queste ultime, sottodistingue poi quelle di indole sociologica, etica, dinamica, esistenzialistica, realistica o sintetica.<sup>30</sup>

Personalmente penso che sia possibile una classificazione più semplice e più organica. Anzitutto si suddividono le definizioni in etimologiche (p. es. quella proposta da Cicerone) e reali. Quelle reali si suddividono in essenziali e descrittive. Le une e le altre si possono ulteriormente suddividere in funzionali e sostanziali, e ancora in soggettive e oggettive. Le definizioni essenziali cercano di individuare quel tratto che è proprio ed esclusivo della religione (che sul versante soggettivo può essere il sentimento di assoluta dipendenza oppure l'adorazione; sul versante oggettivo la numinosità, cioè la manifestazione della potenza divina, oppure il sacro). Invece le definizioni descrittive determinano ciò che la religione è presentando vari aspetti che, insieme, descrivono adeguatamente ciò che caratterizza questa attività. Le definizioni funzionali (essenziali o descrittive) indicano a che cosa serve la religione (ad assicurare la salvezza, a unificare la società, a fondare i valori ecc.); mentre quelle sostanziali (essenziali o descrittive) dicono che cos'è la religione in se stessa (culto della divinità, adorazione del sacro, sottomissione a Dio, insieme di riti e di miti con cui si attua il rapporto con Dio ecc.).

---

<sup>30</sup>) Cf. P. ORTEGAT, *Philosophie de la religion*, Paris 1948, pp. 13-29.

Come hanno osservato vari studiosi (in particolare Scheler) le definizioni funzionali sono utili ma possono diventare pericolose; altrettanto si deve dire di quelle soggettive, che cercano di spiegare che cos'è la religione individuando i meccanismi psicologici che la attivano. Si tratta di definizioni riduttive e rischiano di subordinare l'oggetto della religione, Dio, alla sua utilità (culturale, etica, sociale, assiologica ecc.) e ai sentimenti umani e pertanto di legare il suo valore e la sua stessa esistenza alla mutabilità delle funzioni e dei sentimenti. Se esiste Dio, egli non sopporta di essere fondato e valutato in base ai nostri vantaggi o ai nostri sentimenti.

La religione svolge indubbiamente funzioni importantissime rispetto sia all'individuo sia alla società: dà un senso alla vita, un traguardo all'autotrascendenza; garantisce un adeguato fondamento ai valori e alla morale, unifica e consolida un gruppo sociale. Ma ridurre la religione alle sue funzioni è un grosso errore. Sarebbe come ridurre il cervello alla funzione di raccogliere gli stimoli nervosi che provengono dalle altre parti del corpo, oppure la benzina alla funzione di far andare il motore della macchina, oppure il maestro alla funzione di insegnare, come se il cervello, la benzina, il maestro non fossero in se stesse delle realtà.

“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 religiose non può essere determinata dalla funzione che la religione adempie nell'agire 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”.<sup>31</sup>

Tra le varie definizioni reali sostanziali di tipo descrittivo a noi sembra *perfettamente* adeguata quella che dice che la religione consiste essenzialmente in quell'insieme di simboli (riti e miti) e leggi

---

<sup>31</sup>) J. SCHMITZ, *Filosofia della religione*, Queriniana, Brescia 1988, p. 76.

con cui l'uomo esprime il suo rapporto di sottomissione alla divinità.<sup>32</sup> Alla luce di questa definizione è possibile vedere ancora meglio quale sia l'essenza della religione e quali i suoi elementi costitutivi fondamentali.

### **L'essenza della religione**

L'ampia rassegna che abbiamo appena effettuato è già da sola un notevole documento della ricchezza e complessità del fenomeno religioso, che perciò difficilmente si lascia inquadrare e definire in poche parole. È molto più facile descriverlo che definirlo. Tuttavia dobbiamo cercare di chiarire ulteriormente in che cosa consista l'essenza della religione.

La religione è essenzialmente un'attività, anzi un complesso di attività teorico-pratiche, affettive e speculative, interiori ed esteriori che hanno come oggetto specifico il sacro, il divino, il totalmente altro (mentre la politica ha come oggetto il bene comune, la medicina la salute, l'economia il profitto, la filosofia la verità ecc.). La religione, diversamente dalle altre attività, investe tutto l'essere umano: non abbraccia soltanto la mente ma anche il cuore, non tocca solo l'anima ma anche il corpo, non solo le idee ma anche gli affetti e i desideri, non solo il pensiero ma anche l'agire e il fare; in una parola la religione, quando è vissuta seriamente, attraversa tutte le fibre della persona e le modifica da capo a fondo. La religione è pervasiva e onnicomprensiva. L'abbiamo già visto nel capitolo precedente trattando del sacro il quale investe tutta la realtà cosmica e umana.

---

<sup>32</sup>) Si tratta di una *sottomissione totale* dovuta al fatto che si è coscienti che la propria *salvezza* dipende interamente dalla potenza divina. Come spiega bene Guardini, nel contesto religioso "la salvezza vuol dire che la persona e la vita vi ritrovano il proprio significato. E non in un senso relativo, dipendente dalle attitudini personali, come la disposizioni artistiche sono, per es., la salvezza d'un pittore (...) ma in senso assoluto. La salvezza vuol dire che l'essere dell'esperienza è colmato e ordinato secondo una linea di definitivi valori proprio attraverso il rapporto con la realtà numinosa che gli si manifesta; che, per mezzo di essa, le domande sulla causa, il senso e la meta della sua esistenza ricevono la vera e ultima risposta" (R. GUARDINI, *op. cit.*, pp. 243-244).

“La realtà religiosa tocca il punto più vivo dell’uomo, il centro più sensibile del suo essere personale. Ridesta perciò affetti molto specifici che riguardano solo essa: una forma speciale di pudore, di riverenza, di timore, di desiderio, di amore, di zelo, di beatitudine, di fiducia. Essa però tocca anche il centro normativo dell’uomo: la ‘coscienza morale’. Intendiamo con ciò, secondo un senso più largo, l’organo che apprende il valore. Il religioso tocca questa coscienza. Le pone le sue esigenze, e non con forza, ma attraverso il significato e il diritto. L’uomo deve: o fare o tralasciare qualcosa; orientare in un certo modo la sua vita. Egli non può contestare il diritto di questa esigenza che gli è posta, perché è evidente. Può solo respingerla, disobbedirle, eluderla (...). L’esperienza religiosa apre un ‘mondo’, intesa la parola in senso oggettivo e soggettivo: una coordinazione di cose e di fatti, di rapporti con gli uomini e le cose, di azioni e di opere, di esperienze e di situazioni: tutta un’altra ‘esistenza’”.<sup>33</sup>

È quindi naturale che la religione, che è la risposta che l’uomo dà al sacro, sia una risposta che muove da tutto l’essere dell’uomo: da tutto ciò che egli pensa, fa e dice (individualmente e socialmente). Essenzialmente la religione è, pertanto, la risposta che l’uomo dà a Dio, e che si esprime attraverso i simboli, i riti, i miti, le leggi, le istituzioni.

Possiamo precisare ulteriormente l’essenza della religione considerando il fine a cui essa mira e i mezzi di cui essa si avvale per raggiungerlo. Il fine è duplice. Uno riguarda Dio, al quale si rende gloria col culto e l’adorazione. L’altro riguarda l’uomo, e precisamente la sua salvezza, concepita come superamento della propria radicale contingenza, fallibilità, nullità, e inoltre come conseguimento della pienezza del proprio essere, profondamente e intensamente sospirata ma umanamente inattuabile. I mezzi sono sia interiori sia esteriori. Quelli interiori sono le virtù dell’umiltà, sottomissione, obbedienza, fiducia, speranza, dedizione, amore, adorazione. Quelli esteriori sono i simboli, i riti, i miti, le leggi, le istituzioni che hanno Dio come oggetto specifico.

---

<sup>33</sup>) R. GUARDINI, *op. cit.*, pp. 244-245.



Per intendere ancora meglio la natura specifica della religione gioverà metterla a confronto con due attività umane con cui essa intrattiene rapporti così forti che alcuni autori hanno creduto di poterle identificare con la religione stessa: ci riferiamo alla filosofia (metafisica) e alla rivelazione.

#### RELIGIONE E FILOSOFIA

Qualche cenno ai rapporti tra religione e filosofia (metafisica) l'abbiamo già fatto in precedenza. Ma l'argomento merita di essere approfondito ulteriormente.

Filosofia e religione hanno molte cose in comune. Anche la filosofia infatti si interessa dell'oggetto proprio della religione: il sacro, il trascendente, l'assoluto, Dio. Inoltre, anche la filosofia può essere intesa come via di salvezza, *soteria* in greco, in alternativa alla religione. È quanto avviene oggi con *New Age*, con *Scientology* e altri movimenti spirituali areligiosi del nostro tempo, ed era il ruolo che si assegnava alla filosofia nel mondo greco romano agli albori del cristianesimo.

Ma nonostante certe affinità, la distinzione tra religione e filosofia è netta. Anzitutto l'oggetto, Dio, non è visto allo stesso modo. In filosofia Dio è visto come causa e principio delle cose: dell'essere, della bontà, della bellezza, della verità. In religione Dio è visto come fonte di speranza e come causa di salvezza. Anche il fine proprio della religione e quello della filosofia sono distinti. La filosofia ha per fine la verità; la religione ha per fine la gloria di Dio e la salvezza dell'uomo. Infine gli stessi mezzi di cui si avvalgono la filosofia e la religione sono differenti. Nella religione l'iniziativa non è dell'uomo bensì di Dio. È Dio che si offre, si presenta, si rivela all'uomo e lo interpella. Nella religione l'uomo si apre e aderisce a Dio con tutto il suo essere (e non solo con questa o quell'altra facoltà) e lo fa non con la speculazione ma con la devozione, l'adorazione, il culto, la preghiera. Invece in filosofia l'iniziativa appartiene all'uomo, specificamente alla ragione, la quale ricerca le cause, i principi ultimi delle

cose, e solo alla conclusione della sua ricerca può attingere quella realtà a cui, in religione, si dà il nome di Dio. Ciò che si ha in filosofia (metafisica) è un' *epifania ontologica* che viene colta non intuitivamente ma razioconativamente facendo ricorso al principio di causalità. Invece ciò che si ha in religione è un' *epifania sacra (ierofania)*, in cui la realtà divina viene colta intuitivamente e non razioconativamente: è una *rivelazione* che viene *vista* e viene espressa simbolicamente anziché concettualmente.

Il primo pensatore che ha focalizzato con chiarezza ciò che distingue la religione dalla filosofia (metafisica) è stato Schleiermacher. Questi, in contrapposizione a una filosofia della religione di origine razionalistica che accetta della religione solo quanto può essere ricondotto alle verità metafisiche stabilite autonomamente dalla ragione, rivendica l'originalità e peculiarità dell'esperienza religiosa, la quale, come fa vedere Schleiermacher, è essenzialmente diversa da quella metafisica. Anche se l'oggetto è identico, l'Assoluto, la metafisica si propone un compito speculativo, teorico, "classifica l'universo e lo distingue nelle tali e tali essenze, ricerca le ragioni di ciò che esiste e deduce la necessità del reale, svolge da sé la realtà del mondo e le sue leggi".<sup>34</sup> L'Infinito però va perso, ridotto entro gli schemi finiti della spiegazione; il rapporto irrigidito che la metafisica stabilisce con l'Infinito non è adeguato perché non è immediato. Di tutt'altro genere è, invece, il rapporto che si assume con l'Infinito nella religione: è un rapporto immediato, diretto. La religione è il modo soggettivo di toccare l'Infinità; l'organo della religione è il *sentimento* (non la speculazione, il ragionamento). Il sentimento religioso, dichiara Schleiermacher, è l'unico modo autentico di mettersi in rapporto con l'Infinito, perché sa lasciarlo sussistere nella sua Infinità. La religione tende a vedere nell'uomo e in tutte le cose particolari e finite "l'Infinito, l'immagine, l'impronta, l'espressione dell'Infinito".<sup>35</sup>

<sup>34</sup>) Una succinta ma chiara ed esauriente esposizione dell'epistemologia di Popper con relativa bibliografia si può trovare in A. STRUMIA, *op. cit.*, pp. 82-106.

<sup>35</sup>) G. BACHELARD, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris 1949, 5<sup>a</sup> ed., pp. 2-3.

Una più precisa determinazione di ciò che distingue la religione dalla metafisica è stata compiuta da Scheler. Questi, diversamente da Schleiermacher che aveva accentuato eccessivamente l'aspetto soggettivo della religione riducendola al sentimento, sostiene che metafisica e religione sono attività che si distinguono sia sul versante soggettivo che su quello oggettivo. Sul versante soggettivo, la via conoscitiva è diversa.

“L'atto religioso accetta ciò che si rivela, ciò che manifesta se stesso; l'atto di conoscenza metafisica gli si pone spontaneamente di fronte in virtù di operazioni logiche. La relazione che consiste nel 'rivelarsi' è una relazione simbolica (...). Lo spirito la scorge soltanto nell'atto religioso. Da qui anche l'immensa differenza dal processo metafisico di pensiero, che guida al concetto di *Ens a se*, partendo indifferentemente da ogni ente contingente e relativo, mentre nella conoscenza religiosa di questa determinazione fondamentale del divino sono sempre determinatissime, uniche o almeno secondo la specie fortemente circoscritte *cose concrete o avvenimenti*, eventualmente anche esperienze psichiche, nella quali il divino si manifesta”.<sup>36</sup>

“L'atto religioso - a differenza di tutti gli altri atti di conoscenza, compresi quelli nell'ambito della metafisica - richiede una risposta proprio da parte dell'*oggetto a cui esso mira*, secondo la sua natura intenzionale. Da questo scaturisce già chiaramente che si può parlare di religione soltanto quando l'oggetto dell'atto religioso e la sua intenzione trovano compimento nella rivelazione (nel senso più ampio), nella rivelazione di questo elemento personale. Mentre nella metafisica la personalità del divino rappresenta un limite irraggiungibile della conoscenza, per la religione questa *personalità* è l'alfa e l'omega. Se essa non è evidente, se non è oggetto del pensiero, se non viene creduta e percepita interiormente non si può parlare di religione in senso stretto. Questi momenti infatti sono inscindibili l'uno dall'altro nella loro essenza. L'atto religioso non potrà mai *costruire* di per sé o con l'aiuto del pensiero ciò che appare al-

---

<sup>36</sup>) M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, cit., p. 278.

l'uomo che lo compie come idea, intuizione o pensiero dell'oggetto. Egli deve *ricevere* in qualche modo la verità che intende, la salvezza e la felicità che 'cerca' - e deve riceverla attraverso *quell'essere che egli cerca*".<sup>37</sup>

Sul versante oggettivo la differenza non è meno spiccata. La metafisica riesce a scoprire un *Ens a se*, ma non ne avverte né la santità né la personalità, che sono invece i due tratti distintivi con cui Dio si manifesta alla coscienza religiosa. "La metafisica può veramente da *parte sua* indicare che è nell'essenza dell'esistenza contingente di qualsiasi sfera oggettiva della realtà di aver bisogno di una causa efficiente della propria esistenza" e da ciò arguire che "l'esistenza di qualsiasi ente sta in virtù dell'*Ens a se*".

"La metafisica può tentare di mostrare questo concatenamento come logicamente necessario per molteplici vie di deduzione e dimostrazione (...). Qualunque cosa si concluda con la coerenza logica di tali deduzioni - è certo che la coscienza *religiosa non* giunge per questa strada all'idea del Dio santo. Che (poi) l'essere il quale possiede valore supremo, e lo possiede solo per sé e in sé, debba possedere anche l'esistenza - nonché l'ente assoluto sia necessariamente anche in sé valore assoluto - per la coscienza religiosa è un assioma ontico sintetico".<sup>38</sup>

Infine, "con l'*Ens a se* e con la sua causalità onnipenetrante per la coscienza religiosa è connesso all'idea del divino necessariamente ed essenzialmente il *valore del Sacro*, con tutta la ricchezza qualitativa che gli appartiene".<sup>39</sup>

Accertata, anche sulla scorta degli insegnamenti di Schleiermacher e di Scheler, la sostanziale differenza che intercorre tra religione e metafisica, si deve concludere che la metafisica non può surrogare la religione (come hanno preteso Plotino, Spinoza, Fichte e Hegel). Alla metafisica infatti mancano quelle condizioni interiori che sono

<sup>37)</sup> *Ibid.*, p. 373.

<sup>38)</sup> *Ibid.*, pp. 281-283.

<sup>39)</sup> *Ibid.*, p. 282.

proprie ed essenziali alla religione: la sottomissione, l'obbedienza, la fiducia, l'abbandono, il culto, l'adorazione, la preghiera. Il metafisico può "conoscere" Dio meglio dell'uomo religioso, ma non è ancora un *homo religiosus*. Da parte sua la religione ha il diritto di opporsi alla metafisica allorché questa propone teorie che sono incompatibili con verità fondamentali della religione, come l'esistenza, la trascendenza e la provvidenza di Dio. In tal modo la religione può anche concorrere a perfezionare le acquisizioni della metafisica che, di per sé, può già predicare di Dio in modo valido le perfezioni assolute trovate nel mondo (essere, verità, bontà, bellezza ecc.); ma alla luce dell'esperienza religiosa, le perfezioni che la metafisica scopre nel mondo acquistano una valenza nuova. Esse sono viste per quel che veramente sono: le idee eterne di Dio, secondo cui egli ha creato il mondo e vede il mondo. Anche la nostra conoscenza delle perfezioni e l'amore spontaneo dello spirito per esse acquistano così un senso nuovo. L'evidenza con cui si presentano le perfezioni acquista il carattere di una "rivelazione naturale di Dio", e queste divengono le parole del "linguaggio naturale di Dio".<sup>40</sup>

#### RELIGIONE E RIVELAZIONE

La religione suppone sempre una rivelazione (ierofania): è infatti l'accettazione dell'automanifestazione di Dio all'uomo. Questa può essere diretta o indiretta, personale o impersonale, attraverso la natura o attraverso la storia, mediante segni ambigui oppure parole chiare e inequivocabili. Alla manifestazione indiretta, impersonale, fatta attraverso la natura si dà il nome di *religione naturale*; alla manifestazione diretta, personale, fatta attraverso eventi storici si dà invece il nome di *religione rivelata*, religione soprannaturale o anche semplicemente rivelazione.

<sup>40</sup>) Secondo la fine precisazione di Mancini, la fede religiosa *rifonda* in modo certo e definitivo quanto la religione filosofica (la metafisica) ha già fondato in modo ipotetico e inconclusivo (sulla realtà di Dio, sul senso della vita e della storia). Cf. I. MANCINI *op. cit.*, pp. 154-155. Sulla complementarità di metafisica e religione cf. anche U. PELLEGRINO, *op. cit.*, pp. 135-180.

In se stessa la religione naturale è via di salvezza. È infatti espressione dell'umile, riverente, ossequiente accettazione di Dio, della sua presenza, della sua potenza da parte dell'uomo. Nella religione l'uomo risponde positivamente a Dio, mentre nell'ateismo egli risponde negativamente perché rifiuta di riconoscere e di accettare il dono di Dio e si ribella a lui (cf. la "rivolta" di Camus). Senonché la religione naturale è anche suscettibile di molteplici distorsioni, travisamenti, manipolazioni, abusi, aberrazioni (per es. politeismo, idolatria, magia, superstizione, ideologia ecc.), e allora da via di salvezza diventa per l'uomo via di perdizione e così si può capire come qualche autore abbia potuto scrivere che la religione è "fonte di tutti i mali" (Lucrezio), "l'oppio del popolo" (Marx), "una ferrea tana di errori" (Nietzsche).

Per sottrarre l'uomo alle ambiguità della religione naturale e alle miserie morali che hanno accompagnato la sua ribellione alla volontà divina, oltre alla rivelazione naturale Dio ha fatto dono all'umanità anche di rivelazioni storiche: si tratta in particolare delle rivelazioni contenute nelle Sacre Scritture dell'ebraismo e del cristianesimo. A queste è comunemente riservato il nome di Rivelazione.

Come si deve intendere il rapporto tra la Rivelazione e la religione, ovvero il rapporto tra cristianesimo e religioni? Questo interrogativo assume un peso diverso a seconda che lo si affronti dal punto di vista della filosofia o da quello della teologia. Se lo si affronta in ambito filosofico si è tentati di dare la preferenza alla religione (naturale) rispetto alla rivelazione soprannaturale (come ha fatto generalmente la filosofia moderna), dato che la filosofia assume come organo conoscitivo la ragione e come criterio di verità l'evidenza (mentre la rivelazione ha come organo conoscitivo la fede e come criterio di verità l'autorità). Invece se si guarda al problema secondo una visuale teologica è inevitabile che si riconosca la priorità alla rivelazione soprannaturale rispetto alla religione.

Ma sull'effettivo rapporto che intercorre tra la religione (specificamente le religioni non cristiane) e la Rivelazione (cristiana) c'è profondo disaccordo tra i teologi. Le principali soluzioni proposte per questo problema si possono ridurre a tre: conflitto, identità, armonia.

Il massimo e più noto assertore della tesi del conflitto insanabile che divide la Rivelazione dalla religione è il teologo protestante Karl Barth. A suo giudizio la Rivelazione dice un categorico “No” a ogni religione: Cristo condanna le religioni come raffinata espressione della superbia umana. In una importante sezione della *Dogmatica ecclesiale* (I/2), intitolata “La rivelazione di Dio, eliminazione (*Aufhebung*) della religione”, Barth distingue categoricamente la fede cristiana, fondata su ciò che Dio ci ha rivelato di se stesso per mezzo di Gesù Cristo, dalla religione, ricerca inutile della verità e del senso ultimo della vita. Una ricerca questa, che è condannata al fallimento perché Dio è il Totalmente Altro e gli uomini non avrebbero potuto sapere nulla di lui se lui, nella sua suprema accondiscendenza, non fosse andato loro incontro e non si fosse manifestato. La religione è lo sforzo vano che fanno gli ipocriti per crearsi una loro verità senza l’aiuto della grazia. La fede cristiana non costituisce affatto una religione e non è per nulla paragonabile alle religioni pagane: non si può far altro che contrapporla ad esse. La fede è fondata sulla rivelazione che Dio ha fatto di se stesso, non sull’angoscia dell’uomo o sulle sue esperienze dei fenomeni di questo mondo. Essendo fondata sulla Parola di Dio, la fede è assolutamente vera. E poiché anche il riconoscimento della sua verità è un dono gratuito di Dio, la fede cristiana non contiene alcun elemento umano e non è suscettibile né di conferma né di contestazione da parte di ragionamenti umani. Tutto viene dalla fede e la fede, a sua volta, viene da Dio; nulla viene dall’uomo, perché l’uomo è caduto: è peccatore e cieco. Tutte le pratiche di pietà con cui chi si dice cristiano trasforma la fede in religione sono delle abominazioni agli occhi di Dio.

La tesi di Barth è stata seguita da molti discepoli, in particolare da Gogarten, Bonhoeffer, Vahanian, Van Buren e Mancini.

La tesi della sostanziale identità della rivelazione con la religione è stata avanzata recentemente da alcuni teologi cattolici asiatici, in particolare da Raimundo Panikkar. Questi sostiene che tutte le rivelazioni procedono da Dio e che tutti i rivelatori sono inviati di Dio. Pertanto non c’è nessuna sostanziale differenza tra Mosè, Zoroastro, Gesù di Nazareth, Buddha, Maometto ecc. In tutti è lo stesso Dio

che si manifesta attraverso il Logos eterno. Secondo Panikkar occorre porre una distinzione netta tra il Cristo storico e il Cristo "cosmico" e, quindi, tra Gesù di Nazareth e il Logos (il Cristo universale). Non c'è che un solo Cristo sacerdote cosmico, ovunque illuminante, ovunque ispiratore; non c'è una sola incarnazione del Logos. Certo il Logos-Cristo eterno e universale si è incarnato in Gesù di Nazareth. Ma questa incarnazione non è né unica né assoluta, perché nessun nome storico può essere l'espressione finale del Cristo il quale non può essere oggettivato e reificato in un solo personaggio storico, in modo da esaurirne tutta la realtà. Nel medesimo tempo, il cristiano deve affermare con forza che il Cristo universale è divenuto concreto in Gesù e che Gesù è la forma ultima e definitiva del Cristo.<sup>41</sup>

A nostro avviso le due tesi contrapposte della conflittualità e dell'identità sono entrambe inaccettabili. È inaccettabile la tesi della conflittualità radicale perché non si limita a vanificare la rivelazione naturale ma rende inefficace anche qualsiasi rivelazione soprannaturale, perché se l'uomo è totalmente corrotto e insanabile come sostiene Barth, riesumando gli insegnamenti di Lutero e Calvino, allora non esiste più nessun destinatario della rivelazione: è Dio che parla e ascolta se stesso, e l'uomo non può fungere neppure da propagatore della Parola di Dio. Per contro, la tesi della sostanziale identità vanifica la singolarità della storia della salvezza, che inizia con Abramo e si conclude con Gesù Cristo, e distrugge il punto cardinale della fede cristiana, per la quale esiste un unico Mediatore, Gesù Cristo. Lui è l'unica via di salvezza per tutti gli uomini: "Fuori di questa via che mai è mancata al genere umano, né prima quando questi fatti si attendevano come futuri, né poi quando si rivelarono come passati, nessuno fu liberato, nessuno è liberato, nessuno sarà liberato".<sup>42</sup>

Così l'unica soluzione attendibile del problema risulta essere quella che afferma una certa armonia tra religione e rivelazione (tra religioni non cristiane e cristianesimo). Questa tesi sostenuta da Danielou e da Rossano, afferma che la rivelazione è progressiva: essa

<sup>41</sup>) Cf. R. PANIKKAR, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Vita e Pensiero, Milano 1976.

<sup>42</sup>) S. AGOSTINO, *De civitate Dei*, X, 32, 2.



inizia con la rivelazione naturale e si compie con la rivelazione cristiana. Quest'ultima non distrugge la prima (la religione) ma la corregge, la risana, la trasforma, la arricchisce e la perfeziona. Questa soluzione fa salve due verità irrinunciabili della fede cattolica: la volontà salvifica universale di Dio e l'unicità del Mediatore, del Salvatore, Gesù Cristo. La volontà salvifica universale di Dio si esprime nella rivelazione naturale, mentre l'attuazione effettiva di tale volontà viene compiuta da Gesù Cristo, superando ogni barriera spazio-temporale e raggiungendo pertanto, come scrive Agostino nel passo sopra citato, tutti gli uomini, passati, presenti e futuri. Si può formulare con più precisione questa tesi distinguendo l'orizzonte della salvezza, che è universale, dalla linea storica della salvezza, che è particolare (va da Abramo a Cristo, e quindi alla Chiesa). La funzione però della linea storica è universale: attua la salvezza di tutti, anche di coloro che sono fuori della linea storica, della rivelazione soprannaturale, e che permangono nell'ambito della rivelazione naturale. Gesù Cristo è il liberatore di tutta l'umanità e la Chiesa è il sacramento universale della liberazione operata da Gesù Cristo.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup>) Questa tesi non è nuova, quanto meno nella sostanza se non proprio nel linguaggio. La insegnava già S. Agostino, oltre che nel *De civitate Dei*, X, 32 anche nella *Lettera 102*, da cui stralciamo il seguente passo: "Noi affermiamo dunque che Cristo è il vero Dio, dal quale è stata creata ogni cosa; egli è il Figlio di Dio, perché suo Verbo (...). Perciò fin dai primordi del genere umano tutti coloro i quali hanno creduto in Lui e in qualche modo l'hanno conosciuto e hanno menato una vita pia e giusta conforme ai suoi precetti, in qualsiasi tempo e luogo siano vissuti, senza dubbio si son salvati per mezzo di Lui. Sì; come noi crediamo in Lui non solo vivente col Padre ma anche già incarnato, così gli antichi credevano in Lui e vivente col Padre e che sarebbe venuto nel mondo. E se, conforme alla diversità dei tempi, viene annunciato adesso come già avvenuto quel che un tempo era preannunciato da avvenire, ciò non significa che la fede sia cambiata o sia diversa l'unica e identica salvezza. E allo stesso modo, se una stessa e identica realtà viene annunciata e predetta con cerimonie e simboli diversi per i diversi tempi, non per questo dobbiamo credere che siano realtà diverse e siano diversi i mezzi della salvezza. Lasciamo quindi a Dio la disposizione a tempo opportuno degli avvenimenti riguardanti la stessa ed identica salvezza delle anime pie e fedeli; quanto a noi conserviamo la docilità del suo volere. Concludendo, è sempre l'unica e identica religione ch'è stata manifestata e osservata in tempi remoti con denominazione e simboli diversi da quelli di oggi" (S. AGOSTINO, *Lettera 102*, 11-12).

## Gli elementi costitutivi della religione

Già dalla nostra definizione descrittiva della religione risulta che i suoi elementi costitutivi essenziali sono tre: il mito, il rito e la legge. Esaminiamoli distintamente.

### IL MITO

Il mito è stato variamente collegato alla religione.

“Per lungo tempo la qualifica di mitica è stata assegnata esclusivamente alla credenza in una molteplicità di esseri divini. Ma, in epoca più recente, mitica è stata chiamata anche la fede in un'unica divinità, purché trascendente, e politeismo e monoteismo sono stati considerati del pari come miti. Infine, la categoria del mito è stata ancora allargata e, oltre alle religioni tradizionali, riferita alle fedi dell'immanenza, sotto una delle loro denominazioni più correnti, che è quella di ideologie. Così il mito è stato posto identico con la religione senza restrizione alcuna: la religione è stata semplicemente risolta in mitologia”.<sup>44</sup>

Per cogliere quale sia effettivamente il rapporto tra mito e religione e per capire il ruolo che il mito svolge nell'ambito della religione stessa occorre anzitutto intendersi sul concetto stesso di mito.

Che cos'è il mito? È un racconto fantastico, una pura favola, una deformazione della realtà, un simbolo, una allegoria, o è invece una rappresentazione allusiva, ma fondamentalmente veritativa, delle cose? È una finzione arbitraria e decettiva o piuttosto una descrizione poetica di eventi occulti e misteriosi? In fondo, è un discorso sostanzialmente veridico o semplicemente e necessariamente aberrante e falso?

---

<sup>44</sup>) B. MINOZZI, *Introduzione allo studio della religione*, Vallecchi, Firenze 1970, p. 605.

Etimologicamente la parola “mito” proviene dal greco *mythos*, che in Omero significa “parola”, “discorso”, mentre in Platone viene contrapposto a *logos* e ha il significato di “racconto intorno a dèi, esseri divini, eroi e discese nell’al di là”.<sup>45</sup> Il Turchi, noto studioso della storia delle religioni, del mito dà la seguente definizione:

“Il mito, nella sua accezione generale e nella sua scaturigine psicologica, è l’animazione dei fenomeni della natura e della vita, dovuta a qualche forma primordiale e intuitiva della conoscenza umana, in virtù della quale l’uomo proietta se stesso nelle cose, cioè le anima e personifica dando loro figura e atteggiamenti suggeriti dalla sua immaginazione; esso è insomma una rappresentazione fantastica della realtà, spontaneamente delineata dal meccanismo mentale”.<sup>46</sup>

In questa definizione il Turchi sottolinea l’aspetto soggettivo del mito (il meccanismo psicologico che lo produce) e disattende completamente l’aspetto oggettivo: la manifestazione del divino nella natura e nella storia a cui il mito intende dare espressione. Più corretta anche se molto più breve è la definizione di Smart: “I miti sono storie che riguardano le divinità, nelle loro relazioni con l’uomo e col mondo”.<sup>47</sup>

Il mito è stato al centro di vivaci discussioni sia in filosofia sia in teologia, soprattutto durante l’ultimo secolo.

In filosofia il problema è quello di determinare il valore noetico del mito: è pura favola e pertanto l’opposto della verità, oppure è forma autentica di sapere e quindi, a suo modo, veicolo della verità? La tendenza della cultura illuministica, razionalistica e positivista è stata quella di vedere nel mito delle pure favole, espressioni di una cultura ingenua e superstiziosa che, non disponendo dello strumento logico della scienza, si costruiva spiegazioni del tutto arbitrarie, ingenua e infantili. Una rivalutazione del mito ha avuto luogo nel

<sup>45</sup>) PLATONE, *Repubblica*, 329 a.

<sup>46</sup>) N. TURCHI, *Le religioni dell’umanità*, Cittadella, Assisi 1954 p. 6.

<sup>47</sup>) N. SMART, *op. cit.*, p. 81.

nostro secolo sia da parte degli studiosi delle religioni sia da parte dei filosofi (soprattutto per merito di Heidegger). Oggi si tende a vedere nel mito una forma di sapere tipico di determinate culture, per es. quelle orientali, le quali per comprendere la realtà si avvalgono più della intuizione e della fantasia che della ragione e, per esprimerla, più delle immagini che dei concetti. Il mito è a suo modo, come aveva già detto Vico, una specie di metafisica, un tentativo analogo a quello che compie la metafisica di inquadrare le cause ultime e di costruire una mappa completa dell'universo e della storia.

Il mito è, per definizione, racconto o raffigurazione immaginifica: non è una fotografia della realtà ma una rappresentazione fantasiosa. Il mito non è storia intesa come fedele trascrizione dei fatti, ma storia più o meno romanzata. Per questo motivo il tasso di verità del mito è necessariamente limitato, anche se la sua intenzionalità è chiaramente veritativa.<sup>48</sup>

La mitologia occupa una posizione centrale e fondamentale nella religione: ne costituisce uno dei pilastri portanti (insieme al rito e alla legge). Il mito è il linguaggio proprio delle religioni naturali e, in forma traslata, è un linguaggio ampiamente usato anche dalle religioni storiche (ebraismo, cristianesimo, islamismo). Per parlare del Trascendente l'uomo si avvale di due linguaggi: quello concettuale (logico) oppure quello immaginifico (mitico). Il linguaggio concettuale è stato inventato dai filosofi greci. Molto più antico e più diffuso è il linguaggio mitico. D'altronde l'*homo religiosus* per esprimere il suo oggetto che è assolutamente trascendente (il Totalmente Altro) non può non ricorrere al linguaggio simbolico. Sappiamo che le teofanie e le ierofanie (cioè le manifestazioni di Dio e del sacro) sono sempre manifestazioni indirette: il divino si rivela in modo parziale, cioè si mostra e allo stesso tempo si occulta. Ciò che accade a livello ontico si ripete a livello gnoseologico e linguistico. Pertanto il mito non va mai preso alla lettera ma va interpretato allegoricamente, poiché esso *non dice* il sacro, ma allude al sacro, lo simboleggia. Questo

---

<sup>48</sup>) Sui rapporti tra mito, verità e storia cf. N. SMART, *op. cit.*, pp. 83-92.

vale sia quando il mito racconta degli avvenimenti, delle storie, sia quando esprime delle norme e dei giudizi morali, ma ovviamente in modo molto più accentuato nel primo caso che nel secondo.

In teologia il problema più arduo è quello di precisare la portata e la funzione del mito nelle Sacre Scritture. Il teologo ed esegeta protestante Rudolf Bultmann considera la Bibbia essenzialmente opera di una mentalità mitica (non solo l'Antico ma anche il Nuovo Testamento) e, pertanto, sostiene che in essa il mito ha un ruolo primario e fondamentale; al punto che ogni evento narrato nelle Sacre Scritture che abbia i caratteri dello straordinario e del miracoloso si può considerare non appartenente alla storia ma al mito.

Al contrario Cullmann, Pannenberg e molti altri studiosi, senza misconoscere la presenza di una componente mitica nella Bibbia, la subordinano categoricamente a quella storica: ciò che è peculiare della Bibbia è "la storicizzazione del mito e non la mitizzazione della storia".<sup>49</sup> E questa pare l'unica soluzione attendibile del problema del mito nella Scrittura, se si crede veramente che essa sia il racconto della storia della salvezza.

Nella interpretazione dei miti è, tuttavia, necessario distinguere tra ierofanie naturali e ierofanie storiche. Data la trascendenza del divino, c'è uno spessore mitico in entrambe. Ma nelle ierofanie naturali lo sconto che si deve fare alla fantasia è molto più pesante di quello che si deve fare nelle ierofanie storiche; in queste si dà, come dice Cullmann, una "storicizzazione dei miti", mentre nelle ierofanie naturali si compie una "storicizzazione della natura".

---

<sup>49</sup>) "L'Antico Testamento ha storicizzato i miti, innestandoli intimamente nella storia di Israele, e il Nuovo Testamento è andato anche oltre, subordinando ancora più rigorosamente tutti i miti a un *unico* evento storico, la morte di Gesù e gli avvenimenti immediatamente successivi ad essa connessi" (O. CULLMANN, *Il mistero della redenzione come storia*, Il Mulino, Bologna, 1966, p. 187).

## IL RITO

Nel mito il divino, il sacro che si è reso manifesto all'uomo attraverso eventi naturali o storici, viene raffigurato, commemorato, descritto: è ancora semplicemente oggetto del pensiero, della fantasia, del linguaggio. Ma all'*homo religiosus* non basta la contemplazione e il ricordo della presenza divina. "L'uomo vuole mettersi in intimo contatto col divino, unirsi ad esso, partecipare alla sua forza vitale e alla sua magnificenza. Vuole frequentare Dio e vuole che Dio frequenti lui. Egli richiede l'azione di Dio sull'uomo, e allo stesso tempo vuole non soltanto prendere ma anche dare, donare a Dio".<sup>50</sup> La forma sensibile di questa azione reciproca è il *rito*.

Il rito è un'azione sacra, collegata essenzialmente e sostanzialmente con il mito e, quindi, con la realtà divina e con l'evento sacro da esso rappresentati, di cui il rito diviene una riedizione simbolica. Così per es. la pasqua degli ebrei è la riedizione simbolica dell'esodo; il sacrificio eucaristico dei cristiani è la riedizione del sacrificio di Cristo sulla croce. Mentre il mito si riferisce a tutto quanto l'uomo pensa, immagina, dice della divinità, il rito designa le varie azioni con cui egli cerca di entrare in comunicazione con essa. "All'uomo non basta una contemplazione della presenza divina; per lui l'oggetto di culto è un'entità non soltanto statica ma dinamica. L'uomo deve mettersi in intimo contatto col divino, unirsi ad esso, partecipare alla sua forza vitale e alla sua magnificenza".<sup>51</sup> Tutto questo si compie mediante il rito.

Pertanto il rito e il mito sono strettamente collegati: il rito richiama il mito e lo attualizza, mentre a sua volta il mito illustra il rito e lo esplicita in forma linguistica. Sono entrambi fenomeni di carattere simbolico: essi rinviano alla dimensione religiosa. "Mentre il rito è l'azione sacra, il mito è la parola sacra, che segue all'azione e la spiega. Viceversa si può dire che il rito, in quanto azione o gesto, illustra

---

<sup>50</sup>) F. HEILER, *op. cit.*, p. 187.

<sup>51</sup>) *Ibid.*

la parola sacra o il testo sacro”.<sup>52</sup> Il mito funge da esemplare e modello dell’azione sacra. Come insegna Mircea Eliade, il mito narra ciò che è avvenuto prima di ogni tempo e che, soprattutto, ha fondato il mondo nella sua globalità o ha prodotto determinati fenomeni naturali o storici. L’attuazione di tali atti primordiali costitutivi è compito del rito, che li riproduce integralmente oppure parzialmente. “L’azione culturale attualizza, da una parte come simbolo, l’azione originaria indispensabile per la stabilità del mondo e mantiene, contemporaneamente come segno, la lontananza della divinità la cui presenza pienamente svelata il mondo non potrebbe sopportare”.<sup>53</sup>

Come il mito anche il rito ha valore essenzialmente simbolico: è un’azione, un gesto che oltre alla sua manifestazione materiale possiede una destinazione, una intenzione particolare che lo mette in comunicazione col trascendente, il sacro, il divino. Mentre il mito, avvalendosi del linguaggio, esprime per immagini l’essere divino e i suoi interventi nel mondo, il rito, invece, stabilisce un rapporto sensibile col sacro e suggerisce intuitivamente il mistero divino.

Come per il mito, così anche per il rito esiste il pericolo di lasciar cadere e di ignorare l’intenzionalità simbolica. Nel caso del mito si cade nel letteralismo e nell’antropomorfismo più grossolano, nel caso del rito invece nel sacramentalismo, nella superstizione e nella magia.

L’insieme degli atti simbolici (narrazioni sacre, inni, orazioni, benedizioni ecc.) costituisce ciò che si chiama *liturgia*.<sup>54</sup> Ogni religione dispone di un apparato liturgico più o meno ricco, rigorosamente definito e custodito con molta cura da ministri appositamente designati (i sacerdoti).

---

<sup>52)</sup> G. HIDENGREM, *Fenomenologia della religione*, Dehoniane, Bologna 1984, p. 255.

<sup>53)</sup> J. SCHMITZ, *op. cit.*, p. 51.

<sup>54)</sup> Il termine “liturgia” proviene dal greco *leiturgós*, composto di *léitos* = pubblico (da *laós*: “popolo”) e pertanto, etimologicamente, significa azione del popolo, cioè azione pubblica.

## LE LEGGI

Già i riti rappresentano modi di agire rigorosamente regolati. Ci sono norme ben precise su come si devono compiere i riti (per es. la celebrazione della Messa, l'amministrazione del battesimo e della cresima, la pratica dell'esorcismo ecc.). Ma non è a questo genere di norme che intendiamo riferirci quando parliamo del terzo elemento costitutivo essenziale della religione: le leggi. Qui non ci riferiamo alle norme liturgiche ma a quelle norme che regolano la condotta morale dell'uomo, determinando chiaramente quali sono i suoi doveri verso Dio e verso il prossimo.

La religione abbraccia sempre una componente etica assai rilevante, poiché intrattiene necessariamente un rapporto con l'etica in quanto assicura un valido e solido fondamento a quei valori assoluti che rappresentano il cardine principale dell'etica. Ma il rapporto della religione con l'etica è molto più esteso; infatti è la religione stessa che stabilisce che cosa l'uomo deve fare perché la sua condotta possa risultare moralmente buona e quindi gradita alla divinità. Tutte le religioni nei loro testi sacri includono parti di carattere etico (per es., il *Deuteronomio* per l'Antico Testamento, varie sezioni delle *Lettere di S. Paolo* per il Nuovo, molte Sure del *Corano*).

Che la religione debba comprendere anche indicazioni di carattere etico è cosa abbastanza ovvia data la natura coinvolgente e pervasiva della religione stessa. Si è visto che la religione penetra e trasforma tutto l'uomo. Religioso è l'uomo che si è lasciato afferrare da Dio, che si è convertito al Totalmente Altro e che, di conseguenza, si lascia guidare da Lui in tutto il suo operare. Chi diventa uomo di Dio o popolo di Dio riceve da Lui la Legge che regola tutto l'ordine, etico (l'agire individuale) e politico (l'agire sociale).

Lo spessore etico della religione è talmente grande che, per alcuni filosofi, costituisce il suo nucleo principale e si identifica con la sua stessa essenza. Tale è il parere di Spinoza, Kant e Nietzsche. Ma questa è una tesi inammissibile, in quanto confonde un tratto essenziale col tutto e perché sovverte l'ordine dei rapporti che vige tra la morale e la religione. La religione è anzitutto epifania di Dio; da tale epi-



fania scaturisce la risposta umana, la quale si esprime oltre che nella liturgia anche nella morale. Il tentativo kantiano di ricondurre la religione alla morale, considerando la religione nient'altro che la stessa morale vista nel suo postulare un divino legislatore e un divino remuneratore, è decisamente errato:

“il postulare un legislatore X, che pone la legge morale, e un ordinatore morale del mondo che sia quell'X che soddisfa l'esigenza di remunerazione, non fa che battere l'aria a vuoto se in luogo di tale X non è già data l'idea positiva di Dio, con un suo positivo contenuto religioso, e la realtà di un oggetto che corrisponda a tale idea”.<sup>55</sup>

In conclusione la morale si fonda sulla religione e desume i suoi comandamenti dalla religione e non viceversa.<sup>56</sup> Del resto l'uomo acquista coscienza dei propri doveri (verso Dio, il prossimo e se stesso) nella misura in cui si lascia illuminare e guidare da Dio.

### **Il fondamento della religione**

Su che cosa si fonda la religione? Qual è la sua radice principale, la sua sorgente originaria? Scaturisce da qualche bisogno recondito dello spirito umano, dalla sublimazione di qualche istinto (Freud), dalla ipostatizzazione degli ideali (Feuerbach), dal risentimento contro i potenti (Nietzsche), dall'astuzia dei preti (Marx), dal terrore della natura (Hume), dalla istanza utopica (Bloch)? O trae invece origine da Dio stesso, il quale rivelandosi all'uomo ne reclama la sudditanza e il servizio? In altre parole, il fondamento della religione si trova nell'uomo o, anzitutto, in Dio? Più drasticamente, a chi spetta il titolo di creatore, all'uomo o a Dio? È Dio che ha creato l'uomo e gli ha insegnato la religione oppure è l'uomo che ha creato Dio e si è inventato la religione?

<sup>55</sup>) M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, cit., p. 330.

<sup>56</sup>) Con questo non intendo escludere la possibilità di una morale filosofica. Ciò di cui qui si discute è l'ordine dei rapporti tra morale e religione e si afferma la priorità della religione sulla morale.

Che l'uomo sia un essere religioso è un fatto innegabile, ampiamente documentato dalla storia, dall'antropologia culturale e dall'archeologia. Ma perché è un essere religioso? È giusto che sia religioso? La religione appartiene alla natura stessa dell'uomo o è semplicemente un'espressione culturale della sua impotenza e della sua immaturità destinata a scomparire col progresso della civiltà?

Gli animali non sono esseri religiosi, come riconosceva lo stesso Feuerbach. Ciò significa che la religione è un'attività che si collega alla struttura razionale, intelligente, spirituale dell'uomo. Grazie a questa sua struttura, l'uomo instaura rapporti con la realtà che nessun animale è in grado di avere: rapporti di conoscenza, di apprezzamento, di valutazione, di calcolo, di dominio. Nella religione l'uomo instaura un particolare tipo di rapporti: di timore, di venerazione, di rispetto, di adorazione. La religione pone l'uomo in un rapporto singolare con il sacro e col divino. L'esperienza religiosa si differenzia da tutte le altre esperienze umane soprattutto per l'oggetto al quale si riferisce, e la differenza sta essenzialmente nel fatto che l'oggetto appartiene all'ordine trascendente, ultraterreno.<sup>57</sup>

Ma qual è la genesi della religione? Perché l'uomo è un essere religioso?

Ogni attività umana ha un oggetto proprio: la vista il colore, l'udito il suono, l'odorato il profumo, la scienza la natura, l'ammirazione la bellezza, il desiderio il piacere ecc. Né le attività sensitive, né quelle intellettive, né quelle volitive si creano i propri oggetti, ma li ricercano e tentano di impadronirsene. La religione nelle sue molteplici manifestazioni e attività (evocazione, preghiera, adorazione, sacrificio, profezia, mitologia ecc.) segue un procedimento diverso? In altre parole, è l'uomo che inventa l'oggetto dell'adorazione, dell'invocazione, della preghiera, ecc.? O l'uomo è invece stimolato e provocato a tali attività da un oggetto che possiede speciali qualità, per cui induce l'uomo all'adorazione, preghiera, annuncio, ecc.?

---

<sup>57</sup>) "La differenza dell'esperienza religiosa da quella 'profana' risiede esclusivamente nella relazione all'ultraterreno, al trascendente, all'al di là" (F. HEILER, *op. cit.*, p. 555). Vedi anche J. SCHMITZ, *op. cit.*, pp. 55 ss.

È evidentemente un controsenso, un'assurdità che l'uomo invochi, adori, supplichi, evochi, annunci i propri fantasmi, i propri desideri, le proprie ambizioni, le proprie utopie. Il tributo gigantesco di sacrifici e di opere che l'uomo ha pagato nel corso dei secoli, e continua a pagare anche ai giorni nostri, al sacro è decisamente troppo elevato perché si possa trattare di puri fantasmi, di semplici illusioni, di stupide utopie.

L'umanità è nata religiosa come è nata intelligente, industriosa, libera, socievole, comunicativa, educabile. La religiosità è quindi una qualità connaturale, innata, si potrebbe dire che è iscritta nello stesso codice genetico dell'uomo. La capacità di entrare in un rapporto religioso col mondo fa parte della stessa natura umana. Ma torniamo a chiederci: perché l'umanità è religiosa? Anzitutto, ovviamente, perché è dotata della capacità di incontrare nella realtà la dimensione del sacro (capacità che gli animali non possiedono). È la stessa ragione per cui l'uomo può vedere una montagna: può vederla purché abbia la facoltà della vista (il cieco non la vede). Ma questo non basta: occorre che ci sia anche una montagna da vedere. Perché l'uomo possa dare una risposta religiosa alla realtà, è necessario che in essa vi sia una dimensione religiosa; bisogna che la realtà si presenti col carattere della numinosità, del divino. In conclusione, perché ci sia religione occorre che esista Dio. Senza Dio non ci potrebbe essere religione, come senza astri non ci sarebbe astronomia e senza piante non ci sarebbe botanica e senza animali non ci sarebbe zoologia.

Per l'uomo religioso l'esistenza di Dio è una verità elementare innegabile: è una verità intensamente vissuta e fortemente sperimentata. Da Dio egli si sente vivamente toccato e attraversato da capo a fondo, in tutto il suo essere. L'uomo religioso parla confidenzialmente col suo Dio, lo prega, lo invoca, lo supplica, lo adora e non trova disdicevole interrogarlo, lamentarsi con lui e protestare contro i suoi decreti. Per l'uomo religioso Dio è l'unica certezza incrollabile. Egli sa che da Dio potrà anche essere messo alla prova, ma dell'esistenza di Dio non oserà mai chiedere delle prove. Questa richiesta al suo orecchio non può non suonare stolta, insipiente. Dall'interno della religione risulta pertanto impossibile rinvenire altro fondamento che

Dio stesso. Questo fa parte della logica più elementare della religione. La religione procede da Dio e la coscienza religiosa ne ha consapevolezza intuitiva, immediata, diretta.

Ma essendo dotato di ragione, l'uomo può legittimamente sottoporre la religione anche al tribunale della ragione e chiedere quindi se il comportamento religioso sia ragionevole o se sia invece dovuto, come hanno preteso i "maestri del sospetto", a false illusioni, a stolti desideri, a vuote utopie.

Per dimostrare la razionalità dell'atto religioso occorre provare che il suo oggetto non è illusorio bensì reale; in altre parole bisogna provare che Dio esiste. La dimostrazione dell'esistenza di Dio è l'unica fondazione razionale della religione.<sup>58</sup> Se tale prova non esiste la religione decade in cieco fideismo e in vuoto sentimentalismo. Esibire delle argomentazioni valide della esistenza di Dio sarà il compito della seconda parte del nostro studio, quello riservato alla teologia filosofica.

Dopo Kant e Schleiermacher coloro che ricorrono alla metafisica per assicurare un solido fondamento alla religione sono diventati sempre più rari. La tendenza dominante è quella di contrapporre la religione alla metafisica e di collegarla con la mistica. Figure rappresentative di questo modo di spiegare la religione sono W. James, H. Bergson e H. Duéry.

William James, uno dei massimi filosofi americani, è un antiintellettuale, un antirazionalista e un antipositivista, ma è anche un antimaterialista e un antimetafisico. Fondatore (con Peirce) del pragmatismo egli assume come criterio di verità non ciò che è valido in sede speculativa, ma ciò che si rivela fecondo nella vita e nella prassi. In questo quadro teoretico pragmatico, irrazionalistico e fideistico, nella celebre opera *Le varie forme dell'esperienza religiosa* James presenta una sua filosofia della religione, intesa come "scienza

<sup>58</sup>) Qui mi riferisco alla fondazione diretta. Ci può essere anche una fondazione indiretta, la quale consiste nella "distruzione" delle negazioni dell'esistenza di Dio, delle critiche della religione e delle ermeneutiche atee del fenomeno religioso. Sull'autofondazione della religione cf. anche M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, cit., pp. 377-378.

critica della religione". In quest'opera l'Autore afferma apertamente che il tentativo di gran parte della riflessione metafisica tradizionale di mostrare, con le armi della razionalità, la verità delle rivelazioni dell'esperienza religiosa non ha alcuna validità:

"Il divino è realmente presente, dice la religione, e sussistono effettivamente fra esso e noi rapporti di dare ed avere. Se definite percezioni reali di fatto come queste possano reggersi sui loro piedi, non sarà certamente il ragionamento astratto che potrà conferire loro questo sostegno di cui hanno bisogno. I processi concettuali possono classificare i fatti, definirli, interpretarli, ma non possono produrli, né riprodurne l'individualità. Vi è sempre un *plus*, un dato immediato, di cui il sentimento soltanto può rispondere. In questa sfera la filosofia ha soltanto una funzione secondaria, incapace di garantire la veracità della fede".<sup>59</sup>

James insiste in più punti della sua opera sulla *utilità pratica* del credere in Dio e in un ordine provvidenziale dell'universo. Egli non si pronuncia esplicitamente sul problema dell'esistenza di Dio, ma afferma che è necessario credere in Dio come se esistesse veramente. La fede in Dio dà significato all'azione umana. Non c'è in James alcuna elaborazione sulle qualità divine o sulla *Persona Dei*; una simile ricerca a suo giudizio non aiuterebbe i sentimenti attivi dell'uomo e non motiverebbe quella religione pratica e vivente che ritiene la più valida e desiderabile. La fede religiosa deve fornire principi e motivi d'azione, e in questo suo compito essa pone all'orizzonte dell'uomo esperienze sempre più elevate e complesse, e mette a contatto gli "io finiti individuali" con un "io" più ampio.

Per James la fede sta a monte di tutto, anche di ciò che successivamente la ragione riesce a concettualizzare.

"Io credo in realtà che la ragione logica dell'uomo operi esattamente in questo campo della teologia come ha sempre operato nell'amore, nel patriottismo, in politica, in qualunque dei maggiori interessi della vita e in cui le nostre passioni o le nostre

---

<sup>59)</sup> W. JAMES, *Le varie forme della esperienza religiosa*, Roma 1948, p. 392.

*intuizioni mistiche* fissino preventivamente le nostre credenze. Essa trova argomenti per la nostra convinzione, perché per verità è *obbligata* a farlo. Essa amplifica e definisce la nostra fede, la rende più dignitosa e le dà voce e plausibilità. Raramente la produce, ed ora non può garantirla”.<sup>60</sup>

La filosofia che si basa sulla ragione logica potrà avere una funzione critica ma non può dare origine ai sentimenti e tantomeno potrà annullarli, una volta che si siano espressi e abbiano raggiunto una forma storica. Essa non può giudicare l’esperienza religiosa utilizzando categorie astratte e universali, ma dovrà prendere in esame i singoli contenuti di quella esperienza, mettendo in luce la loro utilità e il valore pragmatico di verità. Dovrà far luce dunque sulla “feconda e drammatica ricchezza del mondo concreto”, sulla parte “subiettiva” dell’esperienza vitale.

Secondo James il fondamento della religione non può essere che la fede, il sentimento e altre esperienze particolari come la preghiera, le conversazioni con l’invisibile, le visioni ecc.

“Ciò che sostiene la religione è qualcosa di diverso dalle astratte definizioni e dai sistemi di formule logicamente concatenate, e qualcosa di diverso dalle facoltà di teologia e dai loro professori. Tutte queste cose sono effettivamente posteriori, aggiunte secondarie a una massa di esperienze religiose concrete, che si ricollegano al sentimento e alla condotta, e che si rinnovano in *saecula saeculorum* nella vita dei singoli, umili uomini. Se mi domandate che cosa sono queste esperienze dirò che esse sono conversazioni con l’invisibile, voci e visioni, risposte alla preghiera, mutamenti affettivi, liberazioni dalla paura, concessioni d’aiuto”.<sup>61</sup>

Henry Bergson nella sua filosofia della religione si attesta su posizioni irrazionali, vitalistiche assai vicine a quelle di James. Nella sua analisi del fenomeno religioso egli si avvale dello “slancio vitale”, che è il grande principio che nel pensiero bergsoniano presiede non sol-

<sup>60</sup>) *Ibid.*, p. 376.

<sup>61</sup>) W. JAMES, *Collected Essays and Reviews*, New York 1920, pp. 427-428.

tanto al divenire della natura ma anche alla vita umana. Alla pari di James anche Bergson nel celebre saggio *Le due fonti della morale e della religione*, sottolinea l'aspetto vitale della religione, al di qua d'ogni sua razionale concettualizzazione.

La religione costituisce l'ambito in cui l'attività umana si avvicina maggiormente allo "slancio vitale", fino a poter coincidere in parte con esso: la religione, secondo Bergson, può assumere e di fatto assume continuamente due forme distinte: la forma della religione *statica* e quella della religione *dinamica*. Nella forma statica la religione è un complesso di favole o miti con cui l'uomo cerca di rispondere, avvalendosi della propria intelligenza, ai grandi interrogativi che lo angosciano (il male e la morte). Nella forma dinamica la religione è slancio di amore, unione mistica con lo sforzo creatore espresso dalla vita.

Bergson rifiuta gli argomenti con cui i filosofi hanno cercato di dimostrare l'esistenza di Dio e, come James, nel campo religioso dà assai più credito alla esperienza dei mistici, quelli che avrebbero "sperimentato" Dio, dal momento che "il misticismo deve fornire il mezzo per affrontare in qualche modo sperimentalmente il problema dell'esistenza e della natura di Dio".<sup>62</sup> Bergson ritiene che la forma più matura di misticismo si sia avuta nei grandi mistici cristiani che hanno saputo, con le loro opere e il loro pensiero, produrre un'energia, un'efficacia, un'audacia e una potenza di realizzazioni straordinarie. E ricorda in particolare S. Teresa, S. Caterina da Siena, S. Francesco, S. Giovanna d'Arco. In campo religioso i mistici sono i massimi esperti e pertanto la loro autorità va presa non meno seriamente di quella, per esempio, dei medici, degli ingegneri o dei biologi quando parlano come esperti nell'ambito dei loro rispettivi settori.

Al mistico compete la funzione, simile a quella creativa di Dio, di rendere presente nell'universo la divinità, mostrandone, attraverso la propria esperienza, l'amore. L'uomo rivela allora la sua funzione essenziale di essere nell'universo creatore di valori. L'amore di cui

---

<sup>62</sup>) H. BERGSON, *op. cit.*, p. 245.

egli è capace traccia nuove vie anche alla morale, conducendo ad abbandonare l'obbligazione della morale chiusa, e apre a quella religione dinamica che pone l'uomo in rapporto con lo sforzo creatore che anima l'intero universo.

Sottolineando l'importanza che la religione dinamica (la mistica) ha per l'uomo, Bergson non intende affatto rinunciare alla scienza (la meccanica). Per il progresso dell'umanità ci vogliono tutt'e due. Ma nel mondo attuale la necessità della mistica è ancor maggiore di quella della meccanica. Scrive Bergson:

“L'uomo non si innalzerà sopra la terra se un'attrezzatura potente non gli fornirà una base di lancio. Si deve puntellare contro la materia se vuole staccarsi da terra. In altre parole la mistica richiama la meccanica. Si è mancato di avvertirlo perché la meccanica, accidentalmente, si è lanciata su un'altra strada al cui termine sta un benessere esagerato, il lusso per pochi privilegiati anziché la liberazione per tutti (...). Non solo la mistica esige la meccanica; occorre anche aggiungere che il corpo sviluppato richiede l'anima e la meccanica esige la mistica. Le origini della meccanica sono probabilmente più mistiche di quanto non si creda; essa non troverà la sua vera direzione, non renderà servizi proporzionati alla sua potenza, se non quando l'umanità, che fu finora da essa travolta verso la terra, riuscirà per mezzo di essa a raddrizzarsi e a guardare al cielo”.<sup>63</sup>

La religione è stata costantemente al centro anche delle ricerche filosofiche e delle analisi fenomenologiche di Henry Dumery. In *Fenomenologia e religione*, l'opera, in cui egli rielabora e riassume i risultati acquisiti nelle precedenti ricerche, Dumery analizza la religione come istituzione, partendo da un dato fondamentale: “Che la storia sia 'rivelante', tale è la principale scoperta del popolo ebreo. Per l'insieme delle civiltà pagane, non è la storia che rivela Dio, che esprime il divino, ma è la natura”.<sup>64</sup> Nelle religioni pagane qualsiasi oggetto del mondo sensibile può acquistare valore sacrale: una pie-

<sup>63</sup>) *Ibid.*, pp. 329-330.

<sup>64</sup>) H. DUMERY, *Phénoménologie et religion*, Paris 1962, p. 6.



tra, un animale, un astro, il cielo; l'uomo raggiunge l'Infinito proiettandolo negli oggetti finiti, che diventano mediatori di fede e strumenti di culto. Per l'ebraismo solo la storia rivela Dio, per cui il giudaismo è un umanesimo che "attesta che il mondo non è dato come un *essere naturale* ma come un *essere culturale*".<sup>65</sup> L'uomo diviene allora un grande istitutore di senso, ma non di un senso puramente razionale, altrimenti la complessità delle ierofanie viene smarrita. "La rivelazione *dis-vela* Dio perché lo rende significativo da parte dell'uomo. Ma allo stesso tempo lo mantiene *velato*".<sup>66</sup>

Secondo Dumery l'originalità del giudaismo e poi del cristianesimo consiste nell'accettare come manifestazioni-espressioni del divino solo quelle di tipo intenzionale: i fatti storici, gli atti umani. L'obiettivo è mirare alla riconciliazione finale della natura e dell'umanità. "Per l'ebreo far storia, assegnarle un fine e lavorare per l'avvento del Messia, coincidono. Il messianismo non è altro che un programma di attività. Si tratta di trovare il senso della storia".<sup>67</sup>

La religione è "istituzione e tradizione" e per Dumery, "la fenomenologia della religione deve volgersi a descriverla, senza permettersi di giudicarla".<sup>68</sup> La categoria fondamentale dell'interpretazione è quella di legare universale e particolare, ideale ed empirico, dando il senso della "totalità concreta". Per studiare una istituzione religiosa, secondo Dumery, sono necessarie tre cose: "una visione dell'Assoluto, cioè una *mistica* vissuta; una teoria simbolica espressiva, e ancora, in senso tecnico, una *mitica*: una forma di regolazione sociale, una *organizzazione* che renda questa mistica visibile e questa mitica comunicabile".<sup>69</sup>

---

<sup>65</sup>) *Ibid.*, p. 9.

<sup>66</sup>) *Ibid.*, p. 12.

<sup>67</sup>) *Ibid.*, p. 14.

<sup>68</sup>) *Ibid.*

<sup>69</sup>) *Ibid.*, p. 72.

## Conclusione

Più che del fondamento della religione James, Bergson e Dumery si occupano della natura dell'esperienza religiosa e mettono bene in rilievo che il sentimento e l'intuizione mistica sono ingredienti fondamentali dell'esperienza religiosa. Sono inoltre nel vero quando affermano che la religione deve la sua origine più alla intuizione mistica e al sentimento che alla ragione.

L'uomo non è soltanto intuizione e sentimento, ma anche ragione e con questa ha il diritto e il dovere di verificare l'autenticità delle proprie intuizioni e dei propri sentimenti. È compito della ragione non generare la religione ma verificarne l'autenticità. Pertanto la filosofia della religione non crea questa attività ma la presuppone. Come osserva Hegel,

“può darsi il caso che attraverso la conoscenza filosofica della religione si desti nell'animo la religione e ne derivi in esso il sentimento. Ma questo non è necessario; non è nemmeno l'intenzione della filosofia. La filosofia deve bensì sviluppare ed esporre la necessità della religione in e per sé; deve comprendere che lo spirito passa e deve passare dagli altri modi del suo volere, rappresentare e sentire a questo modo assoluto, che è qui il destino, la necessità, la verità dello spirito. Ma altra cosa è sollevare il soggetto individuale a questa altezza. La filosofia come si suol dire, non vuole edificare gli uomini. Questo è l'intento della predica, che è indirizzata al cuore, alla singolarità del soggetto come tale”.<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup>) G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, cit., pp. 10-11.

**PARTE SECONDA**  
**Teologia filosofica**

## PREMESSA

La “seconda navigazione” che si realizza mediante la metafisica, se ha successo, si conclude sempre con la dimostrazione dell’esistenza di Dio. Così le “navigazioni” che noi abbiamo effettuato in precedenza con la metafisica del mondo, con la metafisica dell’ente e con la metafisica della Prima Persona ci hanno fornito di volta in volta importanti argomenti a favore della esistenza di Dio. Ma, come abbiamo più volte osservato, l’obiettivo della metafisica sia generale sia speciale non è quello di dimostrare l’esistenza di Dio, bensì di trovare una ragione sufficiente e una spiegazione adeguata di ciò che risulta radicalmente contingente e pertanto necessariamente causato, cioè l’ente finito (metafisica generale), l’ente corporeo (cosmologia), la persona umana (metafisica della Prima Persona).

Ora però è necessario che il problema dell’esistenza di Dio venga trattato esplicitamente e direttamente. Ed è giusto che ciò sia fatto a questo punto, dopo il trattato di filosofia della religione, perché la filosofia della religione ha come obiettivo ultimo quello di fornire una giustificazione critica ossia razionale e speculativa della religione, dimostrando la verità del suo oggetto. Così il problema di Dio non viene studiato in astratto, ma viene impiantato direttamente là dove l’uomo fa già esperienza di Dio, nella religione. La scienza, la politica, l’arte, la stessa metafisica non hanno bisogno di Dio. Di Dio ha assolutamente bisogno la religione, perché Dio è colui di cui e con cui essa tratta. Dell’esistenza di Dio ha bisogno il credente, non l’ateo. È lui che si deve garantire di non essere vittima di un’illusione, di un miraggio, di una vana utopia. Il credente si accerta di tutto ciò ricorrendo alla ragione, perché è compito della ragione vigilare sulla verità di quanto sperimenta e conosce l’uomo.

Affrontiamo dunque il mistero di Dio: esso verte su tre questioni primarie, esistenza, natura e operazioni di Dio, alle quali se ne affiancano altre due, ciò che la nostra intelligenza può conoscere di Dio e ciò che il nostro linguaggio può dire di Lui.

Ecco pertanto l'ordine della nostra trattazione: 1. esistenza di Dio; 2. natura e attributi di Dio; 3. conoscibilità di Dio; 4. limiti del linguaggio umano; 5. operazioni divine: creazione e provvidenza.

Prima però di addentrarci in questi argomenti può essere utile dare uno sguardo alle principali prove dell'esistenza di Dio, che sono state elaborate nel corso della storia della filosofia a partire da Platone.

## RASSEGNA STORICA DELLE PROVE DELL'ESISTENZA DI DIO

Il problema dell'esistenza di Dio è una linea di continuità che corre attraverso tutta la storia della filosofia, e non c'è filosofo degno di questo nome che non ne venga toccato seriamente. Così tracciare una mappa delle prove dell'esistenza di Dio equivale a delineare un quadro in cui figurano tutti i maggiori personaggi del mondo filosofico. Noi qui lo faremo necessariamente in modo assai conciso, limitandoci a segnalare per alcuni filosofi, che riteniamo i più rappresentativi, le rispettive prove dell'esistenza di Dio.

Del problema dell'esistenza e della natura di una suprema divinità già si occupano i presocratici, in particolare Senofane e Anassagora,<sup>1</sup> ma colui che formalizza per primo le prove dell'esistenza di Dio è Platone. A lui si deve la prima formulazione rigorosa della maggior parte delle argomentazioni che in seguito diventeranno le classiche "Vie" dell'esistenza di Dio.<sup>2</sup> "Platone è il grande apologista dell'esistenza di Dio. Il suo profondo senso etico lo incita a difendere questa verità trascendentale. Così si spiega il numero quasi eccessivo di argomenti che egli propone per provare che Dio esiste".<sup>3</sup>

PLATONE denuncia tre atteggiamenti contrari alla divinità, che il legislatore deve punire con severe sanzioni: 1) l'atteggiamento di chi "non crede nell'esistenza degli Dei"; 2) l'atteggiamento di chi "pur credendo nella loro esistenza, non pensa che si occupino degli uomini";

1) Cf. J. M. DORTA-DUQUE, *En torno a la existencia de Dios*, Santander 1955, pp. 8-13.

2) "Platone apre quell'alveo per il quale devono confluire le Cinque Vie di S. Tommaso. Inizia lo schizzo della sistematizzazione tomista" (*ibid.*, p. 34).

3) *Ibid.*, p. 15.

3) l'atteggiamento di chi, pur credendo nell'esistenza degli Dei, conduce una vita immorale, convinto di poter "placare l'ira divina, guadagnandone il favore per mezzo di sacrifici e di preghiere".<sup>4</sup>

Il buon legislatore, secondo Platone non può procedere con efficacia se prima non distrugge con solidi argomenti le posizioni degli atei e dei miscredenti, i quali "reputano la loro crassa ignoranza essere sapienza grandissima".<sup>5</sup> Ciò che urge anzitutto è mostrare con solidi argomenti l'esistenza degli Dei. E Platone lo fa con grande impegno e rigore nel decimo libro delle *Leggi* dove presenta in forma bene articolata la *prova dell'esistenza di Dio basata sul movimento*. Ecco i passaggi fondamentali dell'argomentazione: "Tutto nell'universo avviene per successivi svolgimenti e per passaggi da un movimento all'altro".<sup>6</sup> Però si danno due tipi di movimenti: "l'uno, movimento suscettivo di muovere altre cose, ma la cosa che dà il movimento non è capace di mettersi per suo conto in moto. L'altro, movimento proveniente appunto dalla cosa capace per se stessa d'un moto che all'altre cose anche si diffonde".<sup>7</sup> Ovviamente il secondo tipo di movimento è superiore al primo, "il movimento che muove se stesso (...) è primo per logico motivo, per origine e per importanza".<sup>8</sup> Pertanto "quando vi sia una prima cosa da se stessa mossa, capace di produrre in altra processo d'alterazione la quale seconda cosa ne trasformi un'altra e così per innumerabile serie procedendo: allora soltanto si avrà identificato il fondamentale principio di universale moto".<sup>9</sup> E tale principio originario d'ogni moto, che è esso stesso immoto, in quanto "si muove da sé medesimo", è il primo e supremo Motore, a cui spetta giustamente il nome di Dio (che Platone chiama anche "anima del mondo").

Altrove per provare l'esistenza di Dio Platone prende lo spunto da altri fenomeni: dal *fenomeno della causalità*, il quale comporta una

4) PLATONE, *Leggi*, X, 884 b.

5) *Ibid.*, 886 b.

6) *Ibid.*, 894 a.

7) *Ibid.*, 894 b.

8) *Ibid.*

9) *Ibid.*, 895 a.

prima causa incausata che sia la fonte di tutte le altre cause;<sup>10</sup> dal *fenomeno dell'ordine* il quale esige una Mente ordinatrice suprema;<sup>11</sup> dal *fenomeno dei gradi di perfezione*,<sup>12</sup> che esige un essere perfettissimo.

ARISTOTELE riprende da Platone due prove (quella dei gradi di perfezione e quella del divenire o movimento) ma conferisce loro una forma logica più rigorosa ricorrendo all'argomento sillogistico; "il problema dell'esistenza di Dio acquista in tal modo una forma rigorosamente apodittica".<sup>13</sup> Ecco per esempio la sua formulazione della *prova basata sui gradi di perfezione*: "Ovunque si danno gradi di bontà, c'è anche qualcosa di ottimo. Ora tra le cose che esistono constatiamo che ce ne sono alcune migliori delle altre. Pertanto esiste una cosa ottima, la quale è necessariamente divina".<sup>14</sup>

Con analogo procedimento, ma con tutta una lunga serie di passaggi sottili e meticolosi, Aristotele ripropone l'*argomento platonico del divenire* (del movimento) con cui dimostra l'esistenza di un Motore immobile, in base al principio, che "tutto ciò che si muove è mosso da altri" (*Apan to kinoumenon ananke apo tinos kineisthai*) e data l'impossibilità che nella serie dei motori si possa regredire all'infinito.<sup>15</sup>

Anche sul problema dell'esistenza di Dio come su tutti gli altri problemi filosofici fondamentali Platone ed Aristotele aprirono un solco indelebile, che è stato di aiuto a tutti i filosofi delle età posteriori. Ne trassero grande profitto soprattutto i filosofi cristiani: i Padri servendosi maggiormente di Platone, gli Scolastici di Aristotele.<sup>16</sup>

<sup>10</sup>) Cf. PLATONE, *Filebo*, 26 e; *Timeo* 27 c-28 c.

<sup>11</sup>) Cf. ID., *Filebo*, 28 c; *Fedone*, 97 b-98 c.

<sup>12</sup>) Cf. ID., *Convito*, 210-211.

<sup>13</sup>) J. M. DORTA-DUQUE, *op. cit.*, p. 39.

<sup>14</sup>) ARISTOTELE, *Dialogo sulla filosofia*, III, frag. 16.

<sup>15</sup>) Cf. ID., *Fisica*, VIII, 4 e *Metafisica*, XII, 7.

<sup>16</sup>) "Attraverso Platone e Aristotele tutta la filosofia cristiana e medievale accolse il tesoro inestimabile di una scienza filosofica su Dio. Aristotele trasmette ai posteri un'argomentazione più solida e completa di quella di Platone. Ma la teologia di Platone è più varia, efficace e affascinante di quella dello Stagirita. Per questo non ci deve stupire più di tanto il vedere come molti dei Santi Padri della Chiesa preferirono come guida Platone. Lo spirito religioso ed etico della sua dottrina la rendono preferibile e più in sintonia con gli insegnamenti evangelici. La teologia di Platone è più morale; quella di Aristotele più razionale. Perciò entrambi i filoni verranno a confluire in S. Tommaso d'Aquino" (J. M. DORTA-DUQUE, *op. cit.*, p. 61).



FILONE ALESSANDRINO, un giudeo del I sec. d. C., inizia quell'opera di approfondimento della Sacra Scrittura mediante la filosofia greca, che sarà poi proseguita e completata dai Padri e dai Dottori della Chiesa. Gran parte delle sue categorie filosofiche provengono da Platone. Platoniche sono anche le sue prove dell'esistenza di Dio, in particolare quella dell'ordine.<sup>17</sup> Una certa originalità si riscontra nella *prova basata sull'analogia* tra la costituzione dell'uomo e la struttura dell'universo; ora, poiché l'uomo oltre al corpo possiede anche un'anima, a cui spetta il governo del corpo, si deve arguire che altrettanto succede nell'universo poiché è assurdo che "l'opera più bella, più grande, più perfetta, di cui tutte le altre cose non sono che una parte sia senza un sovrano che lo tenga riunito e lo governi con giustizia. Che tale sovrano sia invisibile non ti deve sorprendere, perché lo spirito che è in te è altrettanto invisibile".<sup>18</sup>

PLOTINO è il filosofo dell'UNO. Questo a suo avviso è l'unico nome con cui si può designare correttamente il principio primo di tutte le cose. Così nella sua filosofia la prova dell'esistenza di Dio viene logicamente orchestrata secondo il linguaggio dell'unità. Il Principio su cui si basa l'argomentazione plotiniana è il seguente: "la molteplicità presuppone ed esige l'unicità". Posto questo principio ci si domanda: "Qual è l'agente che è semplice e anteriore alla molteplicità ed è causa del suo essere e dell'essere di questo modo multiplo e origine del numero?". Ed ecco la risposta di Plotino: "È necessario che prima del molteplice esista l'Uno, dal quale procede il molteplice: dato che l'Uno è il principio di qualsiasi numero".<sup>19</sup>

Per provare l'esistenza di Dio oltre alle classiche vie platoniche dell'ordine<sup>20</sup> e dei gradi di perfezione<sup>21</sup> S. AGOSTINO si serve di una nuova via che è diventata la celebre *Via della verità*. Essa assume come fenomeno iniziale la presenza di verità immutabili, eterne, nel-

<sup>17</sup>) Cf. FILONE, *De specialibus legibus* I, 6, 33-35.

<sup>18</sup>) ID., *De Abrahamo* 16, 75.

<sup>19</sup>) PLOTINO, *Enneadi* V, 3, 12.

<sup>20</sup>) Cf. S. AGOSTINO, *De libero arbitrio* II, 16, 42-43.

<sup>21</sup>) Cf. ID., *De Trinitate* VIII, 39 4-5.

la nostra mente. Agostino osserva che verità dotate di immutabilità ed eternità non possono essere il frutto di un'intelligenza mutevole e soggetta al tempo qual è la mente umana; la loro origine non può essere che trascendente, da una Verità eterna sussistente, che è Dio stesso. Infatti "se c'è qualcosa di più elevato della verità, allora è quella cosa che è Dio, ma se invece non c'è nulla di più nobile, allora è la verità stessa ad essere Dio. In ogni caso non puoi negare che Dio esiste".<sup>22</sup>

S. ANSELMO D'AOSTA ha legato il suo nome alla prima formulazione di una nuova prova che più tardi sarà chiamata *prova ontologica*, la cui caratteristica principale è di non assumere come punto di partenza qualche fenomeno empirico (il movimento, l'ordine, i gradi di perfezione, la contingenza ecc.) bensì l'idea stessa di Dio e, quindi, di far vedere che a quella idea corrisponde necessariamente una realtà effettiva, un essere sussistente. Ecco la prova della ingegnosa formulazione elaborata da S. Anselmo:

"Dio è per definizione colui di cui non si può pensare nulla di più grande (*quo maius cogitari nequit*). Ma colui di cui non si può pensare nulla di più grande non può esistere solo nell'intelletto. Giacché, se fosse solo nell'intelletto se ne potrebbe pensare uno che fosse anche nella realtà, e questo sarebbe ancora di più. Se dunque ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore fosse nel solo intelletto, ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore sarebbe, invece, ciò di cui si può pensare qualcosa di maggiore. Ma certamente questo è impossibile. Quindi non c'è dubbio che ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore esiste sia nell'intelletto sia nella realtà".<sup>23</sup>

MAIMONIDE, massimo esponente della scolastica ebraica (m. 1204) per provare l'esistenza di Dio adduce quattro prove: la prima si basa sulla causalità, la seconda sul divenire, la terza sulla contingenza, la quarta *sulla potenzialità*. Data la sua novità quest'ultima merita d'essere riportata per esteso:

---

<sup>22</sup>) ID., *De libero arbitrio* II, 3, 15.

<sup>23</sup>) S. ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion* 2.

“Noi constatiamo che le cose passano dalla potenza all’atto. Ma laddove c’è passaggio dalla potenza all’atto deve intervenire un agente esterno (...). Ma nella serie degli agenti non si può regredire all’infinito. Dobbiamo così risalire a una causa del passaggio dallo stato di potenzialità a quello di attualità, che è stabile e non comporta nessuna potenzialità. Nell’essenza di tale causa nulla esiste potenzialmente, ma tutto è pura attualità. Questo essere che esiste attualmente in forza della sua stessa essenza è Dio”.<sup>24</sup>

Di S. TOMMASO D’AQUINO sono universalmente note le “Cinque Vie” (basate rispettivamente sul divenire, sulla causalità seconda, sulla contingenza, sui gradi di perfezione e sul finalismo). Eppure non è questo il contributo originale di S. Tommaso al primo problema della teodicea (il problema dell’esistenza di Dio) perché anche se formulate con maggior rigore e chiarezza sono tutte prove che, come è facile vedere, hanno già una lunga storia. S. Tommaso le ha dunque soltanto perfezionate. Ma S. Tommaso ha dato anche un suo contributo originale: egli, creandosi un’originalissima filosofia dell’essere, si è anche aperto una nuova via per salire a Dio, che si inquadra coerentemente nel contesto di tale filosofia. Così la via dei gradi di perfezione viene raccordata direttamente con l’essere e diviene la via dei gradi di perfezione dell’essere; la via della contingenza diviene la via della contingenza dell’ente; la via della partecipazione diviene *via della partecipazione alla perfezione dell’essere*, che è la massima perfezione, la *perfectio omnium perfectionum*. Ecco il testo in cui S. Tommaso espone quest’ultima Via:

“Tutto ciò che è qualcosa per partecipazione rimanda a un altro che sia la stessa cosa per essenza come a suo principio supremo. Per es., tutte le cose calde per partecipazione si riducono al fuoco il quale è caldo per essenza. Ora, dato che tutte le cose che sono partecipano all’essere e sono enti per partecipazione, occorre che in cima a tutte le cose ci sia qualcosa che

---

<sup>24</sup>) MAIMONIDE, *Guida perplexorum*, II, 1.

sia essere in virtù della sua stessa essenza, ossia che la sua essenza sia l'essere stesso. Questa cosa è Dio, il quale è causa sufficientissima, degnissima e perfettissima di tutte le cose: da lui tutte le cose che esistono partecipano all'essere".<sup>25</sup>

DUNS SCOTO è l'autore di una singolare argomentazione basata sulla *effettibilità*. Essa assume come dato di partenza non il fatto che nel mondo c'è qualcosa di causato, bensì che *aliquid ens est effectibile* (vi è qualcosa di producibile). Ora - argomenta Duns Scoto - ciò che è producibile non può essere prodotto da sé e quanto meno dal nulla; deve dunque essere prodotto da un altro, e siccome non si può regredire all'infinito, si deve giungere a una causa prima, e veramente prima in tutti gli ordini di casualità, e quindi non soltanto nell'ordine della causalità efficiente ma anche in quelli della causalità formale e finale. Tale causa infinita e suprema non può essere che Dio.<sup>26</sup>

CARTESIO prova l'esistenza di Dio sia *a posteriori* (basandosi sulla contingenza e sui gradi di perfezione) sia *a priori* (basandosi sull'idea di Dio). Nella prova *a priori* anziché dal concetto di grandezza (come aveva fatto S. Anselmo), Cartesio muove dal *concetto di perfezione*: Dio viene definito come essere perfettissimo, ma per essere veramente tale egli deve esistere. Ecco il celebre testo cartesiano:

"Tornando a esaminare l'idea che avevo di un essere perfetto, trovavo che l'esistenza vi era compresa allo stesso modo che è compreso che nell'idea di triangolo i suoi tre angoli sono uguali a due retti, o in quella di una sfera che tutte le sue parti sono equidistanti dal centro, ed anche più evidentemente; e che per conseguenza è altrettanto certo che Dio, che è questo Essere perfetto, è o esiste, quanto potrebbe esserlo qualunque dimostrazione di geometria".<sup>27</sup>

<sup>25</sup>) S. TOMMASO D'AQUINO, *In evangelium Joannis*, Prol., n. 5 (ed. Marietti, 1952).

<sup>26</sup>) Cf. DUNS SCOTO, *Opus oxoniense* I, d. 2.

<sup>27</sup>) CARTESIO, *Meditazioni* IV, 1. Nei *Principi della filosofia* Cartesio costruisce la prova *a priori* partendo dall'idea di infinito anziché da quella di perfetto. Ecco, in breve, l'argomento: l'idea di una sostanza infinita che noi abbiamo non può essere prodotta da noi, che siamo sostanze finite, ma dalla stessa sostanza infinita.

SPINOZA dell'esistenza di Dio, che è definito come sostanza, dà una dimostrazione *a priori*, muovendo cioè dal *concetto* stesso di *sostanza*:

“Dio, cioè la sostanza che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime una essenza eterna e infinita, esiste necessariamente (...). Infatti esiste necessariamente ciò di cui non si dà alcuna ragione né causa che impedisca che esso esista. Se pertanto non si può dare alcuna ragione né causa che impedisca che Dio esista o che sopprima la sua esistenza, si deve senz'altro concludere che egli necessariamente esiste. Ma se si desse una tale ragione o causa, essa dovrebbe trovarsi o nella stessa natura di Dio o fuori di essa, ossia in un'altra sostanza di diversa natura. Ché se fosse della medesima natura, per ciò si concederebbe che Dio esista. Ma la sostanza che fosse di diversa natura, non potrebbe avere niente in comune con Dio e così non potrebbe né porre né togliere la sua esistenza (...). Dunque né in Dio, né fuori di Dio si dà alcuna causa o ragione, che tolga la sua esistenza, e perciò Dio esiste necessariamente”.<sup>28</sup>

Anche per LEIBNIZ, che pure si avvale della prova delle verità eterne e della prova della contingenza, l'argomento più solido e più convincente per provare l'esistenza di Dio è quello ontologico, il quale assume come punto di partenza la definizione di Dio. Però mentre Cartesio aveva concepito Dio come l'essere perfettissimo e Spinoza come sostanza, Leibniz lo considera come *possibilità* e fa poi vedere che si tratta di una possibilità singolarissima, l'unica possibilità che implica necessariamente l'esistenza. In effetti “soltanto Dio (o l'Essere necessario) ha questo privilegio, che, se è possibile, deve esistere”.<sup>29</sup> Ora, una possibilità che non includa nessun limite, nessuna negazione e nessuna contraddizione, implica l'esistenza; ma Dio è precisamente tale possibilità: quindi Dio esiste.

<sup>28</sup>) B. SPINOZA, *Etica* I, prop. XI.

<sup>29</sup>) G. W. LEIBNIZ, *Monadologia*, par. 45.

VICO basa la sua dimostrazione dell'esistenza di Dio sulla storia. Il corso delle vicende umane (la storia) secondo Vico non è caotico bensì ordinato (come è ordinato il mondo della natura), cioè accade secondo un piano ben definito, il quale rispecchia un *piano ideale eterno* (di cui quello storico è la partecipazione concreta temporale). Perciò l'ordine storico attesta l'esistenza di un Ordinatore provvidenziale, Dio. Così la vera storia diviene per Vico "una dimostrazione, per così dire, di fatto storico della provvidenza perché è una storia degli ordini che quella, senza veruno umano scorgimento o consiglio, ha dato a questa gran città del genere umano: ché, quantunque questo mondo sia stato creato in tempo e particolare, però gli ordini ch'ella v'ha posto sono universali ed eterni" (*Scienza Nuova*).

KANT distingue nella ragione umana due funzioni principali, una speculativa (teoretica) e una pratica. In base alla sua dottrina della conoscenza la quale non consente alla nostra intelligenza di oltrepassare il mondo dei fenomeni, Kant conclude che qualsiasi argomentazione intesa a provare l'esistenza di Dio come "cosa in sé" cade necessariamente in qualche paralogismo più o meno grossolano. Così Kant mostra l'inconsistenza dei tre tipi principali di prove della esistenza di Dio: ontologico, cosmologico, teologico. Ma ciò che risulta impossibile alla ragione speculativa egli lo ritiene fattibile dalla ragione pratica, in quanto questa postula, oltre alla libertà e alla immortalità, anche l'esistenza di Dio quale *supremo fondamento dell'ordine morale*. Scrive Kant:

"Nella precedente analisi la legge morale ha condotto alla necessità che l'elemento primo del sommo bene - la moralità - sia completo, e perciò al postulato della immortalità. Appunto questa legge conduce alla possibilità anche del secondo elemento del sommo bene, cioè al presupposto dell'esistenza di una delle cause adeguate a questo effetto, all'esistenza di Dio, come elemento necessario della possibilità del sommo bene (...) infatti la felicità è la situazione di un essere razionale in cui tutto va secondo il suo desiderio e i suoi voleri, e si fonda perciò sulla condizione che il complesso dei suoi fini e il motivo determinante della sua volontà coincidano con la natura. Ora, la legge morale comanda in virtù di motivi che devono essere

del tutto indipendenti dalla natura (...). Dunque nella legge morale non vi è il minimo fondamento di una connessione necessaria tra la moralità e la felicità proporzionata a questa. Eppure nel problema pratico della ragione una connessione siffatta viene postulata come necessaria (...). Quindi postulare la necessità del sommo bene derivato (cioè della massima bontà dell'uomo) significa postulare insieme la realtà di un sommo bene, originario e cioè Dio".<sup>30</sup>

In un tempo in cui le prove dell'esistenza di Dio, dopo la critica di Kant "erano cadute in tale discredito da passare come qualcosa di antiquato",<sup>31</sup> HEGEL, il quale diversamente da Kant non limita la conoscenza umana ai fenomeni, ma la ritiene capace di attingere l'essere stesso, decide di occuparsi nuovamente di queste prove e, nella loro articolazione metafisica fondamentale come ascesa dal contingente all'Assoluto, le trova sostanzialmente valide, perché sono espressione emblematica della razionalità:

"Le così dette prove dell'esistenza di Dio sono da considerare soltanto come descrizioni e analisi del procedimento dello spirito che è pensante e pensa il sensibile. L'elevarsi del pensiero oltre il sensibile, l'andare oltre il finito verso l'infinito, il salto che si compie rompendo la serie delle cose sensibili verso il soprasensibile - tutto questo è il pensare stesso, è *soltanto pensare*. Se non si compie questo trapasso è come dire che non si debba pensare. E infatti le bestie non compiono questo trapasso; si arrestano alla sensazione, all'intuizione sensibile; e perciò non hanno religione".<sup>32</sup>

Però Hegel ha delle riserve nei confronti delle tradizionali prove cosmologiche in quanto, a suo avviso, non sottolineano sufficientemente l'aspetto negativo della contingenza. Esse partono dal mondo come un realtà consistente, che rimane se stessa anche quando da

<sup>30</sup>) I. KANT, *Critica della ragion pratica*, Parte Prima, L. II, c. 2, 5.

<sup>31</sup>) G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 24.

<sup>32</sup>) ID., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, par. 50.

essa ci si sia elevati verso il soprasensibile; però hanno il difetto di non sottolineare il momento della negazione che è implicito nella elevazione del mondo a Dio; “infatti nell'essere il mondo *contingente*, è implicito che esso è *caduco*, apparente e per sé nullo (*Nichtiges*) (...) non è vero essere, non è verità assoluta, e che questa è al di là di quella apparenza, solo in Dio; Dio solo è il vero essere”. Ma c'è anche una seconda carenza nelle prove cosmologiche: secondo Hegel non consentono di raggiungere un vero concetto di Dio; al massimo arrivano a un'idea di Dio come causa prima o come ordinatore supremo. Per questo motivo Hegel dà la sua preferenza alla *prova ontologica*: “Solo la natura spirituale di Dio è il punto di partenza più degno e vero per il pensiero dell'Assoluto”. E il concetto di Dio è esattamente quello in cui si dà perfetta identità tra concetto ed essere.

Anche ROSMINI, che non rifiuta gli argomenti *a posteriori*, è convinto che l'argomento più solido per raggiungere Dio è quello che parte dall'*a priori dell'essere ideale*. Questo infatti possiede le seguenti caratteristiche: universalità, necessità, eternità, proprietà queste che le entità reali, ivi compresa la mente umana, particolari, contingenti, temporali, non possono spiegare. Solo una mente (e un essere) che ha la proprietà della totalità di perfezione, necessità, eternità, è in grado di spiegare l'*a priori* che illumina la mente umana. Proprio perché si tratta di un Ente necessario, che è l'Essere per essenza, di fronte agli enti finiti, che hanno l'essere: Dio dove essere posto come creatore trascendente la totalità del mondo.<sup>33</sup>

BLONDEL opera una revisione in direzione “immanentistica” (cioè secondo le istanze del metodo dell'immanenza) ed esistenziale delle prove dell'esistenza di Dio e, così, fa vedere che Dio è richiesto dall'essere stesso dell'uomo sia se viene visto nella sua costituzione ontologica sia se è considerato nella sue operazioni spirituali (conoscenza e volontà). C'è infatti in tutto l'uomo una tensione verso una realizzazione piena, completa che egli da solo non si può procurare né nell'ordine dell'essere né nell'ordine della verità e del bene. Così

---

<sup>33</sup>) Cf. A. ROSMINI, *Teosofia*, Ediz. nazionale, VII, p. 214 ss.



la tensione verso l'essere, la verità e il bene da una parte e la impossibilità di portarla a compimento, dall'altra, rimandano necessariamente al Trascendente, Dio, che è l'essere supremo, la verità infinita, il bene perfetto. Ecco come si esprime lo stesso Blondel in una celebre pagina dell'*Azione*:

“L'azione è in perpetuo divenire, come travagliata dall'aspirazione di una crescita infinita. Noi siamo costretti a voler divenire ciò che da noi stessi non possiamo raggiungere né possedere (...). È perché ho l'ambizione d'essere infinitamente che sento la mia impotenza: io non mi sono fatto, non posso ciò che voglio, sono costretto a superarmi (...). Ora, questa spinta verso l'infinito, che dilata continuamente la mia azione, è Dio. Egli non ha altra ragion d'essere per noi che perché è ciò che noi non possiamo essere né fare con le sole nostre forze”.<sup>34</sup>

BONTADINI ha cercato di riorganizzare l'argomento cosmologico evidenziando la *contraddittorietà del divenire*, contraddittorietà che può essere tolta soltanto dal *teorema della creazione*. Infatti

“il *non* che affetta il divenire iniettandogli la contraddizione (il non essere di un certo essere), nella prospettiva creazionistica si traduce nel positivo dell'atto creatore (autore sia della positività come della negatività che si riscontrano nel creato) ... La creazione pertanto è condizione sufficiente per il togliimento della contraddizione. E in quanto è il riporto dello stesso negativo al puro positivo è anche condizione necessaria”.<sup>35</sup>

MARITAIN, come aristotelico-tomista, apprezza e valorizza le Cinque Vie dell'Aquinate ma, per altro verso, sagace interprete delle istanze dell'uomo moderno - segnatamente dell'esigenza di attingere l'oggetto conoscibile, con agilità e immediatezza, - formula un modo nuovo (una “sesta Via”) più conveniente ad esse. Per giungere a Dio - asserisce Maritain - possiamo valerci, oltre che di un argomento di

<sup>34</sup>) M. BLONDEL, *L'action*, Paris 1893, pp. 353-354.

<sup>35</sup>) G. BONTADINI, “A distanza di trentatré anni”, in AA. VV., *Metafisica, oggi*, Brescia 1983, p. 208.

tipo tecnico (secondo il modello delle vie tomistiche) anche di un *ragionamento naturale* di tipo intuitivo, "irresistibilmente mantenuto e vivificato, da un capo all'altro, nel lampo intellettuale dell'intuizione dell'esistenza". In questo lampo intuitivo, infatti, il mio pensiero, con rapidità estrema, compie, per così dire, tre balzi, intimamente legati fra loro: mi pongo dinanzi all'esistenza attuale delle cose, totalmente da me indipendenti; scorgo la mia esistenza come un evento in cui non ho parte alcuna, perché insidiato, abitato quasi dal nulla e dalla morte; infine mi porto da quest'esistenza minacciata a un'esistenza assoluta, irrefragabile, completamente libera dal nulla e dalla morte, ancora indeterminata, però: un'esistenza, forse, nelle cose, o, forse, trascendente. Scrive Maritain:

"Allora un ragionamento pronto, spontaneo, naturale come un'intuizione (e, di fatto, più o meno implicito in essa), sorge immediatamente quasi frutto necessario di tale appercezione primordiale, imposto dalla sua luce e sotto di essa. Ragionamento senza parole: si rischia di tradirne la concentrazione, la rapidità, esprimendolo in modo articolato. Vedo, pertanto, che il mio essere, dapprima è soggetto alla morte e, in secondo luogo, dipende dall'intera natura del tutto universale di cui sono parte; e che l'Essere-con-il-nulla, com'è il mio proprio essere, implica, per esistere, l'Essere-senza-il-nulla, quella esistenza assoluta che ho confusamente percepito come avvolta nella mia primordiale intuizione dell'esistenza; e vede che il tutto universale di cui sono parte è, a sua volta, Essere-con-il-nulla per il fatto stesso che ne sono parte; così che, infine, non esistendo da se stesso il tutto universale, vi è un altro Tutto - separato - un altro Essere trascendente, autosufficiente, inconoscibile nella sua natura, e attivante tutti gli esseri: l'Essere-senza-il-nulla, cioè l'Essere da sé. Così il dinamismo interno dell'intuizione della esistenza, o del valore intelligibile dell'Essere, mi fa vedere che l'Esistenza assoluta o l'Essere-senza-il-nulla trascende l'intera natura e mi mette di fronte alla esistenza di Dio".

Come precisa lo stesso Maritain, qui non si tratta di un modo nuovo di accostarsi a Dio:

“è l’eterna via della ragione umana per avvicinarsi a Dio. Quel che vi è di nuovo è il modo con cui lo spirito moderno è diventato cosciente della semplicità e del potere liberatore, del carattere naturale, e in qualche modo intuitivo di questo approccio eterno”.<sup>36</sup>

La nostra rassegna delle prove dell’esistenza di Dio è necessariamente incompleta (abbiamo omissso, per es., Boezio, Giovanni Damasceno, Alberto Magno, Cusano, Malebranche, Gioberti, Teilhard de Chardin, che pure si sono occupati di questo problema in modo particolare). Ma nel nostro quadro figurano tutti gli autori maggiori e i principali tentativi di rendere obiettivamente certo e rigoroso quanto risulta già ovvio alla coscienza religiosa universale, l’esistenza di Dio.

### **Classificazione delle prove**

Come risulta anche dalla nostra piccola mappa storica, della esistenza di Dio si possono elaborare innumerevoli prove. In questo caso è proprio vero il motto: “Tutte le strade conducono a Roma”. Infatti ogni traccia di ordine cosmico e di contingenza radicale, se viene seguita attentamente conduce fino a Dio; ma anche qualsiasi idea trascendentale (bontà, verità, bellezza, unità, essere ecc.) se esplorata accuratamente rivela l’esistenza di Dio.

Kant ha tentato di porre ordine nelle prove dell’esistenza di Dio e le ha ridotte a tre tipi: prova *ontologica*, la quale si basa sulla idea di Dio: così la sua esistenza è ricavata dalla sua essenza; prova *cosmologica*, che si basa sul principio di causalità e sul fenomeno del divenire; prova *teleologica*, che si basa sull’ordine delle cose e sul principio di finalità. Ma questa divisione è discutibile sia per il numero dei tipi, perché la prova teleologica non è che una variante della prova cosmologica; sia per la denominazione data al primo tipo, perché il termine ontologico propriamente non si riferisce all’essenza bensì all’essere di una cosa. Più propriamente questo tipo di prove va qualificato come *a priori* e non come ontologico.

<sup>36</sup>) J. MARITAIN, *Raison et raisons*, Paris 1947, pp. 171-173.

Noi sappiamo che le metafisiche si possono costruire in due modi: dall'alto oppure dal basso. Procedono dall'alto quelle che assumono come punto di partenza l'idea dell'Assoluto, del Principio primo e da esso derivano tutte le altre realtà. Il punto di partenza può essere l'Uno, la Sostanza, la Monade, lo Spirito, il Bene, il Vero, il Perfetto ecc. Procedono dal basso le metafisiche che assumono come punto di partenza le cose sensibili, i fenomeni materiali, la realtà umana, il divenire, la storia ecc. e cercando le loro ragioni ultime risalgono fino al Principio primo, l'Assoluto.

Nelle metafisiche costruite dall'alto, l'esistenza di Dio - il Principio primo - è argomentata *a priori*, essa viene posta e confermata per prima; mentre in quelle costruite dal basso, l'esistenza di Dio è dimostrata *a posteriori*: essa viene posta per ultima. Seguendo il linguaggio di Kant, che, però, come abbiamo visto, non è affatto appropriato, le prove *a priori* sono quelle ontologiche, e quelle *a posteriori* cosmologiche. La distinzione tra prove *a priori* (o *propter quid*) e *a posteriori* (o *quia*) era nota anche a S. Tommaso, il quale considera *a priori* la prova di S. Anselmo basata sulla definizione "*id quo maius cogitari nequit*". Ma il quadro delle prove sia ontologiche sia cosmologiche è molto più ampio di quello che S. Tommaso ci presenta nella *Summa Theologiae*. Infatti l'esempio di S. Anselmo sarà seguito da molti filosofi moderni (Cartesio, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Hegel, Rosmini ecc.), che hanno elaborato molte varianti della prova *a priori*. Anche il gruppo delle prove *a posteriori* si è ampliato considerevolmente assumendo in molti casi come punto di partenza l'uomo anziché il mondo. Così alle classiche *Cinque Vie* cosmologiche di S. Tommaso - che restano sempre vie esemplari per tutti i tempi - si sono affiancate molte vie antropologiche.

Ecco pertanto la classificazione delle vie su cui baseremo il nostro studio: vie *a priori* o ontologiche (nel senso kantiano) e vie *a posteriori* che divideremo in cosmologiche e antropologiche.

## INDICE

<b>Prefazione</b>	5
<b>Introduzione generale</b>	9
Annotazioni storiche sulla filosofia della religione e sulla teologia filosofica	9
<i>Il pensiero mitologico</i>	10
<i>Il pensiero teologico precritico</i>	11
<i>Il pensiero teologico critico</i>	14
<i>Dissoluzione o rinnovamento della teologia filosofica</i>	15
Il metodo della filosofia della religione e della teologia filosofica	17
<b>PARTE PRIMA – FILOSOFIA DELLA RELIGIONE</b>	25
<b>Definizione della religione</b>	27
Importanza della religione	27
Definizioni della religione	31
L'essenza della religione	40
<i>Religione e filosofia</i>	42
<i>Religione e rivelazione</i>	46
Gli elementi costitutivi della religione	51
<i>Il mito</i>	51
<i>Il rito</i>	55
<i>Le leggi</i>	57
Il fondamento della religione	58
Conclusione	67
<b>Il rifiuto della religione</b>	68
Ignoranza	68
Indifferenza religiosa	69
Agnosticismo	71
Secolarizzazione	73
Ateismo	81
<i>La nozione di ateismo</i>	83
<i>Forme di ateismo</i>	83
<i>Le cause dell'ateismo</i>	85
<i>Ragioni e argomenti dell'ateismo</i>	88
Suggerimenti bibliografici	95

<b>PARTE SECONDA – TEOLOGIA FILOSOFICA</b>	97
<b>Premessa</b>	99
<b>Rassegna storica delle prove dell'esistenza di Dio</b>	101
Classificazione delle prove	114
<b>Le prove ontologiche</b>	116
La prova ontologica di S. Anselmo	117
La prova ontologica nei filosofi moderni	122
<b>Le vie di San Tommaso</b>	126
Osservazioni preliminari	126
Le Cinque Vie	129
<i>La Prima Via</i>	129
<i>La Seconda Via</i>	132
<i>La Terza Via</i>	135
<i>La Quarta Via</i>	137
<i>La Quinta Via</i>	139
<i>Conclusione</i>	142
Le vie dell'essere.	144
La via del pensiero	153
Conclusione	154
<b>Le prove antropologiche</b>	155
La via della religione	156
La via della coscienza e del dovere	157
La via dell'autotrascendenza	158
La via del linguaggio	160
Conclusione	162
<b>La natura e gli attributi di Dio</b>	164
Gli attributi entitativi	167
<i>Unità</i>	168
<i>Assolutezza</i>	168
<i>Attualità</i>	169
<i>Infinità</i>	169
<i>Semplicità</i>	172
<i>Immensità</i>	173
<i>Onnipresenza</i>	174
<i>Eternità</i>	175
<i>Immutabilità</i>	176
Gli attributi spirituali	179
<i>La vita</i>	180
<i>Attività</i>	181

<i>Libertà</i>	182
<i>Pensiero</i>	183
<i>Bontà</i>	185
<i>Amore</i>	186
<i>Bellezza</i>	188
Gli attributi personali	191
<i>Santità</i>	192
<i>Dignità (valore)</i>	193
<i>Potenza</i>	194
<i>Giustizia</i>	195
<i>Felicità</i>	197
Conclusione	198
<b>L'inconoscibilità di Dio e l'analogia dei nomi divini</b>	199
Annotazioni storiche	199
<i>Filone Alessandrino</i>	200
<i>Plotino</i>	201
<i>S. Agostino</i>	201
<i>Pseudo-Dionigi</i>	203
<i>S. Tommaso d'Aquino</i>	204
<i>Kant</i>	204
<i>Barth</i>	205
<i>I neopositivisti (Carnap, Wittgenstein, Ayer, Flew)</i>	206
I limiti della nostra conoscenza di Dio	208
La necessità dell'analogia	215
Quale analogia?	219
Conclusione	224
<b>Le opere di Dio: creazione e provvidenza</b>	227
La creazione	228
La divina provvidenza	229
<i>Il concetto di provvidenza in Clemente Alessandrino</i> <i>e in S. Tommaso</i>	231
<i>Ulteriori considerazioni sulla divina provvidenza</i>	236
<b>L'unione con Dio</b>	242
Pregghiera	244
Adorazione	246
Meditazione	248
Contemplazione	249
Estasi	252
Suggerimenti bibliografici	257