

Jean Daniélou

DIO E NOI

BUR
rizzoli

SAGGI

DIO E NOI

Proprietà letteraria riservata
© 1956 Éditions Grasset, Paris
© 1971 Edizioni Paoline, Alba
© 2009 RCS Libri S.p.A., Milano

ISBN 978-88-17-03582-8

Titolo originale dell'opera:
Dieu et nous
Traduzione di Franca Zambonini

Prima edizione BUR Saggi settembre 2009

L'Editore si dichiara a disposizione degli aventi diritto per la traduzione.

ma che manifesta l'impotenza a mantenere la relazione radicale di Dio, mondo ed esistenza del male. Il pensiero biblico conserva questa relazione radicale e vede nel male un'apparizione secondaria. Non vogliamo dire con questo che il pensiero biblico pretenda di dare al male una giustificazione morale, ma esso gli appare esattamente come uno di quei problemi-limite che la ragione non può circoscrivere e che obbligano lo spirito umano a restare aperto a una rivelazione che, sola, può introdurlo nei segreti ultimi dell'esistenza e della storia.

Abbiamo così seguito il cammino dell'anima religiosa pagana che cerca a tentoni nelle tenebre il Dio vivente, tanto vicino e tanto inaccessibile; è un cammino che testimonia indiscutibilmente la verità di Dio. Nelle tappe di questa strada, siano esse culturali, dottrinali o mistiche, dobbiamo riconoscere l'espressione di una rivelazione di Dio che parla a ogni anima attraverso il cosmo, la coscienza e lo spirito. Ma in questa ricerca di Dio l'anima pagana si smarrisce e cade; senza il sostegno di una rivelazione positiva, essa esprime male ciò che sente, esita e s'inganna. Questo duplice aspetto fa della sua storia, tanto grande e insieme tanto deludente, il richiamo profondo che sale dalle profondità dell'umanità religiosa verso una luce che le sarà donata pienamente soltanto da Gesù Cristo.

IL DIO DEI FILOSOFI

Il Dio dei filosofi è uno dei segni di contraddizione del pensiero religioso. La teologia cristiana, da san Tommaso d'Aquino al Concilio Vaticano, ha sempre affermato che è possibile conoscere razionalmente l'esistenza e gli attributi di Dio; e questa è una delle tesi basilari della filosofia cattolica. Ma c'è nel cristianesimo un'altra corrente, che non ha mai cessato di vedere nel Dio della ragione una pietra di inciampo alla quale oppone il Dio della fede. Possiamo citare Pascal, che parla del «Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, non dei filosofi e dei sapienti»; e Kierkegaard, per il quale la ragione conduce alla disperazione e la disperazione alla fede; e Chestov, che oppone Giobbe, il filosofo cristiano, a Socrate, il saggio secondo la carne; e ancora Barth, che denuncia il Dio dei filosofi, in cui lo spirito umano riflette se stesso, come il supremo idolo.

Non mi interessa qui sapere se nell'ordine dell'esistenza la filosofia abbia mai guidato l'uomo fino a Dio. Anche questo è un falso problema, sia perché la conversione a Dio è sempre una conquista dell'uomo completo; sia perché l'ordine in cui noi siamo storicamente posti, è ordine di grazia e peccato, per cui le conquiste effettive dell'uomo non sono mai dovute esclusivamente alla ragione. Il mio scopo è diverso. Io mi pongo dentro quest'ordine reale — che è di fatto un ordine di grazia — dentro lo storia della religione. Il

blema che mi pongo è di sapere quale sia la posizione della filosofia nei riguardi della teologia, come ho già fatto per la religione. Costateremo, come già ci è accaduto per il Dio delle religioni, che della filosofia si può fare un uso buono e un uso cattivo, che c'è un falso Dio dei filosofi, e tuttavia una vera filosofia di Dio.

Prima di studiare attraverso quali strade la filosofia giunga alla conoscenza di Dio, dobbiamo anzitutto vedere quanto sia legittimo l'uso di essa in materia religiosa, poiché questo è il punto controverso. Per motivi completamente diversi si contesta alla filosofia tale legittimità. Secondo alcuni la ragione, fondamentalmente corrotta in conseguenza del peccato originale, è incapace di giungere alla verità. Altri sostengono che, dato che Dio per la sua stessa essenza è al di là delle prese dello spirito umano, qualsiasi pretesa di questo spirito a conoscerlo è puramente illusoria. Altri ancora sono colpiti dalle contraddizioni dei filosofi e pensano essere estremamente pericoloso affidare la credenza in Dio ai loro ragionamenti. Gli spiriti positivi, formati ai metodi scientifici, restano sconcertati di fronte al processo metafisico nel quale non ritrovano i criteri di certezza cui sono avvezzi, e si rifugiano nell'esperienza religiosa.

C'è qualcosa di vero in ciascuna di queste obiezioni, che giustamente ci mettono in guardia contro i pericoli di una cieca fiducia nella ragione. L'Enciclica *Humani Generis*, pur affermando la possibilità per la ragione di giungere alla conoscenza di Dio, riconosce che di fatto assai difficilmente vi giunge senza la grazia. Del resto, è un fatto che i filosofi antichi sono sempre approdati soltanto a nozioni imperfette e contraddittorie di Dio, e che la ragione ha potuto conoscerlo direttamente solo con l'aiuto della rivelazione: questo è il senso che Gilson dà giustamente all'idea di filosofia teistica.

na. Di più, il Dio vivente non può essere circoscritto dall'intelligenza e un Dio che fosse completamente intelligibile all'uomo non potrebbe certo essere il vero Dio. Infine, le certezze metafisiche, sono di un ordine diverso dalle certezze matematiche e non si può applicare loro lo stesso criterio di evidenza.

Ciononostante, bastano questi limiti della ragione per giustificare la sfiducia in essa? Molti uomini del nostro tempo le oppongono l'esperienza religiosa personale. Non c'è dubbio che la conoscenza del vero Dio implica sempre un incontro personale e una conversione interiore. Ma anzitutto l'esperienza religiosa è eminentemente soggettiva, e incommunicabile è la certezza cui essa approda. Si finirà allora col vedere nella conoscenza di Dio l'espressione di un atteggiamento connesso con la struttura psicologica: vi sarebbero temperamenti religiosi e altri che non lo sono affatto; e quindi si potrebbe concludere che la fede in Dio è l'espressione di un bisogno interiore, la proiezione di un'aspirazione alla felicità non soddisfatta da alcun oggetto creato.

Non c'è bisogno d'insistere sul pericolo che presenta un atteggiamento del genere, che giustifica la frequente accusa degli increduli per cui si crede in Dio per bisogno di sicurezza, di intimo conforto e di consolazione. Si deve rispondere che la fede in Dio non ha nulla a che vedere con le attitudini religiose. La fede si impone obiettivamente sia al temperamento mistico che a quello positivo. Lungi dall'affermare che l'armonia dell'esistenza di Dio e delle nostre aspirazioni affettive sia un criterio della sua esistenza, dobbiamo dire al contrario che la realtà di Dio si impone anzitutto a noi nella sua obiettività, nella misura in cui egli contraddice le nostre aspirazioni, in cui la sua realtà sconcerta la nostra intelligenza e la sua volontà i nostri progetti e in cui noi siamo in qualche modo costretti, nostro malgrado, a riconoscerlo.

D'altra parte, se è vero che l'incontro con Dio è un fatto personale, è altrettanto vero che questo incontro ha bisogno in seguito di essere controllato, rituato, poiché, pur non essendo mai una conquista della sola ragione, in un secondo tempo deve sempre passare al vaglio della ragione. Solo così posso dare a me stesso la certezza di non essere vittima di un'illusione, di non essermi lasciato trascinare da uno slancio sentimentale. Soltanto la fede in Dio che sia stata approvata e riconosciuta valida dalla ragione, e sia stata messa in relazione con l'insieme di altri dati e a essi riconosciuta coerente, ha la solidità e la certezza di una convinzione veramente fondata.

Come la ragione è necessaria per stabilire la conoscenza di Dio, così essa è necessaria nel suo esercizio. Non c'è nulla di più pericoloso di una religione che pretenda di fare a meno della ragione; infatti sfocia nel fanatismo, nell'illuminismo e nell'oscurantismo, si perde nella superstizione e soprattutto rischia di rimanere una soluzione un po' comoda. Ricorrere al soprannaturale è una scappatoia troppo facile, che porta a scorgere del mistero là dove c'è solo ignoranza e a giustificare così la critica positivista secondo la quale la religione altro non è che uno stadio prescientifico del pensiero. Ora, il mistero religioso è una cosa completamente diversa, in quanto investe ciò che non potrebbe essere spiegato in nessun altro modo. C'è un gran pericolo di confondere i due domini: scopo della critica scientifica è proprio quello di salvaguardarci da una tale confusione.¹

Se il razionalismo e lo spirito orgoglioso che pretende di impossessarsi e disporre di Dio costituiscono un serio pericolo, altrettanto ammirabile è lo sforzo intrepido dell'intelligenza che, pur rispettando il mistero, non rinuncia tuttavia

a comprendere e giunge fino al limite delle sue possibilità, per arrestarsi soltanto quando è vinta dalla presenza insostenibile di una luce che l'acceca. È proprio l'intrepidezza dell'intelligenza nell'esplorazione del mistero che costituisce la grandezza imperitura di san Tommaso d'Aquino, riuscendo a stabilire un equilibrio difficile, e raramente raggiunto in seguito, tra gli abissi paralleli del razionalismo e del fideismo. Senza dubbio la Chiesa ha istintivamente sentito l'importanza di questo equilibrio perfettamente realizzato, quando ha fatto di san Tommaso il teologo per eccellenza.

Lo vediamo in modo particolare nel problema di cui ci stiamo occupando, perché nessuno meglio di san Tommaso ha saputo indicare i limiti e insieme il valore della conoscenza razionale di Dio. Anzitutto parliamo dei limiti. Prima di san Tommaso i filosofi cristiani, e in particolare sant'Agostino, avevano chi più chi meno ceduto tutti alla tentazione che offriva il platonismo, che presentava il divino come l'oggetto proprio dell'intelligenza, annebbiata solo dalla sua immersione nella carne. San Tommaso ebbe per primo il coraggio di rompere radicalmente con questa tendenza e di rifiutarsi di ammettere che noi possiamo formarci un qualche concetto proprio di Dio o di alcunché di intelligibile, dal momento che i nostri concetti sono sempre astratti dal sensibile. In questo modo egli riprendeva l'affermazione di Gregorio di Nissa, che del resto conosceva assai poco. La tradizione cristiana gli darà ragione quando rigetterà ogni forma di ontologismo e negherà che si possa avere una qualche intuizione naturale di Dio.

Così la ragione raggiungerà Dio solo mediamente, in quanto l'esistenza di Dio è postulata dalla contingenza di ciò che la ragione conosce. Essa potrà affermare l'esistenza e la trascendenza di Dio; ma, come scrive giustamente Gilson quando riassume il pensiero di san Tommaso, «detto que-

¹ J. Daniélou, *Culture française et mystère*, in «Esprit», 1941, pp. 471 ss.

sto, tutto ciò che l'uomo può dire è detto. L'intelletto dell'uomo non penetrerà mai quest'essenza divina di cui prova l'esistenza e noi sappiamo che egli non la raggiungerà mai con le sue sole forze. Dionigi vede giusto quando afferma che il Dio fino al quale s'innalza la nostra ragione resta un Dio, diciamo così, sconosciuto. Noi sappiamo che egli è e sappiamo anche ciò che egli non è. Ma ci resta completamente sconosciuto ciò che egli è.² In altre parole, la ragione può conoscere Dio – e in ciò sta la sua infinita grandezza –, ma può conoscerlo solo dal di fuori e questa è la sua piccolezza infinita. Per essere coerente con se stessa, la ragione è obbligata ad affermare Dio; e con questa stessa affermazione riconosce i suoi limiti.

Ma questa è nello stesso tempo un'intrepida affermazione delle possibilità della ragione, perché la conoscenza che essa ha di Dio, pur non essendo mai propria, è tuttavia perfettamente reale. Non c'è in san Tommaso nessuna traccia di scetticismo o di agnosticismo. La ragione giunge di fatto a conoscere con sicurezza l'esistenza di Dio. Come causa necessaria, Dio è implicato nell'esistenza dell'essere contingente; come verità assoluta, è presupposto dall'esercizio stesso della intelligenza; come bene perfetto, è postulato dall'esistenza della moralità. E la ragione non solo può conoscere l'esistenza di Dio, ma può farsi anche qualche idea di lui, in quanto l'essere contingente partecipa di lui e tutte le perfezioni dell'essere contingente sono un'immagine imperfetta, ma reale, della perfezione infinita di Dio.

Ma si deve andare ancora più lontano. Per quanto sia imperfetto, lo spirito creato ha la capacità di diventare tutte le cose. Se il suo oggetto proprio è l'essere creato, rimane che

nessun essere creato può esaurire le sue possibilità. Esso si trova così come una frontiera tra due mondi, secondo la bella espressione di san Tommaso; è al di là di tutti gli esseri determinati; e tuttavia al di qua dell'Essere che trascende qualsiasi determinazione. Così, anche se non può comprendere direttamente quest'ultimo, c'è tuttavia in esso un'attitudine a comprenderlo, costituita dal "desiderio naturale" della visione, reale anche se inefficace, che la grazia di Dio potrà perfezionare comunicandogli attraverso la grazia una misteriosa proporzione con l'Essere divino.³

In questo modo mirabile san Tommaso definisce la posizione della ragione nei riguardi della conoscenza di Dio, ponendo in maniera rigorosa il valore e insieme i limiti della conoscenza razionale di Dio e in questo modo indicando il paradosso della ricerca filosofica per la quale Dio è insieme l'oggetto e il limite, la sua ultima meta e il suo problema iniziale. Essa si prefigge lo scopo di trovare Dio, ma può farlo solo se riconosce la sua impotenza. E quando si rifiuta di confessare i suoi limiti e cede alla tentazione platonica, il Dio cui giunge non è più il vero Dio. Risulta quindi chiaro, come diceva Gregorio di Nissa, che «essendo Dio al di sopra di ogni determinazione, colui che pensa esser Dio qualcosa di determinato, sbaglia quando crede sia Dio ciò che egli conosce».⁴

In questo modo il problema di Dio manifesta l'intima contraddizione della filosofia, ma insieme la giustifica e la inquadra.

Eppure la maggior parte dei filosofi rifiuta proprio questa posizione tanto giusta, che è propria della filosofia cristiana. Sembra loro che la filosofia perda il suo significato, se non è più una conquista totale dell'intelligibilità dell'essere, se non è

² E. Gilson, *Lo spirito della filosofia medioevale*, trad. it., Morcelliana, Brescia 1947.

³ Vedi E. Gilson, *op. cit.*

⁴ Gregorio di Nissa, *op. cit.*, I, 116, 106 D.

più la conoscenza suprema. Non si rassegnano a dover riconoscere un principio che non sia loro perfettamente intelligibile e designano con il nome di Dio questa perfetta intelligibilità. In questo caso possiamo opporre giustamente questo falso Dio dei filosofi al Dio d'Abramo, di Isacco e di Giacobbe. Esso non è il Dio della ragione, ma l'idolo del razionalismo.

Precisiamo, anzitutto, questo punto. L'esigenza filosofica è un'esigenza di intelligibilità. Di fronte al disordine apparente delle cose, lo spirito filosofico cerca di intravedere un ordine, di stabilire delle consequenzialità, di scoprire la concatenazione delle cause. Al di sopra delle realtà concrete, lo spirito filosofico cerca di sviscerare la struttura stessa dell'essere, di cui vuol afferrare il principio primo, ciò che è insieme la causa, l'esemplare, il fine di ogni cosa. Questo principio si chiama Dio. La ricerca filosofica conduce necessariamente al problema di Dio, vale a dire al solo problema che realmente l'interessi.

Ma ecco che qui incontra un'invincibile tentazione, perché essa è giunta a quel principio che chiama Dio attraverso un'esigenza di intelligibilità. Dio rappresenta un'esigenza ed essa gli applica quel principio che l'ha condotta fino a lui: lo vuole cioè intelligibile. L'intelligibilità che essa gli applica è la legge dello spirito umano; così definisce Dio con le categorie che le appartengono. Lo chiama l'Uno, l'Amore intellettuale, lo Spirito assoluto. Molti grandi filosofi hanno ridotto la totalità del reale a un sistema perfettamente coerente, di cui Dio è la legge immanente. In questo modo il loro spirito è perfettamente soddisfatto, perché così può dominare la totalità dell'essere.

Ma, per una strana contraddizione, accade che proprio nel momento stesso in cui la loro audacia pensava di aver raggiunto Dio, essi l'hanno perduto. Infatti hanno pensato di averlo raggiunto quando l'esigenza di intelligibilità del lo-

ro spirito è stata perfettamente soddisfatta. Ma attraverso questa via essi hanno fatto del loro spirito la misura di Dio. Ora, l'essenza stessa di Dio è precisamente di essere ciò che non è misurato da nulla e che misura ogni cosa. Al livello di Dio il problema dell'intelligibilità si inverte. Egli è l'intelligibile per il quale tutto il resto è intelligibile. Riducendolo alle entità intelligibili, lo si nega nella sua realtà specifica. Egli non è nell'interno dell'intelligibilità, ma è lui che la costituisce. Così, come ha detto Pascal, l'atteggiamento più ragionevole è la sconfessione della ragione. Qui è la conoscenza di Dio.

Ma tutto ciò contrasta con la pretesa della ragione, che rifiuta di lasciarsi aperta questa ferita nel fianco, questa crepa nel suo edificio. Erigendo in assoluto l'intelligibilità che le è propria, vi riduce ogni cosa; non sopporta che qualcosa le sfugga, rifiuta di riconoscersi sconfitta. E tuttavia era proprio questa sconfitta la conoscenza di Dio, che l'apriva al mistero. La ragione avrebbe trovato Dio solo riconoscendo la propria impotenza, ma lo perde pretendendo di impadronirsene. L'Uno di Plotino, il Brahman di Sankara, l'Essere di Spinoza, lo Spirito assoluto di Hegel non sono, a conti fatti, altro che idoli, non in quanto oggetto della ragione, ma in quanto sufficienza della ragione.

L'errore di tutti i razionalismi consiste nel considerare Dio sullo stesso piano degli altri oggetti della ragione, senza dubbio il più alto, ma per nulla diverso. Come diceva Gabriel Marcel, Dio non può essere trattato alla stregua di un problema, poiché rappresenta un limite della ragione e la sua luce abbagliante impedisce allo sguardo di fissarsi su di lui. Di conseguenza tutto ciò che si dice di lui è mancante. Egli non può essere racchiuso in nessun concetto. Ma nello stesso tempo, tutto ciò che si dice di lui è vero. «Egli è tutto ciò che è e nulla di ciò che è», diceva lo Pseudo-Dionigi. Di

ranno i moderni che la conoscenza di Dio è dialettica, vale a dire che ogni affermazione su di lui chiama l'affermazione contraria. Già san Tommaso aveva sostenuto che tutto ciò che si dice di Dio dev'essere poi negato e che la teologia negativa è il complemento necessario della teologia affermativa. È la stessa dottrina dell'analogia, che ci permette di parlare di Dio con parole prese a prestito dalla creazione, ma a condizione di precisare che esse son vere di lui in un senso diverso da come son vere delle creature.

Si può inoltre osservare che ciò che è vero di Dio lo è anche di altri problemi-limite, che implicano una contraddizione apparente e sui quali si possono solo presentare delle proposizioni che sono in apparenza inconciliabili, perché il luogo in cui esse si conciliano è al di là della portata dello sguardo. Così per esempio riguardo alla libertà, che è un problema-limite e irriducibile a una intelligibilità totale, dal momento che noi dobbiamo dire insieme che l'uomo è libero e che Dio è causa di tutto – e mai nessuno è riuscito e riuscirà a dimostrare come possano conciliarsi queste due affermazioni. Lo stesso dicasi del male, che ci si impone come una realtà tragica e che appare inconciliabile con la bontà di Dio. Così i veri problemi metafisici sono quelli che fanno toccare alla metafisica i suoi limiti.

Ma questa è precisamente la loro funzione: essi impediscono alla ragione di rinchiudersi in se stessa, sono vere e proprie finestre aperte sul mistero dell'essere. La ragione non può sondare questo mistero, ma può almeno condurvi. La sua funzione è appunto questa: essa conduce lo spirito fino alle frontiere del mistero, circonda il dominio del mistero e, chiarendo tutto ciò che rientra nel suo proprio dominio, impedisce di scorgere mistero dove mistero non è. Essa svuota di ogni aspetto misterioso le realtà naturali, che spesso passano per misteri, applicando così la sua funzione critica e pu-

rificatrice. Ma la ragione indica anche i veri misteri; e tradirebbe la sua missione se rifiutasse di riconoscerli e contestasse la realtà di ciò in cui il fascio luminoso del suo sguardo non riesce a penetrare.

I problemi-limite, le soglie della ragione, non si caratterizzano soltanto col fatto che sono situati un po' oltre la portata di essa ragione e non possono quindi essere circoscritti in una definizione; bensì anche perché non possono essere affrontati dal semplice punto di vista del discorso, ma esigono un atteggiamento totale, una conversione esistenziale. Prendiamo, per esempio, il problema della sofferenza. Risulta addirittura intollerabile ogni tentativo di dare su di essa una spiegazione. Non ci si può rivolgere con un bel discorsetto a un uomo che soffre. È quel che fanno gli amici di Giobbe: una cosa insopportabile. La sofferenza si può soltanto dividerla e combatterla. Per questo Gesù Cristo appare come la sola risposta alla sofferenza, perché egli non la spiega razionalmente, ma la risolve esistenzialmente.⁵ Lo stesso valga per l'inferno, che è un tipico problema-limite, insieme necessario, perché senza di esso nulla ha più importanza, non resta più nulla di serio, e tuttavia intollerabile ed al quale possiamo opporre soltanto un atteggiamento esistenziale.

Se i problemi-limite obbligano ad una conversione, si è che essi impegnano l'esistenza della persona. Per cui io non ho il diritto di trattare una persona come un puro oggetto del pensiero, anche perché sarebbe impossibile, dato che la persona presenta un nucleo irriducibile all'analisi del ragionamento. La persona si presenta come esistente in se stessa, come un certo spirituale distinto. E questo nucleo irriducibile può essere raggiunto solo per mezzo dell'amore, che mi

obbliga a uscire da me stesso. Per questo una filosofia idealista, che riduce tutto a pensiero, è una filosofia monca. Una filosofia integrale non potrebbe esser altro che un realismo spirituale, che mi obbliga ad aderire per amore alla persona dell'altro e che mi fa cogliere in essa ciò che è veramente reale, cioè ciò di cui non posso disporre, che è impossibile ad avere e che rientra nel dominio dell'essere.

Tutto questo è vero al massimo grado di Dio. Egli è per eccellenza colui di cui io non posso disporre. L'errore delle false filosofie è proprio quello di fare di Dio un oggetto, di pretendere di impadronirsene per mezzo dell'intelligenza. Ma ciò di cui si impadronisce l'intelligenza non potrebbe essere Dio. Al contrario, l'incontro con Dio obbliga l'intelligenza a una conversione radicale, a un decentramento di sé. E questa conversione è la conoscenza stessa di Dio. Perché Dio non può essere avvicinato che come esistente ed esistente personale. Nei riguardi di lui il mio atto di intelligenza appare esso stesso come un atto esistenziale, l'atto di un esistente. E, in quanto tale, dipende da Dio. Conoscere Dio non significa dunque ridurlo alla mia intelligenza, ma al contrario riconoscermi come misurato da lui.

Così noi vediamo contemporaneamente come la conoscenza di Dio sia opera della ragione e una messa in questione della ragione. Ciò significa che «nulla è più ragionevole che questo sconfessarsi della ragione». La ragione è mezzo necessario di questa conoscenza, nel senso che impedisce di porre Dio dove non c'è, abolisce gli idoli, compreso quello dello spirito umano. Nel mondo dei corpi e nel mondo degli spiriti essa non riconosce il suo Dio; ne chiede il nome agli angeli, ma gli angeli rifiutano di dirlo. Ed allora «essa comprende che la vera conoscenza di colui che cerca e la sua vera visione consistono nel vedere che egli è invisibile e nel riconoscere che trascende qualsiasi conoscenza, chiuso da

tutte le parti della sua incomprendibilità, come da una cortina di tenebra».⁶

Abbiamo cercato fino a ora di definire il punto d'arrivo della conoscenza filosofica di Dio nella visione del cristianesimo. Il risultato è stato duplice: la ragione può conoscere l'esistenza di Dio quando essa si esplica nel dominio che è il solo reale, cioè quello dell'essere esistente; e partendo dall'esistenza contingente la riporta a Dio come esistente personale. Ciò implica dunque una relazione esistenziale, di cui la ragione è la percezione; ed è in quanto essa riflette su se stessa come soggetto esistente, che la ragione giunge a riconoscere la sua relazione con un soggetto esistente trascendente che è Dio.

Ma tuttavia essa non coglie ciò che è Dio. Egli è l'oggetto di una affermazione, non di un'intuizione. Viene affermata la sua esistenza, ma resta inconoscibile la sua *ousia*. È proprio così che si parla convenientemente di Dio. Conoscere Dio significa per la ragione affermare l'esistenza dell'inconoscibile, cioè l'esistenza di ciò che trascende la sua conoscenza. Ed è chiaro che la pretesa di conoscere "cos'è" questo inconoscibile equivarrebbe a negarne l'essenza. Ciò ricondurrebbe la ragione nel mondo che è all'altezza della sua comprensione e quindi non si tratterebbe più di Dio. Questo è il vero paradosso della conoscenza di Dio, che fa sì che essa costituisca un ordine a parte che è ai limiti della conoscenza e dell'inconoscenza.

Non è difficile constatare come la maggior parte delle filosofie si siano dimostrate incapaci di tenersi su questo stretto confine e come quasi sempre esse cadano in un eccesso o nell'altro. O, esagerando l'inconoscibilità di Dio, si sfocia

nell'agnosticismo, che si rifiuta di affermare qualsiasi cosa di lui, perfino la sua esistenza, e che si limita all'interrogativo; oppure nell'ateismo, che nega l'esistenza di tutto ciò che non può essere illuminato dalla luce razionale; oppure, esagerando le possibilità della conoscenza, si pretende di cogliere l'essenza di Dio, ma il Dio che si crede di conoscere non è altro che il proprio spirito, e si sfocia o nel razionalismo, che riporta Dio alle dimensioni delle realtà intelligibili, o nel panteismo, che fa di Dio l'essere immanente insito in ogni realtà, l'unità primordiale del tutto. Comunque non lo si raggiunge mai come persona, e quindi non è lui che si raggiunge.

Dovremmo quindi rinunciare a dir qualcosa su Dio senza fare un attentato alla sua trascendenza? A prima vista sembrerebbe di sì. Affermare Dio è infatti affermare che egli nulla è di ciò che rientra nel campo della nostra esperienza, che egli è il Tutt'Altro. E questa è la prima cosa che dobbiamo dire di lui. I grandi teologi della patristica hanno giustamente insistito su questa incomprendibilità dell'essenza divina contro il neoplatonico cristiano Eunomio, che affermava che la nozione di ingenerato, *agénnetos*, era il concetto adeguato dell'essenza divina. Contro di lui Giovanni Crisostomo, Gregorio di Nissa, Cirillo di Gerusalemme hanno sostenuto instancabilmente che l'*ousia* divina era un mistero inaccessibile alla ragione umana.

Ma di fronte a questo è anche vero che, se non possiamo conoscere direttamente, con una intuizione immediata, la natura divina, qualcosa di essa è accessibile alla nostra intelligenza attraverso il mondo creato. Abbiamo già sottolineato, a proposito della religione cosmica, che le realtà visibili sono delle ierofanie di Dio, e l'anima umana è la sua immagine creata. E ciò vale per tutte le realtà di questo mondo,

Quindi, dopo aver affermato che a proposito di Dio non possiamo dire nulla, dobbiamo tuttavia aggiungere che su di lui possiamo dire infinite cose. Ritroviamo qui il paradosso sempre insito nella conoscenza di Dio: su di lui bisogna negare tutto e insieme affermare tutto. La vera conoscenza di Dio scaturisce dall'unione della teologia affermativa con la teologia negativa.

Nessun autore ha trattato questo concetto meglio dello Pseudo-Dionigi: «Con tutta la loro dottrina» egli scrive «i teologi lodano Dio di non aver contemporaneamente nessun nome e di averli tutti. Di non aver nessun nome – poiché essi riferiscono che, la Tearchia stessa, in una delle visioni mistiche in cui si manifesta simbolicamente, rimproverò colui che le chiedeva: Qual è il tuo nome? e, per allontanarlo da qualsiasi conoscenza che si possa esprimere con un nome, così gli parlò: A che scopo chiedere il mio nome? È ammirabile – e d'aver più nomi, poiché essi la descrivono in seguito dicendo di essa: io sono quel che sono, o anche via, luce, Dio, verità. Essi affermano poi che questo principio divino appartiene alle intelligenze, alle anime e ai corpi, che è insieme identico in seno all'identico, nell'universo, intorno all'universo, al di là dell'universo, sopraessenziale, sole, stella, fuoco, acqua, spirito, rugiada, nuvola, rocca assoluta, pietra, in una parola tutto ciò che è e nulla di ciò che è».⁷

Comprendiamo così che cosa intendesse quel vecchio cristiano quando disse ad Origene: «È sempre pericoloso parlare di Dio»; perché ogni volta che io dico qualcosa di lui, debbo subito dopo negarla. Difatti c'è il grande pericolo di rappresentarsi Dio a immagine dell'uomo, e questa rappresentazio-

⁷ Dionigi Aeropagita, *Trattato dei Nomi divini*, I, 6, *op. cit.* È chiaro che di tutti questi nomi alcuni sono riferiti a Dio in senso proprio, altri soltanto metaforicamente. (San Tommaso, *Sum. Theol.* 1, 2, 13, 2).

ne antropomorfica di Dio pone molti spiriti di fronte a grandi difficoltà. Essi rigettano giustamente una rappresentazione di Dio che sembra abbassarlo alle realtà umane. Ma se io non dico nulla di Dio, tradisco in questo modo la mia missione di teologo. E per parlarne debbo usare delle parole prese dall'esperienza umana, parlare del suo amore o della sua bellezza, pur sapendo quanto queste espressioni possano prestarsi all'equivoco. Tragica è la condizione del teologo, il quale deve parlare di ciò che è al di sopra della parola e deve ricorrere all'uso difficile dell'analogia. Su questo punto riferirò qui un esempio, uno solo ma di importanza capitale: la possibilità per la ragione di sapere che Dio è personale. Intendo dire con questo che egli possiede in alto grado quella perfezione che costituisce la personalità al livello umano. D'altra parte la nozione stessa di spirito impersonale è una contraddizione. La persona appare come il valore supremo da un punto di vista umano ed essa esiste quindi necessariamente in Dio.

Questa è dunque una verità essenziale; perciò si resta tanto più colpiti dal fatto che pochissimi sistemi filosofici l'abbiano subito riconosciuta e accettata in pieno. Sembra che gli antichi non la possedessero; non c'è dubbio per la filosofia dell'India, che non ha mai potuto sostenere l'idea della trascendenza divina; e se Platone e Plotino hanno intravisto qualcosa della personalità divina, non l'hanno mai chiaramente approfondita. Solo dopo la rivelazione la filosofia ha potuto fare quest'ultimo passo in avanti nella conoscenza naturale che può avere di Dio. «In teoria, scrive giustamente Borne, la ragione avrebbe potuto elevarsi con le sue sole forze alla nozione di un Dio personale; ma di fatto la sua attenzione ha dovuto essere attirata dalla fede sulla carità, perché potesse accorgersi di ciò che implicitamente già sapeva, cioè che Dio è una persona».⁸

A loro volta i filosofi moderni hanno cozzato contro questa idea: sia il panteismo di Spinoza che l'idealismo di Hegel o di Brunschvicg negano la personalità di un Dio sussistente distinto dal mondo. Le difficoltà che essi avanzano si riducono a una sola: come conciliare l'infinità della perfezione divina con la limitatezza che sembra insita nel concetto di persona. «Il Dio come persona e il Dio come principio di unità si escludono a causa di tutti i loro caratteri» scrive Parodi «il primo infatti indica determinatezza e singolarità, il secondo infinità e indeterminatezza.»⁹ Non si può determinare meglio questa antinomia che aveva già messo in imbarazzo Plotino e che condurrà a rigettare il Dio personale come un antropomorfismo: Dio non è che il supremo principio ideale di esplicazione.

Come rispondere a una tale difficoltà? Alcuni, colpiti dall'apparente impossibilità per la filosofia di conciliare queste due nozioni di Dio, e non volendo rinunciare né all'una né all'altra, hanno ammesso che la filosofia con le sue sole forze può giungere soltanto al concetto di Dio come principio supremo di intelligibilità e che la nozione di Dio come persona appartiene al dominio dell'esperienza morale e religiosa. Così il Laberthonnière, che contrappone il Dio-Natura dell'idealismo greco, luogo immobile delle idee, al Dio-Persona del realismo cristiano, sorgente della vita. Le Roy riprende la stessa distinzione: «Esiste una dualità, quasi un'antinomia nel concetto comune di Dio; perché lo si considera da un duplice punto di vista: da un punto di vista metafisico, Dio appare come principio supremo di esplicazione e centro di unità intelligibile; da un punto di vista morale e religioso, Dio è soprattutto fondamento e garanzia dei valori umani, con il quale si entra in comunione di spi-

⁸ E. Borne, *Le Problème de la philosophie chrétienne*, in «*Esprit*», 1932, p. 337.

⁹ D. Parodi, *De Positione à l'Idéalisme*, Paris 1920, p. 121.

rito. E, in un certo senso, questa è l'opposizione tra ellenismo e giudaismo». ¹⁰

Ma a noi una simile distinzione sembra inaccettabile, poiché è basata sulla concezione idealista della filosofia, che esclude dal campo della metafisica la considerazione delle esistenze per occuparsi unicamente dell'intelligibilità, dell'essenza delle cose. È evidente che una tale filosofia non potrebbe ammettere la nozione di persona, che è una perfezione dell'ordine esistenziale e concreto. Qui c'è una indebita mutilazione della metafisica, il cui oggetto è la conoscenza degli esseri in tutto ciò che postulano per esistere, cioè nella loro natura e contemporaneamente nella loro sussistenza. La distinzione tra Dio-Persona e Dio-Natura porta dunque alla fine a distinguere due modi di attribuzione delle perfezioni divine, quegli stessi che distingue san Tommaso all'inizio della *Summa*: «*De Deo loquentes utimur nominibus concretis ut significemus ejus subsistentiam, quia apud nos non subsistunt nisi composita, et utimur nominibus abstractis, ut significemus ejus simplicitatem*». ¹¹ *Subsistentia, simplicitas*, personalità, unità, sono questi i termini della succitata antinomia di Parodi, che viene così risolta.

Al contrario di Le Roy, che sostiene che «non tocca al filosofo puro stabilire una dimostrazione di realtà in riferimento alla personalità divina», ¹² noi pensiamo con J. Maritain che «la metafisica sa dimostrativamente che l'essenza divina sussiste in se stessa come infinita personalità». ¹³ Infatti, anche se la ragione umana non conosceva con chiarezza prima della rivelazione la personalità divina, poteva tuttavia

¹⁰ *Bulletin de la Soc. française de Philos.*, seduta del 4 gennaio 1930, *Le Problème de Dieu*, p. 26.

¹¹ San Tommaso I, q. 3, a. 3, ad 1m.

¹² *Bulletin...*, *op. cit.*, p. 29.

¹³ J. Maritain *Les Devoirs du savoir*. Desclée de Brouwer, Parigi 1922, 166.

giungervi con le sue sole forze e implicitamente già la conosceva: su questo punto, come su altri, la rivelazione ha guidato la metafisica alla scoperta di nuove verità, ma che nondimeno restano strettamente metafisiche.

Per capirlo, occorre anzitutto precisare a grandi linee in che cosa consista questa perfezione della personalità che noi pretendiamo attribuire a Dio. Infatti per molti la vera difficoltà consiste nella nozione stessa che si fanno della persona, quando si tratta di attribuire questo nome a Dio, in quanto concepiscono la persona antropomorficamente, come qualcosa di essenzialmente finito. Perché, se malgrado tutto si vuol fare di Dio una persona, ci si crederà obbligati a farne con Renouvier un essere finito. Le Roy pone così l'antinomia: «O definiremo la parola personalità, e allora cadremo fatalmente nell'antropomorfismo; o non la definiremo, ed allora altrettanto fatalmente sfoceremo nell'agnosticismo». ¹⁴

Non insisterò sull'errore di identificare ogni "determinazione" (come faceva proprio or ora Parodi) od ogni "definizione" (come fa tuttora Le Roy) con una limitazione. Vengo subito alla fondamentale accusa di antropomorfismo. Cosa si intende esattamente? Se si vuol dire che non bisogna rappresentarsi Dio come una persona umana, con tutte le imperfezioni che la personalità comporta nell'uomo, siamo d'accordo anche noi. «Ma» nota giustamente Maritain «quel tanto di laborioso e di complicato a un tempo, di ripiegato su un povero centro e su poveri disegni che è insito nell'uso corrente della parola personalità, tutto il carico antropomorfo che appesantisce il termine si riferisce unicamente al legame esistente in noi della personalità con l'individuazione, quindi alla nostra condizione materiale... Occorre sgravare da questo materiale grezzo la nozione di per-

¹⁴ *Bulletin*, *op. cit.*, p. 26.

sona per coglierla nel suo valore trascendentale e nella sua forza ananoetica». ¹⁵

Se, al contrario, con l'accusa di antropomorfismo si intende negare allo spirito il diritto di formare nozioni positive dell'Essere infinito partendo dall'uomo, essere finito, quando queste nozioni non dicono per se stesse nessuna limitazione, la critica cade. Infatti tra l'antropomorfismo propriamente detto e l'agnosticismo c'è l'analogia. Ma giustamente la grande difficoltà che i moderni incontrano nel comprendere la personalità divina scaturisce da questo disprezzo intellettuale che fa loro misconoscere l'analogia e rifiutare come antropomorfo qualsiasi tentativo tendente a conoscere Dio per mezzo dell'uomo. È quel che rispondeva a Le Roy il Padre de Grandmaison: «La personalità divina offre una difficoltà se, come sembra, l'antropomorfismo è qui inevitabile e se, a volerlo abolire, si rischia di togliere ogni significato preciso a quel che affermiamo. Ed è vero che noi modelliamo naturalmente il nostro concetto distinto di persona sulla realtà sempre presente che noi siamo. Ma, con una più attenta riflessione, possiamo scoprire, sotto l'immagine antropomorfa che abitualmente li ricopre, tratti che non comportano necessariamente la maniera d'esistere e quindi i limiti umani». ¹⁶

Abbiamo dunque il diritto di formarci un'idea della personalità divina partendo dalla sola personalità che conosciamo, la personalità umana, ma a condizione di prendere in considerazione di quest'ultima soltanto i tratti essenziali, quelli che hanno un valore analogico e giustificano così l'attribuzione della personalità contemporaneamente a Dio e alla creatura.

¹⁵ J. Maritain, *op. cit.*, p. 462.

¹⁶ L. de Grandmaison, *Le Docteur chrétien* Beauchesne, Parigi 1928, p. 267.

Possiamo in questo modo superare l'obiezione preliminare che vedrebbe nell'attribuzione della personalità un antropomorfismo. Dobbiamo dire al contrario che, se nell'ordine della conoscenza è a partire dalla nostra conoscenza delle persone umane che ci formiamo la nozione della personalità divina, nell'ordine dell'essere è a Dio che conviene primieramente e propriamente la personalità di cui noi, povere persone umane, siamo nulla più che imperfette partecipazioni. Infatti nel concetto di persona tutto parla della perfezione dell'essere che è *in sé* in tutti i gradi di perfezione che esso comporta.

Detto questo, tocca a noi scoprire come lo spirito umano possa, con la sola luce dell'intelligenza, elevarsi alla conoscenza della personalità divina. Essa risulta dall'indipendenza assoluta di Dio nell'essere, dalla sua aseità. Infatti, quest'essere che esiste necessariamente, poiché è necessario che ci sia un essere che esiste in sé, per il solo fatto che possiede l'esistenza in se stesso, è anche necessariamente una sostanza, dato che è questa la definizione stessa dell'essere sostanziale; inoltre è la più perfetta delle sostanze, poiché l'indipendenza nell'essere che definisce la sostanza non è completa nelle sostanze create che sono sempre nello stesso tempo dipendenti, laddove questo potrebbe essere proprio soltanto dell'Essere da cui ricevono l'esistenza, mentre nell'Essere che è "a sé" vi è al contrario assoluta sufficienza a se stesso per esistere, una completa indipendenza nell'essere; il quale non potrebbe essere "a sé" senza essere insieme "in sé".

In questo modo si annulla qualsiasi forma di panteismo. L'esistenza propria del Creatore si distingue radicalmente da quella che egli comunica alla sua creatura. L'essere per essenza sussiste in sé. «*Ecce distinctio personalis: Ego sum qui sum*». ¹⁷ Dio può dire "io":

¹⁷ San Tommaso I, q. 14, 11, ad 2^m.

Notiamo d'altra parte che questa trascendenza del Dio personale è quella di una sostanza spirituale e volitiva, cioè che non soltanto sussiste in sé, ma ancora si possiede perfettamente con la volontà e si comprende perfettamente con l'intelligenza: è la trascendenza di un essere che può dire "io". Ne segue, come abbiamo già detto, che la personalità divina è partecipe in sommo grado della "dignità" che si collega alla persona come tale e che sembra la prima cosa che viene in mente nell'uso corrente della parola; una persona è diversa da una cosa in quanto ha diritto a un certo rispetto. Il Padre de Grandmaison pone in evidenza questo particolare aspetto quando definisce la persona «... un *ego* che vive, conosce, vuole e ama, che non si può, senza fargli ingiustizia, trattare come una cosa e che tale non può considerarsi senza avvilirlo». ¹⁸

Se la personalità umana comporta questa dignità, è evidente che, fin quando non si è attribuita a Dio la personalità, c'è almeno una linea, quella della sostanza spirituale, nella quale l'uomo non è trasceso: se Dio non è una persona e l'uomo invece lo è, in quanto persona almeno, in quanto giudica e sceglie può sfuggire al dominio di Dio; forse in questo bisognerebbe cercare la ragione profonda della ripugnanza dei saggi di questo mondo a riconoscere in Dio una persona. Infatti a questo titolo Dio merita da parte nostra in grado infinito quel rispetto che noi dobbiamo alla persona come tale – e che in questo caso è l'adorazione; a questo titolo, noi dipendiamo completamente da lui non soltanto nell'ordine fisico, ma anche nell'ordine morale. In ciò si fonda la gravità del male morale, e lo distingue dal male fisico: offende una persona, viola i diritti sacri di una persona infinita. «La nozione di peccato ha un significato

¹⁸ L. de Grandmaison, *op. cit.*, p. 298.

solo perché Dio è sovranamente personale: infrangere l'ordine secondo il quale la natura di ciò che è impone alle volontà libere una norma, vuol dire colpire Dio stesso». ¹⁹ Possiamo spiegarci allora, come nota Gilson, ²⁰ come la vera nozione del bene e del male sia apparsa insieme alla chiara nozione del Dio personale.

La personalità divina, dunque, esprime anzitutto l'abisso infinito che separa Dio dalla creatura. Dio basta a se stesso, tutta la creazione, nel suo insieme, davanti a lui non è nulla e nulla aggiunge a ciò che egli è. Ma a questo primo aspetto se ne aggiunge un secondo, che a prima vista sembra contraddirlo: questo stesso attributo, che finisce col renderci Dio inaccessibile, è nello stesso tempo quello che ci permette di entrare in relazione con lui: «Questa sovrana personalità» scrive J. Maritain «è insieme ciò che allontana di più da noi – l'inflessibile infinito di fronte a me, misero uomo – e nello stesso tempo lo avvicina di più a noi, poiché la purezza incomprendibile ha un viso, una voce, mi ha posto davanti a essa per starle di fronte, perché le parli ed essa possa rispondermi». ²¹

Ecco dunque un nuovo aspetto del concetto di persona: dopo l'incomunicabilità, la comunicabilità; dopo il possesso di sé, il dono di sé. Dovremmo stabilire in qual misura la filosofia abbia il diritto di vedervi un elemento costitutivo della personalità. Ma dobbiamo notare che nell'uso corrente della parola questo aspetto è tanto primitivo quanto il precedente. Il termine stesso di persona, il *prósopon* greco, significa insieme che un essere ha una figura propria, ma nello stesso tempo che sta "di fronte" agli altri. «Una persona

¹⁹ J. Maritain, *op. cit.*, p. 467.

²⁰ E. Gilson, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 1947.

²¹ J. Maritain, *op. cit.*, p. 166.

sta di fronte agli altri, all'universo, a Dio; inizia un dialogo con un'altra persona, comunica con essa secondo l'intelligenza e il sentimento».²²

D'altronde l'opposizione tra questa apertura verso gli altri e la sufficienza a sé, entrambe implicite nella personalità, è solo apparente. Possedere e dare sono due termini contraddittori là dove si tratta di oggetti materiali, il cui possesso da parte di uno esclude il possesso da parte dell'altro, ma non là dove si tratta di persone spirituali. Non solo esse possono donarsi e comunicarsi senza cessare di possedersi, ma è proprio questo possesso che hanno di se stesse che permette loro di comunicarsi, allo stesso modo che la comprensione di sé è, come nota giustamente Max Scheler, «la prima condizione necessaria perché una persona possa far comprendere a un'altra ciò che essa è».²³ Non è il caso di obiettare che la personalità umana è spesso egoista, perché questo rientra piuttosto nelle deficienze da addebitarsi al suo legame con l'individuazione e alla sua condizione materiale, che all'essenza stessa della personalità. «La persona umana, scrive Padre de Régnon, è portata a rapportare tutto a sé e a rapportare sé a se stessa. Non voglio approfondire se questa sia una necessità costitutiva della sua natura o una carenza viziosa... Di Dio, concepite tutto il contrario».²⁴

Infatti quando si tratta di Dio e si dice che egli è personale, sembra che, con la sua trascendenza, ciò che si vuole significare prima di tutto è che si può entrare in comunicazione, in comunione con lui. Anche in questo il Dio della vera filosofia si oppone al Dio impersonale dell'idealismo ed al Dio indifferente al mondo di Aristotele e di Plotino, e pre-

para la rivelazione del Dio d'Abramo che "parla" al suo popolo, che lo "governa" e lo circonda del suo "amore". Ora questi sono tratti caratteristici della personalità come tale. Come nota bene Padre de Régnon, "dire", "amare" si riferiscono a una persona e di conseguenza vengono da una persona, al contrario di "pensare" e di "volere", che sono operazioni della natura considerata come principio di operazione.²⁵ Se parlare e amare significano comunicarsi a delle persone e se questi sono aspetti caratteristici della personalità, sembra dunque lecito affermare che almeno il potere di comunicarsi fa parte del concetto di personalità.

Così si spiega che, quando noi diciamo che Dio è personale, vogliamo dire non solo che egli ci trascende infinitamente, ma anche che ci conosce e ci ama. La personalità divina che, come poco fa abbiamo visto, fonda la vera moralità, diviene ora il fondamento della religione, cioè dei legami che uniscono l'uomo a Dio, perché è essa che fa sì che Dio sia infinitamente lontano da noi, ma che nello stesso tempo noi si possa comunicare con lui. Proprio perché Dio è una persona, noi possiamo parlargli e amarlo come egli ci parla e ci ama. E la personalità divina, che ci ha permesso di distinguere la vera filosofia da quella falsa, ci permette di discriminare la vera religione dai suoi surrogati. «Ogni mistica è un dialogo: una mistica che si rivolga a un interlocutore anonimo e senza personalità si sconfessa da sé.»²⁶

Tuttavia in maniera assai diversa la filosofia conosce ciò che la personalità divina dice di incomunicabilità e ciò che dice di comunicazione e di relazione. Sotto il primo aspetto, la conosce come una necessità: così per esempio quando intende significare propriamente che Dio è personale; sotto il

²² J. Maritain, *op. cit.*, p. 458.

²³ M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, Payot, Parigi 1930, p. 329.

²⁴ P. de Régnon, *Études sur le dogme de la Trinité*, II, p. 167.

²⁵ *Ibid.*, p. 224.

²⁶ *Ibid.*, p. 224.

secondo aspetto, al contrario, essa la conosce soltanto come una possibilità. Di fatto non conosce altra divina comunicazione che quella che egli fa dell'esistenza alle sue creature. Ora, poiché la creazione è un fatto essenzialmente contingente e per nulla richiesto dall'essenza divina, noi non saremmo autorizzati a concludere che è proprio dell'essenza di Dio di comunicarsi e quindi di fare del dono di sé un elemento costitutivo della personalità divina. Ancora una volta siamo giunti di fronte a uno di quei problemi-limite che la ragione si pone, ma che non può risolvere: solo la rivelazione trinitaria darà a esso una risposta.

Così l'affermazione filosofica su Dio consiste nell'affermare, con lo Pseudo-Dionigi, che egli è tutto ciò che è, cioè che egli possiede in sé al massimo grado il valore di tutto ciò che è. Si può notare a questo proposito che noi tendiamo spesso a identificare Dio con qualche aspetto della realtà. Così Platone pone Dio accanto allo spirito in opposizione al mondo della materia. Ma questa è una affermazione ambigua, perché se è vero che Dio è spirito, è anche vero che il mondo dei corpi non gli è estraneo. Egli possiede in sé in alto grado ciò che dà valore allo spirito e ciò che dà valore alla materia. Il cristianesimo non è uno spiritualismo nel senso platonico del termine, che identifica il divino con la sfera dello spirito. Il cristianesimo ha in sé anche un aspetto materialista. E ciò ha una grande conseguenza pratica, perché dipende proprio dal fatto di non aver dimostrato abbastanza questo aspetto del cristianesimo, che i cristiani hanno dato l'impressione, agli uomini legati soprattutto alla materia e che ne ammirano le virtù, di essere loro completamente estranei.

La stessa osservazione si può fare anche a proposito di altre nozioni. Noi diciamo correntemente che Dio è immutabile e diciamo bene perché non si muove, ma se Dio è immutabile

che Dio è completamente estraneo alle vicissitudini del divenire, al cambiamento e alla evoluzione. Ma questo può rischiare di fare capire che Dio sta dalla parte dell'immobilismo, della staticità, e che è opposto all'invenzione, alla creazione, al movimento. Ora, se c'è una perfezione nel riposo, c'è anche una perfezione nel movimento. Se al livello umano il movimento è l'espressione di una indigenza – e quindi indegno di Dio –, questa ne rappresenta soltanto una deficienza. In Dio il movimento esiste nel suo valore eminente, in quanto atto puro, intensità di vita, operazione immanente. È quanto aveva intuito Bergson allorché contrapponeva il divenire del tempo all'attività immanente dello spirito nella pura durata.

Ed ecco ora lo Pseudo-Dionigi esprimere con ammirabile audacia questa universale analogia. Egli dimostra che è errato dire che Dio è grande, se non si aggiunge che egli è anche piccolo, perché c'è una perfezione nella piccolezza, come ce n'è una nella grandezza. Dio possiede altrettanto bene sia l'una che l'altra. Egli non si trova soltanto dalla parte della grandezza, è altrettanto vicino a ciò che è piccolo che a ciò che è grande: «Iddio viene celebrato quale "grande" negli Oracoli; così pure è detta la frase "in aria tenue" tale che venga a manifestare la divina piccolezza». Allo stesso modo, se è vero che Dio possiede la perfezione di ciò che è identico, egli possiede anche quella dell'attività. «Immobile e senza moto, e fermo per l'eternità; mobile, in quanto si reca verso le cose».²⁷

Tutto ciò ribadisce il concetto che non esiste nessuna realtà che non sopraesista in Dio in modo eminente, sufficiente e trascendente. In modo eminente, in quanto tutto ciò che c'è di perfetto in ogni realtà è una partecipazione di Dio senza le limitazioni proprie dell'essere creato. E così ciò

che noi amiamo in ogni creatura altro non è che un riflesso di lui. Il mondo tutto, l'anima e gli angeli sono un libro che parla di Dio e che risveglia in noi una sete che solo Dio può saziare, perché egli solo ci può dare la pienezza di ciò di cui suscita in noi il desiderio: «Se il mondo non parlasse tanto di te» ha scritto Claudel «il mio tedio non sarebbe tale». ²⁸ Le *Confessioni* di sant'Agostino ci descrivono appunto questa ricerca di Dio attraverso le creature che ne sono il riflesso: «O bellezza così antica e così nuova, tardi ti ho amato. Tu eri dentro di me e io ero fuori, e io ti cercavo di fuori; mi lanciavo nelle tue opere e mi vituperavo al contatto della loro bellezza; e mi tenevano lontano da te quelle cose che non sarebbero se non fossero in te». ²⁹

Ma non solo ogni essere esiste eminentemente in Dio; vi esiste anche in modo sufficiente, cioè in un'assoluta pienezza che ne esaurisce le possibilità. Già Platone aveva colto questo carattere dell'essere divino, quando affermava che esso è senza bisogno (*annedeés*), cioè che basta assolutamente a se stesso, poiché esprime in sé la pienezza di ciò che è. Egli quindi non può ricevere nulla, è sufficiente a se stesso. Ed è quindi "aseità" che lo distingue radicalmente dalla creatura, la cui essenza è di ricevere da un altro. Allo stesso modo la sua volontà si compiace pienamente e si completa in lui nel possesso perfetto della pienezza. Così colui che la possiede, possiede tutto in lui. Diceva Caterina di Genova: «Colui che desidera qualcosa perde ciò che desidera, cioè Dio, che è tutte le cose».

Occorre però aggiungere che tutto ciò che esiste in Dio vi esiste in maniera trascendente, cioè che dopo aver affermato che egli possiede l'essere di tutte le cose, occorre negar-

lo, perché quest'essere Dio lo possiede in modo assolutamente diverso dal modo nel quale esso esiste nelle cose create; questo modo è per noi assolutamente inconcepibile: noi possiamo soltanto affermarlo. Non è l'essere di tutto, è l'essere che è al di là di tutto, non per essenza, ma sopresenza, secondo la parola cara allo Pseudo-Dionigi, e «l'inconoscibilità di questa sopresenzialità, che supera la ragione, il pensiero e l'essenza, deve essere l'oggetto della scienza sopresenziale». Ma questa scienza sopresenziale non è più la filosofia. Soltanto la fede, che è partecipazione alla conoscenza per cui Dio conosce se stesso, penetra in questa tenebra e conosce Dio non soltanto come colui che è tutto, ma che è trascendente a tutto, non soltanto il medesimo, ma il tutt'altro, non altro che l'amore, per riprendere l'espressione del Padre de Lubac, ma tuttavia un altro amore.

Così alla fine, ciò che la filosofia può affermare di Dio è che egli è l'essere per eccellenza nel quale si esaurisce la realtà di tutte le cose. Ma da questa affermazione deriva ciò che possiamo definire la difficoltà fondamentale della filosofia, che nessuna filosofia ha potuto superare completamente senza la luce della Rivelazione. Questa difficoltà è che, se Dio esaurisce in sé la realtà, non si vede come possa esistere e come di fatto esista altra cosa diversa da lui. Così sembrerebbe apparentemente che il paradosso della filosofia è che essa si dibatte in un'alternativa: o è un'affermazione della sufficienza della ragione stessa e una negazione di Dio, o è un'affermazione della sufficienza di Dio a se stesso e una negazione dell'uomo. Ma la possibilità della coesistenza di Dio e di altra cosa appare insostenibile. Questo ci riporta al problema della creazione, che dovremo riprendere per approfondirlo maggiormente.

La difficoltà ha avuto inizio con la filosofia e anzi potremmo dire addirittura che essa è il problema filosofico per

²⁸ P. Claudel, *La Messe là-bas*, Gallimard, Parigi 1947, p. 17.

²⁹ Sant'Agostino, *Confessioni* X 27.

eccellenza. Il pensiero antico vi ha dato due inverse risposte. Per Parmenide, esiste soltanto l'uno e qualsiasi molteplicità è illusoria. In questo modo si afferma Dio e si nega il mondo. Questo si chiama acosmismo. Nella tradizione indiana sarà Sankara a porre il monismo indiano nel senso della negazione del mondo. Nulla è mai esistito al di fuori di Dio solo; il resto è un sogno a occhi aperti e la filosofia costituisce il risveglio. Di fronte all'acosmismo, l'antichità ci offre l'altra soluzione: quella del panteismo, che a conti fatti non è che un'espressione meno rigorosa dell'acosmismo. Anche per il panteismo la creazione non esiste, non ha la consistenza propria, ma è soltanto lo spiegamento dell'unità; in altre parole, l'essere, che è uno e che è Dio, esiste sotto una forma riunita che è Dio e sotto una forma spiegata che è il mondo. Basta che l'uomo si raccolga perché possa passare dal divino, che è in tutte le cose, al divino che ha in sé. Il ritmo della vita dell'uomo è così identico al ritmo cosmico, che è anch'esso espansione e raccoglimento. È questo il panteismo che Spinoza rielaborerà in Occidente.

Il XIX secolo porrà il problema in modo diverso. Lo sviluppo dell'idea di progresso porterà a valorizzare il divenire e a dargli un significato positivo. La realtà è un sorgere continuo di novità creatrice. Ora questo appare annullato, e il progresso sprovvisto di ogni valore creativo, nella misura in cui tutte le cose sono sopraesistite eminentemente in Dio. Il progresso allora non fa altro che riscoprire ciò che è sempre stato conosciuto e produrre ciò che è sempre esistito. La preesistenza di Dio sembra privarlo di tutto il suo contenuto e si riduce necessariamente a una filosofia dell'eterno, che è la negazione del valore del tempo. Per questo il panteismo moderno, invertendo i termini, fa di Dio non colui che è sempre esistito, ma colui che ancora non esiste. Dio, lo Spirito assoluto di Hegel, è il termine della storia. E questo è una teogonia

Possiamo dire che qui sta il nucleo della filosofia del XIX secolo. Hegel ne ha dato un'espressione idealista, Strauss l'applicherà alla storia delle religioni. Divenuta materialista con Marx, questa concezione conserverà tuttavia un fondo religioso, l'idea dell'uomo demiurgo di un'umanità-Dio. Teilhard de Chardin si sforzerà di darne una versione accettabile per i cristiani, riuscendovi solo in parte. Fino a qual punto essa esca dai sistemi filosofici, e informi di sé il mondo moderno, si può rilevare da questo brano di Rilke: «Perché non provare che Dio è colui che verrà, che da tutta l'eternità deve venire, che è il futuro, il frutto maturo di un albero di cui noi siamo le foglie? Non credete voi che tutto ciò che succede altro non è che un inizio? E non potrebbe essere il suo inizio? *Che senso avrebbe la nostra ricerca, se colui che cerchiamo appartenesse già al passato?*».³⁰

Nella filosofia contemporanea questa fondamentale difficoltà ha avuto una sistemazione nuova con Sartre e con Merleau-Ponty. Sartre, elaborando metafisicamente il tema nietzschiano della morte di Dio come condizione dell'esistenza dell'uomo, nella prefazione del suo *Descartes*, sostiene che, essendo l'esistenza identica alla libertà creatrice, l'uomo esiste soltanto se il suo atto libero è un inizio assoluto e se nessuna essenza ne precede l'esistenza. Il tema è svolto su un piano drammatico in *Les Mouches*. Oreste comincia ad esistere solo dopo che ha ucciso Agamennone. Merleau-Ponty, a sua volta, critica il cristianesimo trascendente e gli contrappone ciò che egli definisce un cristianesimo di incarnazione, in cui Dio diventa uomo non nel senso cristiano della parola, cioè restando Dio, ma identificandosi con lui. L'esistenza di un Dio distinto dall'uomo gli sembra incompatibile con l'esistenza di quest'ultimo, perché l'uomo diventereb-

³⁰ R. M. Rilke, *Lettere ad un giovane poeta*.

be allora oggetto di Dio, e questo lo annulla. Ecco dunque la necessità del dilemma: o esiste Dio e non l'uomo, o esiste l'uomo e non Dio.

L'esistenzialismo di Sartre e di Merleau-Ponty tronca la difficoltà affermando l'uomo e negando Dio e trova l'esatta contrapposizione nella teologia di Karl Barth, che rinnova l'acosmismo di Parmenide e di Sankara. Riprendendo il *solus Deus* di Lutero, egli denuncia tutte le pretese della libertà umana, che gli sembrano altrettanti attentati alla sovranità assoluta della libertà divina. Non esiste nulla se non quello che Dio stesso opera nell'uomo. Non esiste altra conoscenza di Dio che quella che Dio opera nello spirito e qualsiasi pretesa a una conoscenza filosofica di Dio è idolatria e illusione. Non vi sono altre virtù che quelle che la grazia di Dio opera nell'uomo e ogni idea di merito, di cooperazione alla propria salvezza da parte dell'uomo è puro orgoglio. La stessa salvezza è opera di Dio solo. L'uomo sembra a Barth troppo misero perché sia capace perfino di darsi. E il suo predestinazionismo sfocia paradossalmente in una dottrina di salvezza universale. Così l'uomo è privato anche dell'ultima cosa che pensava poter ancora far sua sottraendola all'onnipotenza divina, cioè l'inferno. Perché, come a ragione ha opinato Jouhandeau, l'inferno è l'ultima espressione del valore della libertà umana. Negarlo significa o che la libertà è incapace di resistere alla grazia efficace, o che il peccato a conti fatti è così derisorio che non merita neanche di essere punito.

Questo riferimento a Barth attira la nostra attenzione sull'aspetto più sorprendente della difficoltà fondamentale, che è quello della coesistenza della potenza assoluta di Dio e della libertà divina. Ma questo problema è solo un aspetto della stessa difficoltà alla quale siamo sempre ricondotti, sia che si tratti dell'essere di Dio e di quello della creatura, che della

potenza di Dio e della libertà umana. Perché se Dio è tutto, fa tutto, dice tutto, come e dove può esserci posto per una cosa diversa da lui? Metaforicamente si vede assai difficilmente come giustificare l'esistenza e si giunge a una contraddizione che appare insuperabile. Psicologicamente la vita umana appare come svuotata di ogni significato e l'uomo si sente frustrato, defraudato ed espropriato.

E tuttavia quel che si presenta come una difficoltà fondamentale è il segno che siamo sulla buona strada; infatti siamo ricondotti ai principi che abbiamo posto all'inizio. Abbiamo detto che ciò che caratterizza il problema di Dio è che esso è un problema-limite, che non può essere dominato dalla ragione. Proprio in questo modo la realtà di Dio si impone in quel che la costituisce specificamente, cioè nel fatto che trascende la ragione. Ora, l'esame della difficoltà fondamentale ci ha condotti proprio a questo. Siamo portati a fare due osservazioni in apparenza inconciliabili: da una parte, tutto l'essere si esaurisce in Dio; dall'altra, esiste dell'essere al di fuori di Dio. O ancora: Dio determina tutte le cose; e tuttavia la libertà umana si determina da sé. Siamo qui in presenza di una scissura, di un'impossibilità a far coincidere le due affermazioni, che tuttavia sono entrambe necessarie.

L'errore di tutte le risposte a questo problema che noi abbiamo riportato, è proprio che esse non tollerano di accettare questa opposizione ed eliminano o l'uno o l'altro dei dati del problema, mentre si trovano d'accordo nell'affermare la pretesa della ragione a dominare la difficoltà. Questa è anche la concezione di Barth, che alla fine si riallaccia a quella di Parmenide, e che è una presa di posizione filosofica contro l'analogia. Anche la teologia cattolica ha cercato di risolvere il problema. Sappiamo quanta parte abbia avuto nella sua storia la questione della grazia e della libertà. Alla fine

vato una soluzione accettabile. E questo è il segno che noi sfioriamo, qui, il mistero di Dio, nella sua irriducibilità a una totale comprensione da parte dello spirito creato, nella radicale indipendenza dalla sua soggettività suprema.

Ma c'è di più. La caratteristica dei problemi-limite è che non solo essi non possono essere sviscerati dalla ragione, ma che obbligano anche a uscire dall'ordine del discorso, mettono in questione lo spirito stesso sul piano dell'esistenza e obbligano a una conversione. Ora ciò è vero in massimo grado di quello che abbiamo preso in considerazione. Quando Sartre o Merleau-Ponty dicono che l'esistenza di Dio annulla l'uomo, esprimono qualcosa di perfettamente vero. Nel senso che Dio è tutto l'essere e che ogni essere viene da Dio, vuol dire che l'uomo non possiede nulla di sé. O piuttosto la sola cosa che gli è propria è il nulla, perché è solo l'azione di Dio che lo suscita a ogni istante dal nulla. Jacques Rivière lo sentiva bene quando diceva a proposito del peccato: «Questo almeno è una cosa mia». Così egli esprimeva la verità fondamentale che ogni bontà, come ogni felicità, proviene da Dio. Ciò che Dio ci chiede è lasciarci amare da lui, accettare da lui l'essere e il bene.

Ma è questo che l'uomo rifiuta, perché l'accettazione è una confessione della sua completa inattività che lo espropria di tutto. Invece la passione dell'uomo è di appartenersi; gli ripugna riconoscere la sua totale dipendenza, accettare di ricevere a ogni istante completamente da un altro, lasciare a Dio l'iniziativa di tutto, e non poter far altro che aderire a qualcosa che esiste di fronte a lui e fuori di lui, sebbene questo sia più di lui che lui stesso. Ed è per questo che, quando la sua speculazione metafisica gli fa riconoscere che ogni bene viene da Dio, egli si compiace del suo peccato; che ogni felicità viene da Dio, egli si compiace dell'infelicità; che ogni essere viene da Dio, egli si compiace del nulla: perché è il

suo modo che ha di rifiutarsi a Dio, dal momento che da Dio viene tutto ciò che è e che accettare di essere significa confessare la propria dipendenza.

Ma il fatto che io non possieda l'essere che ho, ma l'abbia ricevuto da un altro, non significa che quest'essere non esista. Questa è esattamente la condizione dell'essere creato. Non c'è in esso nessuna necessità, è perfettamente contingente, non apporta nulla di nuovo. E in questo senso è totalmente gratuito; o meglio, totalmente grazia. Io non sono l'origine di me stesso; dal momento che esisto, siamo due. La mia esistenza è, nella sua essenza stessa, relazione. Io sussisto solo in quanto sono profferito da un altro. Riconoscere questa dipendenza radicale significa semplicemente ratificare ciò che io sono. Io esisto solo in quanto sono amato. Ed esistere per me significherà amare a mia volta, rispondere con la grazia all'azione di grazie.

Così l'essere creato non è sposseduto dell'esistenza, come dice Sartre, ma dell'appropriazione dell'esistenza. Ciò di cui io sono sposseduto è la mia volontà di sufficienza. Fin dall'origine io sono inserito nel ciclo dell'amore, della grazia e dell'azione di grazie. Mi è impossibile separarmene perché entrerei nella regione della dissomiglianza, secondo l'espressione di san Bernardo, cioè del non-essere. Con un paradosso, io mi distruggo quando voglio bastare a me stesso, mentre mi affermo quando riconosco la mia insufficienza. Il concetto stesso di creatura, che è correlativo all'aseità divina, non può dunque essere riconosciuto che allorché io mi accetto esistenzialmente come creatura. E anch'essa è una nozione-limite.

Così siamo giunti di nuovo all'idea della creazione, la quale esprime la tensione tra l'esistenza di un Dio che esaurisce in sé la realtà dell'essere e quella di una realtà al di fuori di Dio che tuttavia ha una consistenza. Ma questo concet-

to rappresenta una soglia sulla quale il pensiero filosofico, abbandonato a se stesso, non è mai riuscito a fermarsi. Gilson vi ha giustamente riconosciuto una categoria della filosofia cristiana, in quanto solo con l'appoggio della rivelazione la ragione l'ha enunciata correttamente. Ma d'altra parte, anche così, essa resta misteriosa: è affermata, ma non è pienamente intelligibile; pone i due termini, ma non spiega come possono coesistere. E questa intelligibilità stessa è l'espressione sul piano del pensiero della sua realtà nell'ordine dell'esistenza.

Quel che abbiamo detto della difficoltà fondamentale, ci mostra dunque che essa è contemporaneamente la manifestazione del valore e dei limiti della ragione. E appunto perché è l'uno e l'altro, essa è la maniera giusta di porre filosoficamente il problema di Dio. La filosofia come tale è nel suo insieme una soglia; obbliga a porre Dio e non può conoscerlo. Il suo atto supremo è quindi di mettere in questione se stessa e dimostrare in questo modo che questa messa in questione, affermazione di un al di là della ragione, è un'esigenza della ragione. Così l'affermazione di una rivelazione apparirà ragionevole. Un Dio posseduto, dalla ragione, non sarebbe né un Dio personale, né un Dio trascendente. La ragione lo conosce come Dio, solo se afferma insieme che egli esiste e che egli la supera. Una conoscenza più perfetta di lui non potrà giungere da altro che da una sua libera iniziativa. Egli è la somma soggettività, la tenebra in cui nulla penetra per via intenzionale, ma che si rivela quando e come vuole. Proprio questo, quel che chiamiamo rivelazione.

IL DIO DELLA FEDE

Pascal contrappone il Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe al Dio dei filosofi e dei sapienti; Barth contrappone il Dio di Gesù Cristo al Dio delle religioni. Abbiamo cercato di dimostrare che le religioni e le filosofie possono giungere a una certa conoscenza di Dio; ma non c'è dubbio che questa conoscenza è assai imperfetta. Lo è nella forma, perché lo spirito e l'anima umani, quando non sono sorretti da una rivelazione, riescono a mettere insieme solo affermazioni esitanti e contraddittorie; e lo è anche nel contenuto, perché ciò che l'uomo conosce è solo ciò che si può conoscere di Dio attraverso le cose visibili. L'essenza di Dio resta avvolta in una tenebra inaccessibile, che non può essere penetrata per via intenzionale. Per questo il mistero dell'essenza divina può essere svelato soltanto dalla rivelazione, che Dio stesso ha fatto di se stesso e che è l'oggetto della fede.

Prima di studiare il contenuto di questa rivelazione, dobbiamo chiederci come essa si manifesti. È il punto cruciale di quel che dobbiamo dire. Infatti molti uomini riconoscono l'esistenza di Dio, ma si rifiutano di ammettere una rivelazione positiva; non riconoscono nel fatto cristiano una realtà originale, radicalmente distinta dal fatto religioso nella sua generalità; e non trovano, nei motivi addotti dai cristiani,