

stra ragione.

89. Oggi il linguaggio biblico, col suo caratteristico stile metaforico, immaginoso e narrativo, gode di un grande prestigio a scapito del linguaggio scientifico-academico-dottrinale, tradizionalmente proprio della teologia dogmatica, e molti dogmatici sono tentati di assumere tale linguaggio dedotto dall'esegesi e dalla teologia biblica. Ma è un errore, perchè anche il linguaggio tradizionale della dogmatica mantiene sempre una sua funzione indispensabile, come è stato ribadito anche da recenti documenti del Magistero, perchè risponde alle esigenze della speculazione dottrinale, che per sé sono essenziali allo spirito umano, anche se è vero che non si richiede affatto che esse vengano sviluppate in tutti e singoli gli individui. Per esempio il sesso femminile è normalmente refrattario a comprendere il valore della speculazione astratta e dottrinale.

90. Il senso femminile si trova invece più a suo agio nel linguaggio della Scrittura e dei mistici. Circa il linguaggio mistico, hanno detto delle cose interessanti il P. Garrigou-Lagrange (Les trois âges de la vie intérieure, Les Editions du Cerf, Paris 1938, vol. II, pp. 6-26) e il Maritain (Les degrés du savoir, c. VIII). Il linguaggio dei mistici (non parliamo della dottrina della mistica, che abbiamo ricondotto al linguaggio della dogmatica) lo potremmo definire un linguaggio "esistenziale", nel senso che in esso la dottrina emerge dal concreto dell'esperienza personale, dalla narrazione dei fatti e dalla considerazione di casi singolari e a volte straordinari. È quindi il linguaggio del racconto, spesso della poesia, del sentimento, dell'entusiasmo, ricco di immagini, di simboli, di metafore, di paragoni. È il linguaggio del mito, nel senso positivo della parola. È normalmente ricco di termini presi direttamente dalla Scrittura, come per esempio dai Salmi, dai profeti, dal Cantico dei Cantici, da S. Giovanni, da S. Paolo. Una volta, nel parlare di Dio, di termini negativi: il campo d'elezione della teologia negativa. Come dice bene il P. Garrigou-Lagrange nel libro citato, usa spesso termini iperbolic, espressioni antitetica ed apparentemente paradossali, dando l'impressione di cadere nelle esagerazioni e nell'irrazionale; ma nei veri mistici si tratta solo di apparenza, perchè in altri luoghi il vero mistico sa dar prova di grande esattezza e precisione, soprattutto quando ci sono in gioco le formule dogmatiche.

CAP. II - L'ESISTENZA DI DIO

Bibliografia - R. Garrigou-Lagrange, Dieu, non existence et sa nature, Ed. Beauchesne, Paris 1950; P. C. Landucci, Esiste Dio? Ed. Pre Civitate Christiana, Assisi 1957; H. Küng, Die esiste? Ed. Mondadori 1979; med. Aut., 24 tesi sul problema di Dio, Ed. Mondadori 1980; A. Torne, Pro e contro Dio: tre millenni di ragione e di fede, Ed. Mondadori 1993; C. Tresmontant, Comme se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu, Editions du Seuil, Paris 1966; trad. it. L'esistenza di Dio oggi, Ed. Paoline 1971; G. Penzo-R. Gibellini, Dio nella filosofia del novecento, Ed. Queriniiana, Brescia 1993; AA.VV.,

1 P. Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

L'incontro con Dio. Gli estacoli odierni: materialismo ed edonismo, a cura di A. Lobato, Ed. ESD, Bologna 1993; AA.VV., Su Dio, in Hermeneutica, Ed. Morcelliana 1994; P. Lippert, Dal finito all'infinito, Ed. Paoline 1957; A. Sacchi, Dio, 2 voll., Ed. Ferrari, Roma 1946; E. Scribano, L'esistenza di Dio: storia della prova ontologica da Descartes a Kant, Ed. Laterza 1994; P. Ceuppens, Theologia biblica, vol. I - De Deo uno, Ed. Angelicum, Roma 1938; V. Héris, Il mistero di Dio, Ed. Morcelliana, Brescia 1950; F. W. Genuyt, Le mystère de Dieu, Ed. Desclée & Co., Tournai 1963; J. A. T. Robinson, Dio non è così, Ed. Vallecchi, Firenze 1965; J. Macquarrie, Ha senso parlare di Dio? Ed. Boringhieri, Torino 1969; D. W. Mitchell, Kenosi e Nulla assolute: dinamica della vita spirituale nel Buddismo e nel Cristianesimo, Ed. Città Nuova, Roma 1993; J. Ries, Il rapporto uomo-Dio nelle grandi religioni precristiane, Ed. Jaca Book, Milano 1983; H. de Lubac, Il dramma dell'umanesimo ateo, Ed. Morcelliana, Brescia 1979; A. Del Noce, Il problema dell'ateismo, Ed. Il Mulino, Bologna 1964; J. Maritain, Alla ricerca di Dio, Ed. Paoline 1960; med. Aut., Il significato dell'ateismo contemporaneo, Ed. Morcelliana, Brescia 1954.

1. L'uso del termine Dio

91. Che si deve intendere, in teologia dogmatica, col termine "Dio"? Evidentemente dobbiamo riferirci alla concezione cristiana di Dio: dovremo vedere qual è l'uso cristiano del termine "Dio". Dovremo vedere, cioè, cosa intende, con questo termine, la rivelazione cristiana contenuta nella Sacra Scrittura e nella Tradizione, interpretate, con l'assistenza dello Spirito Santo, dal Magistero della Chiesa. Occorrerà anche mettere in luce certi significati del termine che si presentano come "cristiani", ma che in realtà non corrispondono alla vera concezione cristiana secondo il suddetto criterio. Sarà utile, inoltre, vedere alcuni usi errati del termine di stampe non cristiano.

92. Nelle nostre società occidentali secolarizzate e largamente influenzate dall'ateismo, dall'agnosticismo e dall'indifferentismo si usa ormai pochissimo il termine "Dio" e quando lo si usa spesso lo si fa con leggerezza, con incompetenza, equivocando sul termine, per non dire con tono di scherno, con disprezzo o limitandosi a semplici modi di dire consacrati dall'uso linguistico ma pressoché privi di vero significato religioso, come per esempio frasi del genere: "Dio non voglia che...", "è andata come Dio vuole", "per l'amor di Dio!", "che Dio te la mandi buona": le si possono sentire anche sulla bocca di atei o di agnostici: segno evidente che per loro sono semplici modi di dire. Del resto si sa che l'espressione stessa "addio", che usano tutti, di per sé avrebbe un alto significato religioso, come a dire: "ci rivedremo con Dio, in paradiso": ma chi oggi, anche fra i credenti, pensa a queste quando dice "addio"?

93. Non si usa il termine "Dio" perché a molti Dio non interessa, o non ci si vuol pensare, o appare come una questione troppo difficile, "metafisica", oppure un problema strano e di tempi ormai passati, come se oggi si pretendesse ancora parlare del "flogisto", della pietra filosofale, degli spiriti vitali o degli episcopi del sistema telemaico o delle pratiche alchimistiche. Cose d'altri tempi alle quali l'uomo moderno

Beath
religiosa
Bede

Bonhöffer
"dio tappabuchi"

Robinson
Cox

tillich
&
Gibere

2 P. Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

non può più pensare. Cose appartenenti ad uno stadio mentale, come pensava Comte, che l'umanità "positiva", cioè tecnologicamente avanzata, fondata sulla "scienza", ha ormai superato o deve aver ormai superato: un termine corrispondente ad un livello infantile e primitive dell'uomo; un livello che quindi dev'essere abbandonato giungendo all'età adulta. E qui l'ateismo positivista ha buon gioco, perchè è effettivamente vero che la religiosità sopravvive oggi spesso nei popoli cosiddetti "primitivi", e tende a scomparire con l'avvento dei sistemi di vita occidentali, tecnologizzati e secolarizzati. Ma non sarà forse che certi popoli "primitivi", con tali convinzioni religiose (magari da depurare) si mostrano però, sotto questo aspetto, più avanzati di noi europei e americani con la pancia piena e col cervello vuoto? di noi per i quali tutte le ragioni di vivere sono i quattrini, il sesso e le partite di calcio?

94. Il termine "Dio" non sembra più, nelle nostre società del benessere, un termine che esprima un concetto, fondamentale ed indiscusso contenuto di pensiero ed interesse vitale, come avveniva comunemente nell'antichità non solo cristiana ma anche pagana, e in tutto il mondo: si direbbe, invece, che l'uso di quel termine sia destinato sempre più ad attuarsi in ristrette zone della società, quelle degli ambienti religiosi, e che si stia creando come un tacito consenso tra credenti e non credenti a fare in modo che l'uso del termine non abbia da uscire dai confini di quelle zone, un po' come si ha cura di mantenere, in un parco nazionale, all'interno dei suoi confini le razze in via di estinzione che si cerca di proteggere.

95. Una certa mentalità fideista, presente in alcuni ambienti cattolici, purtroppo favorisce il mantenimento di questi steccati, giacchè per il fideismo, come vedremo, non si ammette la possibilità di una convinzione razionale circa l'esistenza di Dio, per cui le alternative viaggiano ad essere solo due: o la "fede" in Dio o l'ateismo. Da questo punto di vista, il vecchio illuminismo massonico, che invece ammette non solo la possibilità ma anche il dovere di una convinzione razionale circa l'esistenza di Dio, si mostra più intelligente e più conforme alla vera fede cristiana, la quale, come vedremo, è proprio lei ad insegnare la possibilità della dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio.

96. E d'altra parte, piuttosto che un cattivo uso del termine "Dio", in certi casi è certamente preferibile il silenzio, che peraltro può nascere, come vedremo, una fede implicita in Dio. La teologia dogmatica ci aiuta nella pratica del comandamento "non nominare il nome di Dio in vano". L'inesseranza di tale comandamento è di grande danno alla causa della religione e della teologia cristiana, perchè diffonde delle idee false su Dio, a causa delle quali, come osserva il Maritain ed altri con lui, certi spiriti onesti che le rifiutano nessuno credersi atei mentre non lo sono, perchè non rifiutano il vero Dio ma una sua falsa concezione. La contravvenzione a quel comandamento non è solo la bestemmia del carrettiere, ma può essere benissimo anche quella, più raffinata, ben celata e quindi più insidiosa di certi teologi che non sono fedeli alla verità o sono ribelli al Magistero.

3 P.Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

97. E' urgente trovare il modo di reintrodurre la tematica e la discussione su Dio e sull'uso del termine "Dio" negli ambienti della cultura e della scienza, dell'arte e della politica, nelle piazze e nelle strade, nelle conferenze e nei pubblici dibattiti, sui giornali, alla radio ed alla televisione, in tutti gli ambienti della quotidianità e dove la gente comune vive le fatiche ed i travagli di ogni giorno, ed impedire che una mentalità fideistica e settaria limiti il parlare di Dio alle sagrestie ed ai pulpiti delle chiese o al catechismo parrocchiale. E la mediazione tra il mondo laico e quello religioso è data, secondo me, da una ritrovata capacità di impostare razionalmente il problema di Dio, recuperando, come insegna S. Tommaso, la funzione razionale come base comune di dialogo fra credenti e non credenti. Questo è certo compito di una buona teologia naturale, ma ancor più di una teologia dogmatica del "de Deo uno", in quanto si suppone che essa si valga dell'aiuto insostituibile che le viene dalla luce della rivelazione e dalle energie soprannaturali della vita cristiana.

2. Il significato del termine "Dio"

98. Esiste un uso spontaneo e primitivo del termine "Dio", che anche in un ambiente ateo o fortemente secolarizzato può costituire un punto di partenza per porci il problema dell'esistenza di Dio e giungere ad una nozione di Dio più vera, più precisa e più concreta. Ognuno di noi, per quanto alieno da interessi metafisici, spirituali o religiosi, per quanto poco e rozzamente eserciti la funzione del pensare e del ragionare, è sempre e comunque portato se non ad ammettere come esistente, per lo meno ad immaginare o a porre come "idea-limita" un qualcosa o un qualcuno di estremamente o infinitamente grande, potente, efficace, attivo, a cui far capo o far riferimento, o su cui contare o in cui sperare o di cui valersi o verso cui tendere o su cui fondarsi. Un qualcosa di ottimo, di insuperabile, di assoluto, di definitivo, di appagante. (1) Può essere, forse, quell'"infinito", del quale parla il Leopardi nel famoso sonetto, quell'"infinito" che "nel pensiero mi fingo", quel "mare" nel quale è dolce "annegare". E questo qualcosa di infinito e di assoluto lo si chiama facilmente Dio. Ma esiste?

99. Da questo punto di vista ognuno di noi ha il suo "dio", anche se non lo chiama con questo nome. Infatti la ragione naturale, non appena, nel fanciulle, inizia a funzionare e la volontà inizia il suo moto cosciente e deliberato, spontaneamente si mette su di un cammino spirituale, il quale, se è percorso nella verità e nella rettitudine del cuore, non può non condurre a Dio, fine ultime e felicità della nostra esistenza di esseri capaci di intendere e di volere. La ragione umana funziona spontaneamente applicando il principio di causalità e di finalità, e quindi stabilisce sempre e comunque una causa prima ed un fine ultimo, anche se non li chiama con questi nomi. Inevitabilmente l'uomo, non appena inizia a pensare e a volere, stabilisce dei principi, dei punti fermi, dei riferimenti assoluti; potrà cambiare e moltiplicare questi assoluti, ma di momento in momento ha sempre bisogno, per pensare ed agire, di un asse

(1) Sarebbe forse un "pensiero debole", benché anch'esso non possa fare a meno di un assoluto, che è la forza stessa con la quale i sostenitori di questa dottrina la sostengono e la diffondono.

4 P. Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

lute.¹³

100. Gli uomini danno al termine "Dio" i significati più disparati; e se non usano questo termine, tutti si servono comunque di una certa nozione di Dio. Questo "dio" potrà essere un idolo, potrà essere la propria volontà, potrà essere una creatura, potrà essere, come dice Paolo crudamente, il "proprio ventre": ma un dio tutti ce l'hanno: o lo scoprono mediante un ragionamento leale ed onesto, e allora sarà il vero Dio; e se lo fabbricano per ragioni di comodo, a proprio uso e consumo; e allora sarà un false dio. Ma tutti hanno un dio, lo sappiano o non lo sappiano; lo riconoscono e non lo riconoscano; lo chiamino o non lo chiamino con questo nome. Tutti, anzi, in un modo e nell'altro, prima e poi, ed in gradi diversi di consapevolezza e di chiarezza - torneremo su questo punto - giungono, in questa vita, davanti al vero Dio - il Dio di Israele e di Gesù Cristo - perché tutti devono rispondere davanti a Lui delle loro opere. Le potranno accogliere e lo potranno respingere; ma ogni uomo prima o poi si incontra col vero Dio.

101. Questo vuol dire che ogni uomo capace di intendere e di volere, nel momento in cui incomincia a pensare e a pensare seriamente, compie per conto proprio, in modo magari assai semplice ed implicito, una dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio; e questo lo fanno anche gli increduli, anche coloro che dicono di non accettare tale dimostrazione, o perché la giudicano inutile, come gli intuizionisti e i fideisti, o la giudicano impossibile, come gli agnostici e gli atei. Nessun uomo ignora l'esistenza di Dio, perché è a lui che deve rispondere delle proprie azioni, e da lui sarà giudicato degno della vita eterna e della dannazione eterna: sarebbe assurdo pensare che si riceva premio e castigo senza sapere da chi lo si riceve e perché. Sarebbe questo il clima di un romanzo di Kafka; ma non è questa la realtà della vita. Tutti dobbiamo fare i conti con Dio e tutti li facciamo, giorno per giorno, momento per momento, certe negli stati di coscienza più diversi, implicitamente o esplicitamente, confusamente e chiaramente, diligentemente o negligenzatamente; ma tutti facciamo i conti con Dio.

102. Allora a che servono le prove dell'esistenza di Dio tradizionalmente proposte dalla teologia scolastica, naturale e dogmatica? Non servono a convincere uno che ignori l'esistenza di Dio, perché un tale, come ho detto, non esiste; rivestono tuttavia una nonna importanza, per il fatto che, se non aprono un cammino mai percorso, tuttavia rendono più coscienti e più convinti di questo cammino, e purificano l'idea di Dio, che già comunque possediamo. Fanno passare da un'idea vaga e generica di Dio, che potrebbe prestarsi al politeismo e all'idolatria, ad un'idea precisa e articolata, ad un'idea più esplicita e più fondata; fanno passare al concetto del vero Dio - il Dio d'Israele e di Gesù Cristo.

103. Ciò allora vuol dire che la nozione di Dio ce la formiamo spontaneamente, per conto nostro, nell'intimo della nostra coscienza, riflettendo per conto nostro sul senso del mondo, dell'esistenza, della nostra vita, del nostro agire, interrogandoci sul senso delle cose, chiedendoci dove sta la felicità e qual è la verità.

1) Se la volontà si staccasse all'infinito la ragione o fine per il quale agisce, non si metterebbe mai in moto e non potrebbe prendere alcuna decisione.

5 P.Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

104. La dottrina scolastica circa l'esistenza di Dio serve ad introdurre alla trattazione degli attributi divini; cioè serve a farci essere i primi due comandamenti del decalogo mosaico: "non avrai altro Dio all'infuori di me" e "non nominare il nome di Dio invano". Mediante questa importante dottrina noi siamo indirizzati ad attribuire a Dio ciò che gli conviene ed a negare ciò che non gli conviene. Venendo a conoscenza di questa dottrina, noi per la verità, come ho detto, siamo già in possesso di una vera nozione di Dio, sappiamo già che esiste; e pertanto ci rendiamo meglio conto della sua esistenza, la possiamo dimostrare in modo veramente cosciente, scientifico, rigoroso ed inconfutabile; diventiamo capaci di esporre agli altri e di confutare le obiezioni contro l'esistenza di Dio. Diventiamo capaci di attribuire al soggetto "Dio", di cui siamo già in possesso, tutta una serie di predicati, ricavati dalla ragione e dalla fede, così da conoscere sempre meglio colui che un giorno sarà la nostra eterna beatitudine.

105. Occorre notare bene che se ho parlato di un cammino spontaneo verso Dio e di prove spontanee della sua esistenza che precedono una discussione esplicita e scolastica circa l'esistenza di Dio, non intendo assolutamente confondermi - e questo lo spiegherò meglio più avanti - con coloro che sostengono una certa tesi, apparentemente simile alla mia, ma in realtà lontanissima: mi riferisco ai fideisti ed agli ontologisti (che oggi potremmo chiamare "trascendentalisti" o "empirio-tematisti", spiegherò il perché di queste espressioni), i quali pure, certo, sostengono che le prove scolastiche o scientifiche sono precedute da una "precognizione" dell'esistenza di Dio. Ma la differenza tra la mia tesi e la loro sta nel fatto che mentre loro ammettono un'"esperienza" o una "coscienza" "originaria" ed "atematica", cioè non concettuali di Dio, la mia convinzione è che, se vogliamo parlare di "precognizione" - Rahner parla di "Vorgriff" -, si tratta sempre di una prova razionale dell'esistenza di Dio, conosciuto non immediatamente, ma a partire dall'esperienza delle creature.

106. Tutti, dunque, arrivano spontaneamente e magari confusamente alla nozione del vero Dio, ma in modo vago, indeterminato e quasi sempre difettoso. L'orientamento della volontà, poi, incide in modo determinante su questa nozione, nel senso che se il volere è retto ed onesto, questa nozione si purifica dai suoi difetti e si chiarisce sempre più nell'accettazione leale delle prove esplicite e scientifiche dell'esistenza di Dio. Se invece la volontà è aleale e malvagia, al soggetto "Dio", per sé colto in modo giusto, verranno però assegnati predicati falsi, che creeranno un idolo o un falso dio. Si potrà così, per esempio, aver l'idea di Dio come causa prima - e ciò è corretto -, ma poi si considererà magari come causa prima non il Dio d'Israele, ma il cosmo o l'uomo o altre creature. L'ateismo stesso non esclude che l'ateo accetti una certa parte di verità su Dio: il suo errore è quello di assegnare attributi divini alla creatura, come diceva Marx: "L'uomo è Dio per l'uomo" e Spinoza che identificava Dio con la "natura".

6 P. Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

3. L'esistenza di Dio come verità rivelata

107. Ogni uomo capace d'intendere e di volere, come ho detto, arriva spontaneamente e necessariamente a dimostrare a se stesso che Dio esiste non certo in modo intuitivo, come se l'idea di Dio fosse un'idea innata, né per alcuna forma di "esperienza" diretta concettuale o non concettuale che sia, ma partendo dalla considerazione della realtà esperita e ponendosi il problema della causa e del fine delle cose e del mondo. Tuttavia questa conoscenza spontanea, soprattutto nelle nostre società secolarizzate per non dire atee, resta estremamente imperfetta ed embrionale, vaga ed imprecisa e fragile dal punto di vista razionale. Facilmente gli attributi che si assegnano a Dio a questo livello di coscienza sono errati, soprattutto, come ho detto, se la volontà non è decisamente orientata al vero ed al bene.

108. Ma anche in ambienti cristiani ci sono dei grossi equivoci, a volte purtroppo favoriti anche da certi teologi, magari colti, influenti e preparati su altri campi del sapere teologico. Un equivoco corrente di questo genere, è per esempio l'idea che l'esistenza di Dio può essere conosciuta solo grazie alla rivelazione, per fede. Ma un'idea di questo genere implica già di per sé una nozione errata di Dio, che viene confusa con le verità sostanzialmente soprannaturali (soprannaturali "quoad substantiam"), mentre la verità su Dio è inizialmente e preliminarmente percepita dal ragionamento che procede dalla considerazione degli effetti (il mondo) alla causa prima (Dio). In queste visuali fideistiche, peraltro, anche la stessa nozione della fede viene deformata: si crede che essa non deve essere preceduta dalla conoscenza naturale di Dio, e pertanto si concepisce la fede come una specie di "intuizione" od "esperienza" originaria, confondendola quindi con le nozioni ed i principi primi della ragione; per cui il fideista può dar l'impressione di esaltare la fede, ma in realtà è un criptorazionalista ed un criptonaturalista, perché riduce la fede alla ragione. La fede è un supermediato e preceduto dall'attività razionale; il sapere di fede non sostituisce la ragione, ma al contrario ne sviluppa il potere ad un livello sovraumano e soprannaturale.

109. E' dunque verissimo che l'esistenza di Dio è un dato della rivelazione biblica, ed anzi è un dogma della fede cattolica; ma questa coscienza soprannaturale non sorge sul vuoto e sulle rovine della ragione, ma al contrario è il rafforzamento soprannaturale di un precedente convincimento razionale, per quanto elementare, primitivo, imperfetto ed implicite. Pensare diversamente, come ho detto, vuol sbagliarsi sia nel concetto di fede sia nella nozione del vero Dio. Un Dio immediatamente percepito o "sperimentato", senza l'opera della ragione che applica il principio di causalità, non è il vero Dio, ma è un prodotto della nostra immaginazione, è un falso Dio, anche se lo si chiama il "Dio della fede" o il "Dio cristiano": ma si tratta di etichette dietro le quali non c'è ciò che l'etichetta designa. E la Chiesa stessa, col Concilio Vaticano I, ha definito che l'esistenza del vero Dio si dimostra razionalmente (cf B3004:3026). Il vero Dio, il Dio cristiano è quel Dio

7 P.Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

la cui esistenza si dimostra razionalmente, "a posteriori", cioè partendo dalla conoscenza delle creature.

110. Queste cose sono affermate dalla stessa Sacra Scrittura, anche se essa ci si ferma assai poco; ma c'è quanto basta per poter comprendere con chiarezza e certezza quanto essa dice. Circa l'esistenza di Dio essa infatti propone due punti: 1. dà una prova razionale della sua esistenza; 2. afferma che il vero Dio si conosce come autore e creatore del mondo partendo dalla considerazione delle sue opere, cioè del mondo stesso che egli ha creato. Così, mentre la teologia naturale s'impegna a dimostrare l'esistenza di Dio mediante argomenti meramente razionali o scientifici, la teologia dogmatica parte invece dalla considerazione, su questo argomento, degli insegnamenti rivelati della Scrittura. Ma anche la dogmatica, in quanto sapere, come abbiamo visto, che si vale dell'aiuto della filosofia e della stessa teologia naturale, arricchisce il sapere di quest'ultima coi dati della rivelazione, esplicitati, giustificati, approfonditi e difesi appunto mediante l'uso di una sana filosofia ermeneutica.

111. I principali passi della Scrittura che sviluppano i due suddetti punti circa l'esistenza di Dio, sono due, prescindendo da qualche altro di assai minore importanza (cf per es. Sal 19, 1-2 ed At 14, 14-18): il primo è Rm 1, 18-23, e il secondo è Sap 13, 1-9.

111. Sap 13, 1-9: "Davvero stolti per natura tutti gli uomini che vivono nell'ignoranza di Dio, e dai beni visibili non riconoscono colui che è, non riconoscono l'artefice, pur considerandone le opere. Ma o il fuoco o il vento o l'aria sottile o la volta stellata o l'acqua impetuosa o i luminari del cielo considerarono come dèi, reggitori del mondo. Se, stupiti per loro bellezza, li hanno presi per dèi, pensino quanto è superiore il loro Signore, perché li ha creati lo stesso autore della bellezza. Se sono colpiti dalla loro potenza e attività, pensino da ciò quanto è più potente colui che li ha formati. Difatti dalla grandezza e dalla bellezza delle creature per analogia si conosce l'autore. Tuttavia per costoro leggero è il rimprovero, perché essi forse s'ingannano nella loro ricerca di Dio e nel volere trovarlo. Occupandosi delle sue opere, compiono indagini, ma si lasciano sedurre dall'apparenza, perché le cose vedute sono tanto belle. Neppure costoro però sono accusabili, perché se tanto poterono sapere da scrutare l'universo, come mai non ne hanno trovato più presto il padrone?"

112. Alcune osservazioni. 1. Chi non sa risalire dalla considerazione delle creature alla considerazione del creatore, è giudicato "stolto" (ἄσχατος). Ora lo stolto è colui che non sa ragionare in cose gravi per un difetto di buona volontà. Non bisogna confondere la stoltezza con la demenza. Gli effetti possono essere simili, ma le cause sono diverse: la demenza, detta più tecnicamente "psicopatia" è una malattia che toglie il libero arbitrio, per cui il demente, quanto più è tale, tanto meno è responsabile di quello che fa; al contrario, per la Scrittura, la stoltezza è peccato e peccato grave, in quanto è un'ignoranza o una irragionevolezza colpevole su cose molto importanti (cf Pr 5, 23; 16, 22; 19,

8 P. Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

29;24,9;29,11;3,35;Sap 1,3;14,11;Ef 5,15). Per queste la qualifica di "stolto" attribuita all'ateo si trova anche in altri passi della Scrittura: Sal 14,1;53,2). L'ateismo, dunque, per la Scrittura, è una colpa, perchè la Scrittura non ammette l'ignoranza sull'esistenza di Dio, per cui la negazione di Dio non può che essere colpevole. Vedremo però più avanti come possa esistere un ateismo apparente, che in realtà nasconde una fede implicita in Dio.

113. Alla stoltezza, per la Scrittura, si oppone la sapienza (cf Sir 21,13-28; Mt 25,2), per cui se la stoltezza è altamente colpevole, la sapienza è grande virtù ed anzi dona eccellente dello Spirito; e come la ignoranza su Dio caratterizza lo stolto, così il sapiente, per la Scrittura, è anzitutto chi conosce il Signore ed è esperto delle sue vie e della sua legge. Per questo, ed opportunamente, il Padre Ceuppens (op. cit., p.4), all'espressione "stolti per natura", che pure abbiamo citata, preferisce "davvero stolti", come traduzione più adeguata del termine "fysci" del testo greco. Infatti non dobbiamo intendere che l'autore sacro pensi effettivamente ad una stoltezza "naturale", come se non fosse colpevole, ma al contrario utilizza il concetto biblico di stoltezza, che comporta colpa morale, come risulta dal contesto e dai passi che ho citato. L'autore sacro intende piuttosto dire che gli atei sono stolti "del tutto", "fino in fondo", anche se poi nel presiegue del testo troviamo che essi hanno qualche cosa.

114. Dunque per l'autore sacro è possibile applicare male il principio di causalità così da non giungere al vero Dio; ma ciò avviene solo colpevolmente, non per ignoranza invincibile delle leggi della logica o del sapere. 2. In ogni caso l'ateo ha anche lui i suoi "dèi", che non sono altro che idoli vani ed ingannevoli: egli considera come "dèi" le forze della natura. Anche per l'ateo c'è dunque un dio; solo che non è quello vero.

115. 3. Da cosa nasce l'inganno, per cui si prende come dio ciò che Dio non è? "Stupiti per la loro (=delle creature) bellezza", dice l'autore sacro. L'idea spontanea a vaga di Dio, come ho detto in precedenza, corrisponde a qualcosa di grande, di meraviglioso: il rischio, allora, nell'interrogarsi sull'origine delle cose, è quello di bloccare il processo razionale ad una causa che non è la vera causa prima, non è il vero Dio; il rischio è quello di non andar abbastanza a fondo, di fermarsi troppo presto, magari davanti a creature sublimi, stupende, meravigliose (pensiamo il culto gnostico degli angeli, i fenomeni dello spiritismo, certe forme di spiritualismo immanentista o idealista); 4. ma il riprovare dell'autore sacro è incozzante: l'ateo manca di rigore logico, di metodo scientifico nella ricerca della verità: non si accorge che quelle creature, per quanto sublimi, non sono cause prime, ma sono esseri a loro volta causati; e la loro stessa bellezza e grandezza dovrebbe far riflettere: se un effetto è tanto sublime e affascinante, quanto più grande e sublime non dovrà esser la sua causa (cioè Dio)? Si tratta nè più nè meno che dell'applicazione del classico principio scolastico: "unumquodque propter quid, et illud magis": "ogni cosa ha la sua causa,

9 P.Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

e questa è qualcosa di più dell'effetto; altrimenti non potrebbe contenere quel supplemento di intellegibilità, e quindi di realtà, che manca alle effette e che serve appunto per dar ragione dell'effetto. Ma la causa prima non ha bisogno di tale supplemento di intellegibilità, perchè essa è a se stessa ragione del proprio essere.

116. 5. Il v. 5po è di estrema importanza, perchè contiene un avverbio, che peraltro si incentra solo qui in tutta la Scrittura; ma è tanto importante il senso di tale avverbio e ricche sono le conseguenze teologiche che ne derivano, che il fatto di essere un'espressione così isolata non toglie nulla alla sua estrema importanza. Si tratta dell'avverbio "analogos", che letteralmente significa: "in relazione, in proporzione" (cf L. Rocci, Vocabolario Greco-Italiano, Soc. Ed. "Dante Alighieri", 1956, p. 120), e che la Vulgata rende in modo piuttosto scialbo e strano con "cognoscibiliter" (=intellegibilmente), perdendo la forza propria del termine originale. Bene invece ha reso la traduzione della Bibbia della CEI con "per analogia", giacchè si tratta proprio di questo: un termine che consente un felice aggancio con la dottrina aristotelica dell'ente "potein legmenon" (=che si dice in molti sensi): possibilità, questa, che è stata largamente sfruttata, come è noto, da S. Tommaso, con risultati validissimi per l'edificazione dell'intera teologia dogmatica, come ho già accennato quando ho parlato della concettualizzazione analogica in teologia.

117. 6. Che vuol dire qui questo "per analogia"? Si riferisce alla somiglianza, all'analogia fra l'effetto e la causa, fra il mondo e Dio. Possiamo qui rintracciare un richiamo a Gn 1, 26, dove è detto che Adamo ed Eva sono creati "ad immagine e somiglianza (munah e tsalem-lett.: "a stampa e riproduzione") di Dio. Tra creatura e creatore, dunque, c'è indubbiamente una differenza, ma anche una continuità: questo esprime il concetto dell'analogia. Non c'è separazione e incomunicabilità - il che sarebbe significato dall'equivocità; ma non c'è neppure identità - cosa che sarebbe significata dall'univocità. C'è invece, costituzionalmente, proporzione, armonia, corrispondenza, rapporto, in una chiarissima distinzione, anzi, come dirà poi il Concilio Vaticano I, in una dissomiglianza che è maggiore della somiglianza: ma anche tutto questo è compreso nell'analogia. La rettura, la separazione o, al contrario, la pretesa dell'identità, e quindi la confusione empia ed immanentista o panteista, sarà la conseguenza del peccato, dell'uomo che, per istigazione di Satana, vuol "farsi dio".

118. 7. L'analogia fra l'effetto e la causa è un principio fondamentale del pensiero, per il quale esso passa dal noto all'ignoto o viceversa in armonia con se stesso; acquista il nuovo senza smentire la verità già posseduta. Per questo, quando manca questo principio, non restano che due possibilità: o l'equivocità, che porta alla contraddizione; o la univocità che conduce alla confusione: è quanto avviene alla dialettica hegeliana, che dimentica appunto disastrosamente il principio di analogia. Per questo l'applicazione di tale dialettica in teologia fa oscillare il pensiero fra il contrasto fra creatore e creatura (equivocità) e la con-

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

fusione.

119. 8. Interessante è la svolta che prende poi successivamente il discorso (vv. 6-7): la constatazione della bellezza delle creature, che in precedenza era argomento per richiamare gli atei a rendersi conto della ben maggiore bellezza dell'autore del creato, quella stessa constatazione serve ora all'autore sacro per trovare in essi qualche attenuante: davanti alla grandiosa bellezza ed alla sublimità di certi valori creati (pensiamo per esempio alla stessa dignità dell'uomo, pensiamo ad alti ideali come quelle della scienza, della virtù, del bene comune e della creazione artistica), può accadere che l'animo umano, anche nobile, ne resti talmente affascinato da sembrargli di non aver altro da cercare, e da cadere quindi nell'illusione di cercare in essi la soddisfazione piena del suo cuore. Da qui la "leggerezza" del rimprovero fatto agli atei.

120. 9. Ma ecco che di nuovo, in certo senso, il pensiero dell'autore sacro torna sui suoi passi, accusando gli atei di incoerenza e forse di insincerità nelle loro ricerche scientifiche ed intellettuali: se sono tanto intelligenti e sottili nell'indagare l'universo e scoprirne le meraviglie, come mai non sono stati così coerenti da spingere l'indagine fino in fondo giungendo alla logica conclusione?

121. L'altro passo biblico importante, come si è detto, è Rm 1, 18-23: "In realtà l'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia, poiché ciò che di Dio si può conoscere¹⁾ è loro manifesto: Dio stesso lo ha loro manifestato. Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità; essi sono dunque inescusabili, perché, pur conoscendo Dio, non gli hanno dato gloria né gli hanno reso grazie come a Dio, ma hanno vaneggiato nei loro ragionamenti e si è ottenebrata la loro mente ottusa. Mentre si dichiaravano sapienti sono diventati stolti e hanno cambiato la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine e la figura dell'uomo corruttile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili".

122. 1. Anche qui il peccato di ateismo (o di empietà) appare in tutta la sua gravità nei primi versetti, che fanno da introduzione all'affermazione centrale del brano: l'esistenza di Dio può essere scoperta mediante la considerazione delle sue opere, le creature. Gli atei vengono accusati di "ingiustizia", che qui evidentemente non si deve intendere in senso sociale ma intellettuale, come mancanza di rispetto dei diritti della verità: per questo li si accusa di "soffocare la verità". 2. Si accenna poi al fatto che Dio stesso manifesta la sua esistenza. Può essere, questo, un riferimento al fatto che l'esistenza di Dio non è solo dato di ragione, ma anche dato di fede.

123. 3. Importante la notazione che la percezione dell'esistenza di Dio non è un dato del senso ma dell'intelletto, del pensiero: le divine perfezioni non sono sensibili (il che avrebbe comportato il termine "aisthetà", ma intellegibili e pensabili: "nooëmèna"). Dio si lascia cogliere non dal senso o dall'immaginazione ma solo dall'intelletto:

1) C'è anche qualcosa che non si può conoscere.

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

il che è come dire che egli è pure spirito, immateriale ed incorporeo e, come si esprime la Bibbia, "sta nei cieli" e non "in terra", né tanto meno è fatto di terra o di "carne"; e se può "abitare sulla terra", essa non è che lo "sgabzelle dei suoi piedi" o è solo in quanto egli ne è il creatore e il padrone, oppure perché, con l'incarnazione, esse "discende" sulla terra; ma per sé Die sta solo in cielo, e il Figlio di Dio, sebbene incarnato, tuttavia, compiuta la sua missione, non resta in terra, ma "risale al cielo", per stare accanto al Padre, "che sta nei cieli", cioè che è purissimo spirito. Il divino, per la Bibbia, come del resto tutte le grandi religioni, è lo spirito, non il corpo, non la "carne", non la "terra", perché lo spirito è meglio del corpo, della carne, della terra. Torneremo a vedere queste cose quando esamineremo la spiritualità di Dio.

124. 4. Paolo poi accenna all'"eterna potenza" della divinità. Chiariremo a suo luogo questo fondamentale attributo divino, molto caro alla Scrittura. 5. Ai vv. 21-22 ricompare la contrapposizione già vista tra stoltezza, che porta all'ateismo e all'empietà, e la sapienza che viceversa vuol dire intelligenza, capacità rassicurante e pietà nel cogliere l'esistenza di Dio e i suoi attributi, disponendo il cuore a rendergli il culto che gli si deve. 6. Infine il brano si conclude con l'accusa fatta agli atei di preferire la corruttibilità degli idoli all'incorruttibilità del vero Dio. Quanto è attuale questa accusa! Quanta parte della cultura moderna preferisce il temporale all'eterno, il mutevole all'immutabile, lo "storico" al "sovraistorico", il caduco al permanente, tanto da concepire Dio stesso non come puro essere ma come divenire, come "storia"! Anche su questo punto importante torneremo esaminando gli attributi dell'immutabilità e dell'impassibilità divine.

125. Questo brano paolino può essere accostato a I Cor 13, 12, dove si parla della conoscenza che possiamo avere di Dio nella vita presente (non solo la conoscenza di ragione, ma anche quella di fede): "Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo faccia a faccia". Appare chiara anche qui la dottrina secondo la quale in questa vita, anche con la fede (Paolo sta appunto parlando della fede), è impossibile avere una vera e propria conoscenza diretta di Dio, sia essa intuizione o sia esperienza, preconettuale, concettuale o sovraconcettuale che sia. Si tratta invece sempre - come vedremo meglio a proposito della conoscibilità e dell'incomprensibilità divine - di conoscenza concettuale tratta dalle creature e dal deposito rivelato: quindi mediata a triplice titolo: a. perché concettuale; b. perché mediata dalle creature (teologia naturale); c. perché fondata sulla parola di Dio (conoscenza soprannaturale di fede).

4. Le prove tomistiche dell'esistenza di Dio

126. Tommaso arricchisce le argomentazioni bibliche con altre ricavate dal suo genio metafisico, compiendo squisita opera di teologo dogmatico, in quanto che egli si appoggia fondamentalmente sulla nozione dell'esistenza di Dio come dato della rivelazione (che egli riconduce ad Es 3, 14), ma poi esplica questo dato, per sé raggiungibile dalla

12 P. Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

sola ragione, valendosi appunto di argomentazioni razionali, che cercheremo di vedere brevemente.

127. Bibliografia. Oltre alle opere già citate all'inizio di questo capitolo, cf anche: V. Contemsa, op. cit., l. I, praelog. II, c. II, dissert. I; R. Billuart, op. cit., vol. I, pp. 23-41; G. Perrone, op. cit. vol. II, pp. 370-393; J. a S. Thoma, Curattheologicus, Paris 1886, vol. I, pp. 529-549; C. Pesch, Praelectiones dogmaticae, Ed. Herder 1899, vol. II, pp. 3-22; AA. VV., Sacrae theologiae summa, Madrid 1955, vol. II, pp. 17-41; M. Schmaus, Dogmatica cattolica, Ed. Marietti 1959, vol. I, pp. 139-178; B. Bartmann, Teologia dogmatica, Ed. Paoline 1958, vol. I, pp. 159-171.

128. Ho accennato in precedenza alla distinzione fra una nozione spontanea, primitiva, vaga ed implicita di Dio e una successiva nozione, esplicita, più precisa, ottenuta mediante una dimostrazione consciente, che possiamo formulare per nostre conto e di nostra iniziativa, riflettendo sulla limitatezza delle cose, oppure possiamo apprendere perchè ci viene insegnata e mostrata da altri. Nella Scrittura questa distinzione sembra quasi assente; eppure essa non la ignora. Pare quasi assente per il fatto che, come ho già detto, per i popoli antichi la convinzione dell'esistenza di Dio era convinsione generale, pubblica e privata, e normalmente esplicitamente formulata: il nome di Dio era sulla bocca di tutti; l'ateismo era considerato errando delitto, ed era cosa rarissima, pressochè inconcepibile per la stragrande maggioranza della gente, celta e incolta, nobile o del popolo, buona o cattiva. Il problema, semmai, era quello di sapere qual era il vero Dio. In genere ogni popolo aveva il suo "Dio", che riteneva essere il migliore fra tutti. Solo Israele aveva fondate ragioni per ritenere che il suo Dio fosse effettivamente il "Dio degli dèi, il Signore dei signori". E' quanto la teologia cristiana si propone di dimostrare.

129. Per questi motivi, la suddetta distinzione fra conoscenza implicita e conoscenza esplicita di Dio nei popoli antichi era pressochè ignorata, perchè tutti esplicitamente credevano in un qualche dio. Nella Bibbia, come ho detto, essa è appena accennata; in Tommaso è un po' più messa in luce. Oggi questa distinzione è di estrema importanza, perchè di fatto la conoscenza di Dio implicita è molto diffusa, e l'uomo fa molte più fatica di un tempo a giungere ad una conoscenza esplicita di Dio, a causa dei guasti provocati dal processo di secolarizzazione e dall'antropocentrismo in atto in occidente soprattutto a partire dal Rinascimento. L'oriente - soprattutto indiano - ha conservato invece un forte senso religioso, ma a causa della sua orgogliosa religiosità nazionale e delle sue tendenze panteistica, tenta ancora ad accogliere il Dio cristiano. Ma dipende molto anche da noi occidentali saper presentare il Dio cristiano attuando una sana inculturazione, cioè utilizzando le categorie di pensiero ed i modi di esprimersi ai validi propri della millenaria teologia indiana.

130. Per le suddette ragioni, è dunque estremamente urgente chiari-
re bene la suddetta distinzione, e mostrare anche le false concessioni della conoscenza implicita, che oggi purtroppo hanno grande successo esercitando però un'influenza nefasta. Avremo modo di vederle più s-

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

vanti. Prima di esporre, pertanto, le prove tomistiche dell'esistenza di Dio, sarà bene presentare il pensiero di Tommaso su come l'uomo arriva, dalle cose create - quindi a posteriori, non a priori e in modo innato e immediato - a porsi realmente ma implicitamente e quasi inconsciamente in rapporto con Dio, un rapporto che può essere fecondo o sterile a seconda che il soggetto abbia o non abbia buona volontà. Sarà bene inoltre vedere come si può e si deve passare dal livello implicito a quello esplicito. La conoscenza implicita non è una vera e propria "dimostrazione" dell'esistenza di Dio, in quanto il "mostrare" si oppone evidentemente a quel "regitar nell'ombra" che è proprio dell'implicito e dell'irriflesso o dell'inconscio. Tuttavia la conoscenza di Dio implicita è vera conoscenza, comportante una vera nozione di Dio, ma come immersa e nascosta in altre nozioni peraltro strettamente collegate all'idea teologica.

5. La conoscenza implicita di Dio

131. Per ulteriori schiarimenti circa il presente paragrafo, mi permetto di rinviare alla "prima lezione" del mio corso di licenza dell'anno scorso "La ricerca di Dio nella ragione e nella fede", intitolata "Spontaneità e responsabilità nella conoscenza di Dio". Qui ho ritenuto bene ed utile riassumere quanto ho detto là, perché, per il presente corso potrà bastare.

132. La conoscenza implicita di Dio, presente nella ragione naturale, può porsi, per Tommaso, a due livelli: si può dare un implicito che potremmo chiamare puramente potenziale, ed un implicito che potremmo chiamare virtuale. Il primo, per la verità, non assicura ancora nessuna conoscenza di Dio, ma è solo una via che vi conduce. Il secondo contiene la conoscenza di Dio, ma solo oscuramente e quasi inconsciamente dietro nozioni trascendentali che potremmo chiamare "parateologiche". Ma vediamo i passi stessi di Tommaso, cercando poi di commentarli.

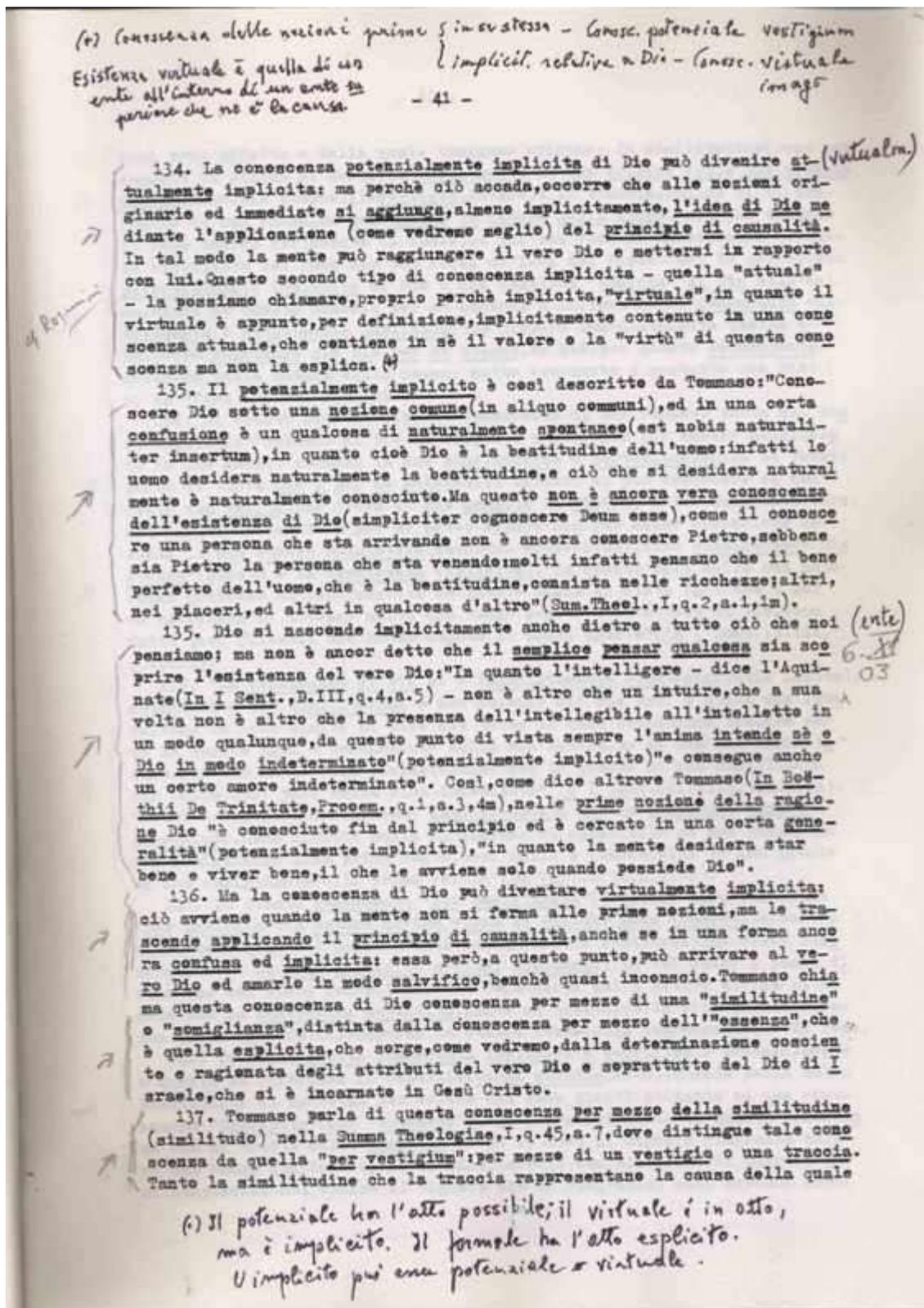
133. La conoscenza potenzialmente implicita, per Tommaso, è connessa alla formulazione delle nozioni originarie e dei principi primi, trascendentali, della ragione: la nozione dell'ente, il principio di non-contraddizione, la nozione del vero, del bene: l'esistenza di Dio si può ricavare da queste nozioni, ma di fatte esse ancora non la contengono. Per questo, mentre è inevitabile formulare queste nozioni nel momento in cui si pensa, non è detto che con queste nozioni sorga necessariamente l'idea di Dio: a questo livello si può ancora ignorare che Dio esiste; ma è impossibile restare a lungo in tali nozioni senza giungere all'idea di Dio almeno implicita. A questo livello, però, è possibile lo ateismo: è possibile cancellare o rifiutare l'idea di Dio senza che queste nozioni vengano cancellate. La negazione di Dio, quindi, non è come la negazione del principio di identità o dell'esistenza della realtà: qui abbiamo semplicemente l'assurdo e l'impensabile; invece, purtroppo, la negazione di Dio non presenta, almeno sul momento, alcuna assurdità, perché non si tratta di un'evidenza immediata come le prime nozioni della ragione.

implicito - potenziale = ciò che può essere e che quindi non è attuale
virtuale = ciò che è attuale, ma esistente solo implicito
 entro un'altra forma (es. anima sens. nell'uomo)
esplicito - ciò che è attuale e direttamente manifestato
 ch. realtà "virtuale"

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO



I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

essi sono effette o dalla quale traggono origine: la similitudine (come per esempio la statua di Mercurio) rappresenta la sua origine nella sua propria natura (Mercurio stesso); investigio, invece, o la traccia, indica sì di provenire da una causa, ma non indica la natura della causa, come per esempio il fumo indica certamente il fuoco, ma chi non vede il fuoco, dalla semplice esperienza del fumo non può farsi un'idea del fuoco. Così la conoscenza potenzialmente implicita di Dio è una semplice "traccia" di Dio nell'anima, anche se questa traccia per sé conduce a Lui; mentre la conoscenza virtualmente o attualmente implicita (che prepara immediatamente quella esplicita) raggiunge già Dio per se stesso, ma già, per quanto oscuramente, qualcosa sulla natura della causa: mette veramente a contatto con Dio; ci fa "fare i conti con lui".

138. Di questo secondo tipo di conoscenza di Dio Tommaso parla nei passi seguenti: "Parlando di Dio in rapporto a noi, Egli può essere considerato in due modi: secondo la sua similitudine o partecipazione; e da questo punto di vista Dio è per sé noto; nulla infatti si può conoscere se non nella sua verità, che trova il suo modello in Dio (*est a Deo exemplata*); ora, che esista la verità è per sé noto; oppure Dio può essere conosciuto secondo il suo stesso sussistere (*secundum suppositum*), cioè considerando Dio stesso" (questa è la conoscenza esplicita), "in quanto Egli nella sua natura un qualcosa di incorporeo; da questo punto di vista Egli non è per sé noto; anzi si trovano molti che hanno negato l'esistenza di Dio, come tutti quei filosofi che hanno negato la causa agente" (*In I Sent.*, D. III, q. 1, a. 2).

139. "La conoscenza di Dio ci è immediatamente spontanea (*nobis inaita*), secondo una sua similitudine e non secondo ciò che Egli è nella sua natura; come in modo simile si dice che tutte le cose desiderano Dio; non certo in quanto Egli è considerato nella sua natura, ma in una sua similitudine, giacché nulla vien desiderato, se non in quanto ha una somiglianza con Lui, e così pure nulla vien conosciuto" (*In I Sent.*, d. III, q. 1, a. 2, 1^a). "Tutti i conoscitori conoscono implicitamente Dio in qualunque oggetto conosciuto. Come infatti nulla ha ragione di appetibile se non grazie ad una somiglianza alla prima bontà, così nulla è conoscibile se non grazie ad una somiglianza alla prima verità" (*De Ver.*, q. 22, a. 2, 1^a).

140. In questa conoscenza "per somiglianza" (potrebbe dire benissimo "per analogia") la natura divina viene in qualche modo conosciuta (contrariamente a quanto i passi citati sembrerebbero sostenere), ma viene conosciuta solo in modo implicito e quasi incognito: in tal senso i passi dicono che non viene conosciuta. Vera conoscenza della natura divina si ha solo con la conoscenza esplicita, anche se questa, nella vita presente, resta assai imperfetta, compresa la stessa conoscenza soprannaturale di fede.

141. Tuttavia questa conoscenza implicita è salvifica, e probabilmente a questa si riferisce il Concilio (*Lumen gentium*, n. 16), quando parla della possibilità di salvezza per coloro che sono giunti soltanto ad una conoscenza "implicita" (non "espressa"). Ed è probabilmente di questa conoscenza che si tratta nella parabola di Mt 25 dove il Signore ringrazia coloro che hanno compiuto opere di misericordia con sincerità di cuore, e che si stupiscono nel vedere il Signore che li ringrazia: essi avevano ser-

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

vito il Signore senza una chiara consapevolezza, mediante una conoscenza virtualmente implicita, una conoscenza "per somiglianza", servendole nell'uomo povero, bisognoso ed oppresso, che è appunto immagine e somiglianza di Cristo, povero, bisognoso ed oppresso.

5. Nozioni prerichieste

142. Il procedimento mentale per mezzo del quale la ragione giunge a stabilire e ad affermare con certezza l'esistenza di Dio, sia nella conoscenza implicita come in quella esplicita, suppone e richiede alcune condizioni epistemologiche ben precise ed indispensabili: occorre cioè il funzionamento normale di una ragione sana e retta, non inquinata da false nozioni, non inceppata da ostacoli, e procedente secondo le leggi della logica. La dimostrazione originaria, spontanea ed implicita dell'esistenza di Dio avviene per lo più in modo corretto e giunge a buon fine, perchè ad essa la ragione è portata in modo quasi necessario. Il limite di questa dimostrazione essenziale, però, come si è detto, è il fatto che essa avviene in modo pressochè incoscienza e la nozione di Dio che ne risulta è estremamente vaga e generica, per cui si presta ad esser riempita di contenuti che col vero Dio nulla hanno a che fare.

143. Da qui la necessità di una dimostrazione cosciente, chiara e possibilmente scientifica dell'esistenza di Dio, per dar certezza di giungere al vero Dio e ottenere la possibilità di confutare le obiezioni degli atei, degli agnostici e degli increduli. Tuttavia è soprattutto quando si pone coscientemente il problema di Dio che emerge una serie di difficoltà provenienti soprattutto dalla filosofia europea degli ultimi secoli, la quale ha messo in crisi alcune convinzioni e nozioni fondamentali senza le quali è impossibile dimostrare l'esistenza di Dio. Da qui la necessità, prima di esporre le prove dell'esistenza di Dio e per renderle plausibili, di sgomberare il campo da questi pregiudizi che bloccano il cammino della ragione impedendole di giungere a buon fine, cioè alla conoscenza dell'esistenza di Dio. Ed anche la confutazione dell'ateismo è impossibile senza questa previa opera di purificazione e correzione della ragione, per il fatto che gli atei e i fideisti si fanno forti proprio di quei pregiudizi, i primi per negare Dio, i secondi per affermare un Dio falso.

144. Questo compito preliminare, per la verità, sarebbe compito della teologia naturale, ma data l'enorme importanza dell'argomento, non sarà male esporlo anche in teologia dogmatica, a costo di ripetere cose già note.

145. Le nozioni fondamentali che occorre chiarire preliminarmente per aver speranza di realizzare una buona e convincente dimostrazione scientifica ed esplicita dell'esistenza di Dio, sono cinque: 1. la nozione di ragione; 2. la nozione di scienza; 3. la nozione di causa; 4. la nozione di sostanza; (ante) 5. la nozione di dimostrazione. Per ognuna di queste nozioni occorre poi fare una distinzione che le attraversa tutte e che si fonda su di un corretto concetto di ragione: ecco perchè le affronteremo per prime; e la distinzione è quella fra un livello "sperimentale" ed un livello "ontologico" della realtà. Ognuno, infatti, di questi cinque valori comporta una dimensione sperimentale ed una ontologica. Gli ostacoli fondamentali alla dimostrazione che cerchiamo sono sostanzialmente

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

metteva
no per
→
due: la concezione sensista-empirista-materialista, che esclude il li-
vello ontologico (nel quale solo invece, come vedremo, troviamo Dio); e la
concezione fideista-panteista-immanentista (per esempio, come vedremo, il
"trascendentalismo" di K. Rahner), per la quale si costruisce una falsa
ontologia che inevitabilmente porta ad un falso concetto di Dio (anzi
il concetto viene escluso, per cui si dà solo un'"esperienza" di Dio, ap-
punto l'"esperienza trascendentale").

→
146. Vedremo come in certo senso l'ostacolo più insidioso alla vera
conoscenza di Dio non è il materialismo ma il falso spiritualismo. Il
primo infatti ci insidia apertamente, per cui è facile evitare l'insidia;
il secondo invece nasconde la sua insidia appunto sotto un falso spiri-
tualismo o misticismo, per cui è più facile restare ingannati. Il primo
è un errore grossolano di facile confutazione. Il secondo è un errore
più sottile, più difficile da confutare e più seducente anche per chi
ama la spiritualità e la metafisica.

→
147. Mentre infatti l'affermazione del materialismo blocca in partem-
za l'ascesa della mente verso Dio, che appartiene al mondo dello spiri-
to; dobbiamo stare molto attenti che non basta una generica professione
di spiritualismo perchè si abbiano tutte le garanzie di trovarsi vera-
mente sulla via che conduce a Dio. Infatti il mondo dello spirito non
comprende solo Dio, ma molti altri valori, e taluni anche molto elevati,
come la coscienza, la scienza, la virtù, lo stesso spirito umano, le
anime dei defunti e gli spiriti puri finiti, cioè gli angeli santi e gli
angeli ribelli, cioè i demòni. Ora, se anche nel mondo dello spirito non
sappiamo muoverci con la dovuta prudenza e saggezza, può capitare e di
fatto è capitato e capita (prendi per esempio lo gnosticismo, l'indu-
ismo, lo spiritismo, il culto dei defunti, il culto di Satana, le va-
rie pratiche dell'idolatria e della superstizione, la falsa mistica)
che lo "spirito" che vien ricosciuto ed adorato come "dio" non sia il
vero Dio, ma una di queste creature.

→
148. Che s'intende per "ragione", quando si dice che la ragione può
dimostrare l'esistenza di Dio? S'intende non la ragione dedita alla co-
noscenza dei fenomeni o delle leggi fisiche o biologiche, ma la ragione
speculativa che sa elevarsi, come diceva Hegel, "nell'elemento del puro
pensiero", cioè che sa dimostrare l'esistenza della sostanza spirituale,
e cogliere quindi, sia pur partendo dall'esperienza, l'esistenza e la na-
tura del puro spirito: chi non ha l'idea di cos'è il puro spirito, non
può aver l'idea di Dio. La metafisica è quella scienza che si incarica
di condurre la ragione alla dimostrazione dell'esistenza della realtà
spirituale. Per questo la metafisica è normalmente l'introduzione alla
teologia naturale ed alla teologia dogmatica. Negar valore alla metafi-
sica, come ha fatto Hume e come fanno i materialisti di ogni specie, dal
l'antichità ai nostri giorni, vuol dire impedire alla ragione di dimo-
strare l'esistenza di Dio.

→
149. Anche per quanto riguarda la scienza, occorre distinguere un sa-
pere sperimentale, che ha per oggetto i fenomeni e le sostanze sensibili
e materiali, ed un sapere ontologico e metafisico, che raggiunge la cono-
scenza della sostanza spirituale, come si è detto sopra. Ed occorre aver

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

coscienza e certezza del fatto che è scienza non solo la scienza sperimentale e matematica, ma anche la metafisica: cioè sia nell'una che nell'altra ambito si parte da principi primi per sé evidenti all'esperienza ed alla ragione, si operano le dovute definizioni e distinzioni, si procede mediante l'applicazione del principio di causalità, e si ottiene la dimostrazione, per la quale non si afferma solo la certezza della conclusione (quia), ma anche si mostra la necessità e il perché della conclusione (propter quid). Ovviamente esiste una semplice somiglianza di metode fra i due suddetti ordini del sapere: c'è solo un'analoga, per cui non è lecito scambiare i metodi; e tuttavia c'è anche una certa continuità, per cui è possibile passare dall'una all'altra senza spezzare la fondamentale unità della ragione e della scienza.

150. Kant ha comunemente la fama d'aver negato la metafisica come scienza impedendo alla ragione speculativa di poter dimostrare a posteriori, cioè partendo dall'esperienza delle cose sensibili, l'esistenza di Dio. Questa affermazione è vera, ma dev'essere anche precisata. In realtà Kant, almeno nelle sue intenzioni, non intendeva affatto respingere la metafisica (come fece per esempio Hume o come ha fatto il cosiddetto "circolo di Vienna" di Carnap, Neurath, Reichenbach, Schlick, ecc. o fanno ancor oggi i neopositivisti logici), ma anzi intendeva fondare una metafisica veramente rigorosa. Il suo errore è stato quello di credere che la vera metafisica non è quella fondata da Aristotele, ma quella falsa metafisica che si fonda sul "cogito" cartesiano, la quale porta o al panteismo o all'idealismo, come ha dimostrato molto bene il Padre Fabro nei suoi studi sull'ateismo: cf Introduzione all'ateismo moderno, Ed. Studium, Roma 1964, 2 voll.

151. Kant accentua così il carattere idealistico della metafisica cartesiana, per cui per lui Dio non è una realtà extramentale (o "reale", come dice Kant), dimostrabile dalla ragione speculativa partendo dalla esperienza sensibile, ma è dato immediato della coscienza morale che percepisce il valore assoluto del dovere. Come per Cartesio, anche per Kant, la ragione non può giungere alla conoscenza dello spirito partendo dall'esperienza, ma vi accede direttamente mediante un semplice atto della coscienza (e dell'"io penso", come si esprime Kant). Così per lui Dio è un'"Idea", non però come rappresentazione prodotta dal soggetto, ma come dato oggettivo universale e necessario; Egli può essere "pensato", ma non "conosciuto", perché la "conoscenza" Kant la riserva alla semplice conoscenza dei fenomeni, la quale come tale non può evidentemente dare la conoscenza di Dio. Cf su quest'argomento: I. Mancini, Kant e la teologia, Cittadella Editrice, Assisi 1975; e le mie dispense "Analisi critica della Critica della ragion pura di Kant", STAB 1993.

152. La distinzione fra l'esperimentale e l'ontologico va fatta anche per quanto riguarda il concetto di essenza. Qui Kant, come è noto, ha creato un grave ostacolo alla dimostrazione dell'esistenza di Dio limitando arbitrariamente la funzione della causalità all'ambito dei fenomeni; per cui, trascendendo Dio quest'ambito, la sua esistenza non può essere provata applicando il principio di causalità. Per poter allora

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

dimostrare l'esistenza di Dio occorre mostrare che la nozione di causalità si estende anche all'ambito dello spirituale, e in particolare fa riferimento all'agire dell'ente reale come tale e non riguarda solo gli enti sensibili o fenomenici. Occorre inoltre elaborare la nozione di "causa prima", perché il problema dell'esistenza di Dio è precisamente il problema se esista o no una causa prima.

153. Anche per la nozione di sostanza occorre distinguere una sostanza che può cadere sotto i nostri senai - la sostanza materiale - ed una sostanza appartenente al mondo dello spirite, che quindi non è sensibile ma puramente intellegibile - il "noùmeno", per esprimerci in termini kantiani. Per la verità egli ne ammette l'esistenza, ma ne dichiara inconoscibile l'essenza, almeno in quanto realtà extramentale o "cosa in sé". È vero che Kant recupera il mondo dello spirite e quindi l'ambito del teologico mediante l'io penso e in modo apriorico, respingendo quello aposteriorista; ma c'è da domandarsi che consistenza ontologica possa avere lo spirituale (e quindi il teologico) in Kant, il quale lo vede solo all'interno del pensiero e non esistente in sé indipendentemente dal pensiero. Inoltre per Kant anche la sostanza è solo una categoria dell'ambito dei fenomeni; per cui diventa impossibile cogliere l'anale giocità della sostanza (e quindi, di conseguenza, la vera nozione della persona), e conseguentemente concepire Dio come persona e come sostanza. Occorre allora mostrare invece che la nozione di sostanza ha anche una valenza metafisica, per cui da questo punto di vista, come insegna il Concilio Vaticano I, si può e si deve concepire Dio come "sostanza spirituale". Un forte ed opportuno richiamo all'importanza ontologica e teologica della categoria della sostanza è contenuto nella pederica opera di Tommaso d'Aquino, Metafisica della sostanza, Ed. ESD, Bologna 1991.

154. Infine, occorre rivalutare l'importanza della dimostrazione in metafisica e in teologia, per cui anche per la dimostrazione vale la medesima distinzione che abbiamo applicato in tutte le altre precedenti nozioni: non esiste solo una dimostrazione sperimentale per le scienze sperimentali o matematiche per le scienze matematiche, ma esiste anche una dimostrazione ontologica per la metafisica e teologia per la teologia (naturale e dogmatica).

155. Circa la particolare natura della dimostrazione nel caso dell'esistenza di Dio, dice bene il Maritain: "Provare e dimostrare è, nell'uso corrente, rendere evidente ciò che da sé non lo era. Ora, da una parte Dio non è reso evidente da noi, non riceve da noi e dai nostri argomenti una evidenza che gli mancava, poiché l'esistenza di Dio, che non è immediatamente evidente per noi, è immediatamente evidente in sé, più evidente in sé che non il principio d'identità, poiché essa è infinitamente più di un predicato che faccia parte del concetto di un oggetto: essa è il soggetto, è la stessa essenza divina; (ma per sapere questo con evidenza immediata bisognerebbe vedere Dio). D'altra parte, ciò che è reso evidente dai nostri argomenti non è Dio stesso, ma è la testimonianza di lui contenuta nelle sue vestigia, i suoi segni e i suoi specchi in questo mondo. I nostri argomenti non ci danno l'evidenza della stessa esistenza divina e dell'atto di esistere che è Dio,

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

e che è Dio stesso, come se potessimo avere l'evidenza della sua esistenza senza avere quella della sua essenza. Ci danno soltanto l'evidenza del fatto che l'esistenza divina deve essere affermata, e della verità dell'attribuzione del predicato al soggetto nell'asserzione "Dio esiste" (Alla ricerca di Dio, op.cit., pp.15-16)

156. Occorre mostrare che la dimostrazione metafisica utilizzata per la dimostrazione dell'esistenza di Dio non solo è possibile ma è più certa delle stesse dimostrazioni sperimentali e matematiche, anche se queste sono indubbiamente più alla nostra portata di esseri dotati di senso e di immaginazione; e tuttavia la certezza intellettuale propria della metafisica e della teologia è in sé più salda, anche se non più chiara, delle certezze sensibili e matematiche, perché maggiormente prossima al principio ontologico d'identità, che fa da criterio ultimo per la validità di ogni dimostrazione, in quanto la dimostrazione più certa è quella il cui contraddittorio nega il principio d'identità, cioè la cosiddette dimostrazioni per assurdo. Ora la teologia s'impegna a dimostrare che è ancora più assurdo che Dio non esista più che 2+2=5 o che l'eclissi di luna ^{non} avviamo provocate dall'ombra della terra.

6. Esposizione delle prove

157. Tutte le famose cinque "vie" di S. Tommaso (Sum. Theol., I, q.2, a.3) sono fondate su di un unico principio, che è il medesimo che viene applicato nei due passi della Scrittura che abbiamo commentato (Rm 1,18-23 e Sap 13,1-9), cioè il principio di causalità mediante una dimostrazione "a posteriori", ossia partendo dalla considerazione dell'effetto e risalendo alla sua ragione sufficiente o alla sua causa proporzionata. In tutte queste vie si mostra che questa ragione pienamente sufficiente dev'essere una ragione prima, oltre la quale non si può retrocedere, e così la causa veramente proporzionata ed esplicatrice, che dia ragione esauriente, non può che essere una causa prima, oltre la quale non si può retrocedere, e che chiamiamo "Dio".

(1) Sensibile
Visitabile

(2) Causa
assolutam.
e totalm.
causa

158. In tutte e cinque le vie si parte dalla considerazione di un dato immediato ed evidente, che però non ha in se stesso la ragione del proprio esistere. Per questo la ragione, alla considerazione di questo dato, si sente spinta a cercarne la ragione e la causa oltre il dato stesso: la conoscenza dell'effetto causa la cognizione della causa. L'intelletto ripercorre a ritroso, per così dire, il cammino che l'effetto ha compiuto nell'uscire dalla sua causa: per questo si dice che la ragione "risale" dall'effetto alla causa. E' l'effetto, in quanto in capace di render ragione di sé, che spinge la ragione ad andare al di là dell'effetto alla ricerca di ciò che rende ragione dell'effetto. (1) E la ragione non può ripetersi e acquetarsi in questa ricerca della causa finché non ne trova una che renda pienamente ragione dell'effetto: una causa che non rimandi ad un'altra causa, che non sposti la questione, ma che la risolva definitivamente. Ma esiste questa ragione definitiva? O la ragione è condannata a cercare, cercare, senza mai raggiungere un punto fermo? Vedremo più avanti la soluzione di questo problema.

Transcendente

(2) Pena, la negazione della ragione, per cui la ragione si nega nel momento in cui si afferma.

Kant non è riuscito a vedere il nesso tra ragione e principio di causalità, che è l'attuazione della ragione; ma fin nel contempo ha dato troppo potere all'autocoscienza della ragione (Idi Denke)

21 P.Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

blema.

159. Intanto possiamo dire che le cinque prove di Tommaso comportano un passaggio dall'immediato al mediato non solo prese singolarmente, ma anche nel loro succedersi agiate un ordine per il quale si passa dalle prove più relative a dati immediati a prove più legate a dati mediati: il pensiero passa dalla superficie alla profondità e si sublima non solo nell'ambito di ogni singola prova, ma anche nel loro succedersi, mano a mano che dalle prime si passa alle ultime.

*Si consiglia
di effettuare
una via più
elevata*

160. Così le prime due partono dalla considerazione dell'azione, che è un dato che immediatamente cade sotto ai sensi; le ultime tre, invece, partono dalla considerazione dell'ente, che si nasconde dietro l'azione e dal quale parte l'azione. Infatti la prima considera gli effetti della azione fisica: gli enti fisici che non sono mensi e che cadono sotto i nostri sensi: un punto di partenza facilissimo ed evidentissimo, anche se qui il dubbio cartesiano ha osato porre i suoi punti interrogativi. Ma rimandiamo, per la risposta a questo dubbio, alla critica della conoscenza. La seconda prova, invece, parte dalla considerazione di ciò che in natura è predetto: gli effetti delle cause efficienti, che sono cause agenti, produttive. Possiamo pensare alle opere compiute non solo dagli agenti fisici, ma anche dai viventi e dall'uomo.

161. Le altre tre prove, ho detto, partono dalla considerazione non più dell'agire ma dell'essere o dell'ente, che qui possiamo prendere come sinonimi. La terza considera l'ente in quanto contingente: può essere ma anche non essere; esiste, ma potrebbe anche non esistere: la sua esistenza è contingente. La quarta prova prende in considerazione i gradi degli enti o di perfezione: i gradi di partecipazione di ogni ente all'essere. La quinta, infine, considera l'ente in quanto ordinate, inteso da un'intelligenza, voluto da una volontà: l'ente in quanto pensato e voluto; l'ente in quanto vero e buono; l'ente come fine.

*così come
di Agostino*

162. In tutte e cinque le prove il passaggio della ragione dalla conoscenza dell'effetto a quella della causa avviene mediante l'applicazione del principio di causalità, che è un principio essenziale alla vita della ragione: la ragione stessa si può definire come quella facoltà o quel potere dello spirito umano, per il quale l'intelletto tende alla determinazione delle cause. È noto l'elenco delle cause fornite dalla filosofia classica: causa materiale, causa formale, causa efficiente, causa finale, causa esemplare. Nel caso del problema dell'esistenza di Dio la ragione è portata a trascendere il dato immediato dell'esperienza - la cosa sensibile, il fenomeno - perché, come si è detto, esse non contiene in sé la ragione adeguata e necessaria del proprio essere, non giustifica in modo assoluto, da solo, la propria esistenza e la propria essenza. Per questo la ragione è portata a cercare una causa non intrinseca all'oggetto (materiale o formale), ma estrinseca e trascendente, ossia che possa contenere quel supplemento applicativo di intellegibilità che pensa soddisfare il bisogno della ragione: non restano, allora, che le altre tre cause: efficiente, finale, esemplare: Dio si configurerà coi caratteri di queste cause.

163. Questo bisogno della ragione di andare oltre il dato immediato alla ricerca di una realtà più profonda e più vera è intrinseco alla

*1-1) la causa prima. della esistenza necessaria logica
& richiesta
della cognizione*

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

ragione stessa, e lo si scopre indagando la natura e il funzionamento normale della stessa ragione. Nella ragione umana esiste strutturalmente, a priori, una tendenza, un bisogno di compiere quel cammino che necessariamente conduce alla scoperta di Dio; essa è spontaneamente ed invincibilmente "aperta" e disponibile alla ricerca di Dio ed al discorso su Dio. Una ragione che non ha questa disponibilità è una ragione malata, alla quale, come si è detto, prima di presentare le prove circa l'esistenza di Dio, occorre fornire un aiuto perché essa anzitutto guarisca come ragione e funzioni normalmente sviluppando il massimo delle sue capacità e delle sue esigenze. Solo a questa condizione essa è messa in grado di interessarsi al problema di Dio. E tutto ciò che facciamo per guarire questa ragione è già un metterla nel cammino verso Dio, anche se per il momento non pensiamo di presentarle le prove esplicite della sua esistenza.

164. La ragione sana cerca spontaneamente Dio come - per stare con le parole del Salmo - la cerva assetata cerca spontaneamente l'acqua e i polmoni cercano spontaneamente l'aria per respirare. E come il vivente non può vivere senz'acqua e senz'aria, così la ragione non può vivere, si interilisce e muore se non soddisfa il suo bisogno di trovare una causa prima, un sommo bene, un fine ultimo, un motore immobile, una verità assoluta, un fine ultimo che faccia la sua felicità.

165. Nelle prime due vie la ragione si muove verso una prima causa attiva o agente, che sia causa del moto e del divenire, cioè del passaggio dalla potenza all'atto (prima via); e che sia causa di ciò che vien predetto sia dalla natura che dai viventi e dall'arte e dal lavoro dell'uomo: una causa produttiva, un "sommo artista" o "sommo fattore", come diceva Dante. E' questa quella che si può chiamare causa efficiente e motrice, e, più in generale, causa agente: il suo effetto è un qualcosa che emana da lei e sul quale essa influisce (cf le mie dispense di Metafisica, dell'A.A. 1991-1992 dello STAB, pp. 227-246). Questa causa dà all'effetto (la sua piena giustificazione nell'essere) un qualcosa che esse di per sé non ha e che la ragione invece cerca per attuare pienamente la sua razionalità. Questa causa dà all'effetto il suo perché: un perché per il quale la causa agisce sull'effetto.

166. Le ultime tre vie, invece, conducono tutte alla causalità esemplare, che si esprime in tre idee: quella del necessario (terza via), del sommo ente (quarta via), del fine ultimo (quinta via). La causalità esemplare non fa riferimento, almeno direttamente, all'azione, ma alla perfezione dell'ente, e quindi alle spire coi suoi caratteristici dell'intelletto e della volontà. La causa esemplare è modello di perfezione, punto di partenza e punto d'arrivo dell'azione. E' causa formale intrinseca e trascendente, che dà forma all'azione che da lei parte ed a lei converge. Ma in quanto causa esemplare essa però non agisce, per cui il suo causare non consiste nell'influire sull'effetto e nel muovere l'effetto, ma nel renderlo partecipe della perfezione della causa, sicché l'effetto si presenta come "immagine e somiglianza della causa", come "imitazione" della causa. Il Padre Fabro ha un

Trovare la verità

per "essere uguale a se stessa" Hegel

Platone

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

gamente e dottamente studiate la nozione metafisica di partecipazione: cf La nozione metafisica di partecipazione, Ed. SEI, Torino 1950; Partecipazione e causalità, Ed. SEI, Torino 1960. Per quanto riguarda invece il rapporto fra analogia e partecipazione, cf il già citato libro di Padre Tyn.

167. Nella prima via la constatazione di enti che sono mossi conduce all'affermazione di un ente che muove tutto ciò che nel mondo è mosso; ma questo ente non è mosso da nulla: è il famoso "potere immobile" di Aristotele, oggi così spesso ingiustamente bistrattato purtroppo anche in ambienti cattolici, che accusano il Dio aristotelico di "non essere in conformità alla Scrittura", in quanto mancherebbe di dinamismo, e sarebbe un Dio "statico" ed inerte. Niente di più falso, come vedremo quando tratteremo dell'immutabilità divina. Il fatto che Dio sia "immobile" non vuol dire assolutamente che non sia attivo, anzi come vedremo egli è azione pura e sussistente; ma vuol dire semplicemente che non è mosso da un motore più alto di lui, perchè egli solo è il primo, il più alto e il più potente di tutti i motori. Si può dire peraltro metaforicamente (secondo il linguaggio platonico) che Dio "si muove" per dire che è vivente; non però nel senso di essere "causa sui", come alcuni malamente hanno interpretato il pensiero di Platone: nulla infatti - come fa notare Tommaso col suo solito buon senso - può causare se stesso, perchè dovrebbe esistere (come causa) prima di esistere (come effetto). Ma torneremo ancora su queste cose.

168. Nella seconda via la constatazione dell'esistenza di enti fisici ben formati, ordinati ed organizzati porta la ragione all'affermazione di una causa formatrice, organizzatrice ed ordinatrice: una causa che mediante la sua azione potente ed efficiente e ad un tempo intelligente e provvida, abbia attuato le possibilità della materia di questi enti secondo forme ben ordinate ed organizzate. Si giunge insomma a scoprire l'esistenza di un ente che fa passare gli enti fisici dalla potenza all'atto, questa volta non nel senso che li muove, ma nel senso che dà forma alla loro materia, in modo simile all'artista o al lavoratore che plasma l'opera delle sue mani. Questa nozione di Dio è ampiamente presente nella Scrittura. È il Dio "plasmatore" della materia secondo il modello di criteri intelligenti e providenziali: un'immagine di Dio già intuita da Platone nel suo famoso "Demiurgo".

169. Queste due prime prove sono chiamate "cosmologiche", in quanto partono dalla considerazione degli enti fisici mossi e "fabbricati" e comunque prodotti dalla natura o dall'arte. Qui Dio appare come motore e plasmatore del mondo fisico. Si presenta bensì come immateriale e spirituale, giacchè, se fosse egli stesso materiale, occorrerebbe di nuovo spiegare come la sua materia è passata all'atto ed è stata formata. Per queste anche la causa prima e il motore primo del mondo fisico dev'essere necessariamente spirituale, assolutamente privo di materia. È causa della materia senza essere materiale. Dal che vediamo che la materia è cosa buona, ma lo spirito, dal quale essa proviene, è cosa più alta.

170. Le ultime tre prove richiedono un punto di partenza più difficile e complesso. Le prime due prove, che partono dalla constatazione dei fenomeni materiali e delle cose che abbiamo sotto il naso ogni momento,

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

sono abbastanza adatte agli spiriti semplici e meno evoluti; le ultime tre, invece, sono più adatte a persone di cultura, dotate di senso metafisico e capaci di intendere ed apprezzare le cose dello spirito. Mentre infatti le prime due prove partono dalla semplice considerazione degli enti fisici, le ultime tre partono dalla considerazione metafisica ed analogica dell'ente (che può essere materiale ma anche spirituale) nella sua esistenza non necessaria (terza prova), nel suo moltiplicarsi in vari gradi di perfezione e di partecipazione ad un sommo ente (quarta prova), e nel suo ordinamento intelligente e finalistico relativamente ad un sommo ordinatore intelligente e supremo fine dell'ente ordinato e finalizzato. (quinta prova).

171. La terza via, partendo dalla considerazione del fatto che l'ente contingente ha l'essere ma potrebbe anche non averlo, deduce con facilità che dunque l'essere non è posseduto strutturalmente e necessariamente dall'essenza dell'ente contingente; e dunque esso deve riceverlo da una causa superiore: un ente che abbia l'essere per essenza; e questo appunto è Dio. La quarta prova parte dalla constatazione dell'esistenza, nel mondo, di vari gradi di essere: dall'essere inorganico a quello vegetativo a quello animale a quello umano a quelle - se si riesce a dimostrarne l'esistenza - dei puri spiriti. Ora il più e il meno si dicono in relazione ad un criterio di riferimento che si suppone assoluto ed insuperabile: un massimo, un ottimo, un "superlativo assoluto"; e questo è Dio.

172. La quarta via si presta a considerazioni ancora più profonde, legate alla natura stessa dello spirito, pensiamo per esempio allo spirito umano. E' questa la famosa via agostiniana delle "verità eterne" esposta nel De libero arbitrio, e la via kantiana che parte dalla considerazione della coscienza morale e del senso del dovere. Questa via costata l'esistenza del pensiero e della volontà. Ma queste facoltà nell'uomo sono limitate, relative, fallibili; dunque deve esistere un sommo pensiero ed una somma verità; deve esistere un vero assoluto ed un sommo bene, che siano verità e bene per se stessi, verità e bontà sussistenti, tali da giustificare le spontanee relazioni all'infinito proprie dello spirito umano.

173. Ciò resta piuttosto implicito nella quarta via, ma lo si può dedurre facilmente, come fanno i tomisti. Ma un discorso esplicito in questo senso lo possiamo trovare in altri luoghi di S. Tommaso, per esempio questo passo del Contra Gentes: "Il nostro intelletto nell'intendere si protende all'infinito; ed il segno di ciò è dato dal fatto che quale che sia una data quantità finita, l'intelletto ne può immaginare una maggiore. Ora vana sarebbe questa ordinazione dell'intelletto all'infinito, se non esistesse una qualche realtà intellegibile infinita. Bisogna dunque che esista una realtà intellegibile infinita, che necessariamente dev'essere la massima realtà. E questa realtà diciamo essere Dio" (I.I, c. 43). Da notare però che quest'affermazione di Dio basata sull'esistenza di infinità propria del nostro intelletto (altrimenti il nostro intelletto sarebbe vano: una "passione inutile", direbbe Sartre), non si può considerare una vera prova dimostrativa, ma un argomento di conve-

La nostra mente ha originariamente un'esigenza di verità; non un'esigenza di Dio.

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

nienza, perchè in qualche modo si dà per scontato che nel mondo esista una tale proporzione fra gli enti, cosicchè alle esigenze del nostro intelletto debba necessariamente corrispondere un ente (Dio) tale da soddisfare queste esigenze. Ci si potrebbe sempre chiedere, come del resto fanno certi esistenzialisti e in certo modo lo stesso Kant: chi ci dice che tale esigenza è legittima? Non sarà una pretesa eccessiva quella di conoscere una realtà infinita? Non dovremmo forse accontentarci del finito? E' questo un pensiero che viene anche ad Heidegger, nonostante le sue profonde indagini sull'essere e i suoi misteriosi accenni al "sacro" (cf U. Regina, Heidegger - Esistenza e sacro, Ed. Morcelliana, Brescia 1974). E' un pensiero che troviamo anche nell'attuale "pensiero debole" di un Vattimo e di un Severino.

174. Questo argomento di convenienza, pertanto, vale piuttosto una volta che già si è dimostrata l'esistenza di Dio, mediante argomenti che facciano leva non semplicemente sulle esigenze del nostro spirito, ma sul principio di causalità. Infatti le stesse esigenze del nostro spirito sono giustificate dalla dimostrazione oggettiva dell'esistenza effettiva, mediante prove a posteriori, di quel bene che solo è capace di accontentarle, cioè di Dio. E' vero, come abbiamo visto prima, che noi arriviamo a Dio seguendo le esigenze della nostra ragione, ma il discorso che ho fatto prima al riguardo non coincide con questo che potremmo chiamare il "principio dell'esigenza", ma è il discorso della causalità, che è diverso, e che è il solo in grado di darci una vera dimostrazione, tale da fondare, come ho detto, la legittimità delle nostre stesse esigenze spirituali. Nella vera dimostrazione dell'esistenza di Dio noi certo diamo spazio alla nostra innata esigenza razionale di trovare una ragione che ci soddisfi pienamente, diamo certamente spazio al nostro bisogno di infinite e di assoluto. Tuttavia, con l'applicazione del principio di causalità (che è funzione essenziale del nostro ragionare) noi non affermiamo Dio perchè ne sentiamo l'esigenza, ma perchè l'esigenza di trovare la verità, ci porta necessariamente, mediante l'applicazione del principio di causalità (che ha valore oggettivo e non soggettivo, come è il caso della "esigenza"), ad affermare ragionevolmente l'esistenza di Dio. Successivamente, una volta scoperto Dio, potremo prender atto che il suo esistere corrisponde effettivamente ad una profonda esigenza del nostro spirito. L'esigenza di Dio, insomma, a livello di coscienza, non è un punto di partenza, ma è data del quale diveniamo coscienti una volta che abbiamo scoperto Dio accontentando fino in fondo l'esigenza di verità propria della nostra ragione.

175. Nel passaggio dal dato immediato all'affermazione di Dio Tommaso usa, nelle sue prove, ... la mediazione di un principio aristotelico per il quale "non si può, nelle cause, procedere all'infinito", come dice lo Stagirita: "ἀνάγκη σταθῆναι" - occorre fermarsi. L'effetto non può essere preceduto da un'infinità di cause causate, come sembrerebbe dirci a tutta prima l'esperienza: a certe punte, nel retrocedere di causa in causa perdiamo il conto, ma non è difficile immaginare che vi siano altre cause all'infinito? E perchè no? Invece Tommaso, con Aristotele, sostiene che

*1) Dio deve esistere
2) Dio fatto esiste*

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

Occorre una causa che spieghi l'esistenza PRESENTE, ATTUALE dell'ente
(-effetto)

- 53 -

è razionalmente impossibile che l'effetto sia sufficientemente spiegato da una serie infinita di cause causate senza che all'inizio di questa catena ci sia una causa prima, che pone termine alla catena, e che trascenda la catena stessa in quanto causa non causata (Dio).

176. Occorre notare che questa retrocessione all'infinito va intesa non nell'ordine del tempo ma dell'intelligibilità, e quindi riferita al presente. Tommaso infatti fa notare che di per sé non sarebbe impossibile che il tempo passato non abbia avuto inizio. Che il tempo abbia avuto inizio, per Tommaso, è un dato della rivelazione; ma per sé Dio avrebbe potuto creare un mondo la cui durata fosse infinita nel passato. La cosa essenziale da ritenere, secondo Tommaso, non è tanto questa dipendenza temporale del mondo da Dio, quanto piuttosto la dipendenza ontologica, legata, secondo la rivelazione, al fatto della creazione.

177. Ma che vuol dire che non si può retrocedere all'infinito nello ordine dell'intelligibilità (e quindi dell'essere)? Qui dobbiamo stare attenti ad evitare un circolo vizioso, cioè a non dare come evidente ciò che invece si deve dimostrare. E qui devo dire in coscienza che purtroppo ho l'impressione che lo stesso Tommaso non si esprima con sufficiente chiarezza. Spero di non peccare di presunzione, ma non riesco a fare a meno di avere questa impressione, che forse dipende dal fatto che io stesso non comprendo quello che Tommaso vuol dire. Ma per esempio, quando egli dice che "se si procede all'infinito nelle cause efficienti, non ci sarà causa prima efficiente, e così non ci sarà né effetto ultimo né cause efficienti intermedie: cosa evidentemente falsa" (Sum. Theol., I, q. 2, a. 3), sembra voler dire che se non ci fosse causa prima, non dovrebbe esistere neppure le cause seconde. Ma le cause seconde ci sono; dunque esiste la causa prima. Ma il punto è proprio questo: perché mai se non ci fosse la causa prima non dovrebbero esistere le cause seconde?

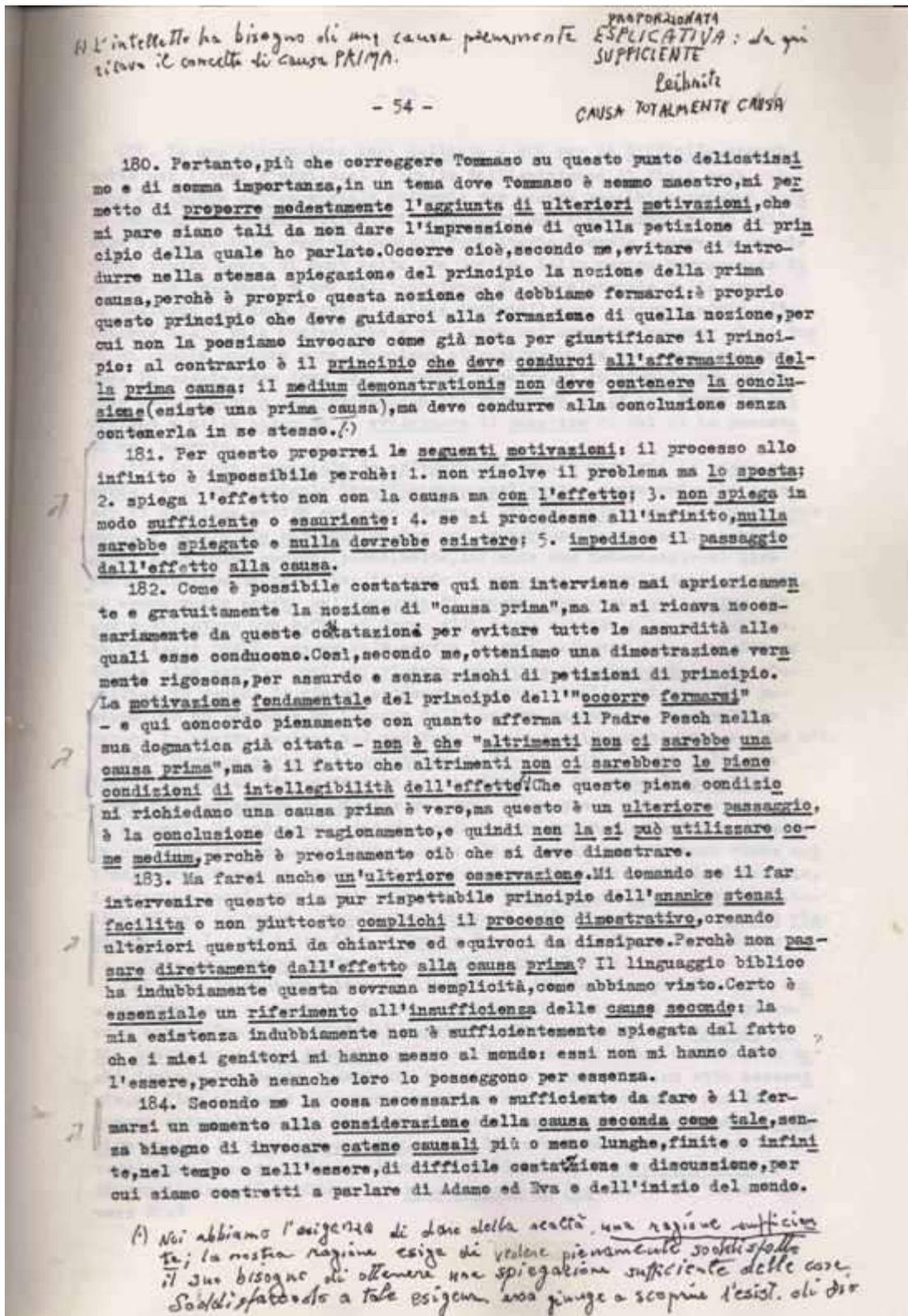
178. Perché bisogna fermarsi? Perché se non ci sarebbe una causa prima, risponde Tommaso. Sì, dico io, ma è proprio l'esistenza di questa causa prima che occorre dimostrare, e quindi non la si può postulare come necessaria. Dobbiamo mostrare che è necessaria. Non sono contro il principio dell'anàncē stenai: credo però che vada illustrato meglio, con ragioni che non diano l'impressione che si cada in una petizione di principio. Non dobbiamo invocare l'esigenza di una causa prima per affermare fondatamente l'esistenza di questa causa; ma dobbiamo dimostrare l'esistenza di questa causa per fondarne legittimamente l'esigenza.

179. È vero che occorre fermarsi. Ma il motivo non è che altrimenti non ci sarebbe una causa prima. Il motivo è che altrimenti l'effetto non sarebbe spiegato, non sarebbe pienamente intelligibile, non sarebbe sufficientemente fondato. Forse la cosa migliore da dire è che Tommaso non sentiva grande necessità di giustificare l'"occorre fermarsi": le motivazioni che egli dà, oggi nel nostro clima così scettico e secolarizzato, più che errate (non voglio pensarle), sembrano insufficienti e bisognano di ulteriori incrementi che non diano l'impressione di un circolo vizioso.

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO



I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

185. In una discussione così delicata e già per sé difficile, soprattutto per l'uomo d'oggi, qual è quella dell'esistenza di Dio, è bene cercare di andare all'essenziale evitando per quanto possibile cammini troppo sinuosi o principi esplicativi complicati, che rischierebbero di rallentare il passo della ragione anziché facilitarlo. Ricordo sempre le parole forse troppo amare di Kant nella sua Critica della ragion pura, quando dice che le complicate prove dell'esistenza di Dio elaborate nelle scuole di teologia (pensava forse a qualche tomista?) sono sempre restate all'interno delle aule scolastiche e non hanno mai convinto nessuno al di fuori di quelle quattro mura. Facciamo attenzione anche noi: seguiamo Tommaso in queste cose dove egli è grande maestro, ma imitiamolo con umile zelo nella ricerca dell'essenziale, del veramente utile nel tempo in cui viviamo e nella capacità di sviluppare il pensiero di chi ci ha preceduti nel passato.

186. La cosa essenziale da spiegare, per quanto riguarda la causa seconda, è la sua radicale insufficienza esplicativa nonostante sia causa, per il semplice motivo che essa stessa è effetto, quindi non è causa veramente e totalmente esplicativa. Per cui appoggiarsi e fermarsi semplicemente alle cause seconde (poche, molte, infinite non interessa) vuol dire certo non accontentare fino in fondo le esigenze radicali della ragione, ma soprattutto cadere nell'assurdo di considerare come esplicative ciò che esplicative non è. Chi si ferma alle cause seconde e le assolutizza, ne fa degli idoli, non va solo contro le vere esigenze dello spirito, ma toglie allo spirito quel riferimento oggettivo ed extramentale, che giustifica in radice le stesse esigenze soggettive dello spirito. Noi possiamo Dio sì perché è un bisogno della nostra ragione, ma innanzitutto perché la nostra ragione, nel soddisfare le sue esigenze, scopre che Dio c'è.

187. Tommaso parla dell'esistenza di Dio in molti luoghi delle sue opere: le cinque vie, certe, è un abile riassunto di tutte le possibili prove dell'esistenza di Dio, per cui ogni altra prova può essere ricondotta a quelle. Ma può essere interessante, per comprenderle meglio e vederle in una luce diversa, considerare anche altri luoghi dove Tommaso viene sull'argomento. Senza la pretesa di essere esaustive, cito a titolo d'esempio, i seguenti passi: per quanto riguarda la prima via, cf Contra Gentes, I, cc. 13 e 16; per la terza via: Contra Gentes, I, c. 15; II, c. 15; per la quarta via: Sum. Theol., I, q. 44, a. 1; q. 65, a. 1; Contra Gentes, I, c. 43; II, cc. 15 e 16; per la quinta via: Contra Gentes: I, c. 42; II, c. 42; III, c. 64.

188. Con la dimostrazione dell'esistenza di Dio si esplicita quel cammino spontaneo e naturale che, come abbiamo già visto, ogni uomo ragionevole compie. Quali risultati si raggiungono? Si giunge ad una nozione di Dio esatta ma ancora generica, e che, se la mente non è ben diretta, può anche deviare. Non basta dimostrare che c'è una causa prima, un ente necessario, un fine ultimo o un sommo bene: occorre fare attenzione a non dare questi attributi ad una creatura. A questo punto, perciò, è necessario chiarire qual è la vera causa prima, qual è il vero ente necessario, qual è il vero sommo bene, ecc. Nasce allora il problema degli attributi divini, ed in particolare il problema del nome proprio di Dio. Qual è il "nome" del vero Dio?

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

7. Errori circa la questione dell'esistenza di Dio

189. Ho già accennato all'argomento nell'introduzione a questo capitolo. Una trattazione approfondita di tale argomento sarebbe molto interessante, ma comporterebbe sviluppi eccessivi per il nostro corso. Ho pensato bene, allora, limitarmi all'esame del pensiero di due teologi particolarmente significativi e che hanno largamente improntato di sé la forma mentis di molti sia all'interno che all'esterno della Chiesa: mi riferisco al gesuita Rahner ed al domenicano Schillebeeckx. Essi rappresentano la posizione più importante sia per il prestigio di cui godono, sia per la apparenza di verità che detta posizione possiede; purtroppo, però, essa nasconde degli errori che è bene mettere in luce per non restarne ingannati.

190. Potremmo riassumere immediatamente, in poche parole, la loro posizione nei seguenti termini: secondo loro la conoscenza di Dio non si raggiunge utilizzando una previa concettualizzazione della realtà esterna sensibile e salendo ad una nozione di Dio mediante l'applicazione del principio di causalità, secondo, cioè, la dimostrazione a posteriori che abbiamo visto prima. Invece per loro Dio è originariamente oggetto di una "esperienza", che Rahner chiama prevalentemente "trascendentale" e Schillebeeckx "ateumatica", previa all'opera stessa della concettualizzazione, e che può essere successivamente concettualizzata, ma sempre in modo relativo ed inadeguato, perché per entrambi questi teologi non esistono concetti che cogliano veramente la realtà e che siano immutabili, ma per loro il concetto è sempre il prodotto di una cultura contingente e storicamente determinata: non sono capaci di elevarsi al di sopra del tempo in condizioni di vera universalità e perennità. E questo, per loro, vale anche per i concetti dogmatici.

191. Pertanto essi ammettono una dimostrazione concettuale dell'esistenza di Dio; ma essa non può avere un valore strettamente probativo o apodittico, nel senso che non può dare una vera nozione di Dio, propria ed oggettiva, perché per loro Dio non si lascia cogliere dal concetto, ma solo dall'esperienza ateumatica. La concettualizzazione teologica, per loro, è certo un bisogno dello spirito, ma semplicemente per esprimere in modo contingente, soggettivo e relativo il contenuto non-concettuale dell'esperienza ateumatica.

192. Si potrebbe definire la posizione del Rahner come "trascendentalismo ateumatico", e la posizione di Schillebeeckx, "teologia empiricoateumatica". Naturalmente esistono tra i due pensatori delle differenze. Rahner è più chiaramente su di una posizione ontoteologica-idealista (anche se non lo vuol riconoscere), mentre Schillebeeckx dà più spazio all'esperienza sensibile e all'esperienza umana, come previa alla conoscenza di Dio. Per Rahner l'essere coincide hegelianamente col pensiero, mentre su questo punto lo Schillebeeckx si mantiene su posizioni realiste. Inoltre Rahner concepisce il volere come componente della conoscenza (sulla linea di Maréchal), mentre Schillebeeckx ha cura di mantenere la distinzione reale fra conoscenza e volontà, anche qui restando fedele alla psicologia tomista. Per approfondimenti, cf i miei articoli: Il criterio della verità in Schil-

Inclusione
New Page

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

lebeockr, in Sacra Doctrina, n.2, mar.-apr.1984; Karl Rahner e il cristianesimo, in Sacra Doctrina, n.1, gen.-feb.1989, pp.93-135.

193. Rahner sostiene che "la conoscenza di Dio di natura concettuale e formulata in parole è l'oggettivazione dell'orientamento necessario e ineliminabile che nella trascendentalità spirituale dell'uomo lo spirito ha e ha sempre avuto verso l'essere assoluto: un orientamento sempre coesistente in qualsiasi atto spirituale" (Nuovi saggi, III, Ed. Paoline 1969, p.233). "L'esperienza di Dio è trascendentalmente necessaria. Perciò esiste sempre e dappertutto (per quanto spesso in forma atematica) là dove l'uomo mette in atto la propria conoscenza e la propria libertà spirituale, perfino là dove egli nega in maniera tematica e oggettivante con parole tale riferimento trascendentalmente necessario a Dio" (Teologia dell'esperienza dello Spirito, Ed. Paoline 1978, p.719).

194. L'esperienza trascendentale ha Dio per oggetto: "con questa esperienza trascendentale è già data come una conoscenza anonima e atematica di Dio, e quindi la conoscenza di Dio non consiste nel cogliere un oggetto che si annuncia dall'esterno direttamente o indirettamente in maniera casuale, bensì essa possiede il carattere di un'esperienza trascendentale" (Corso fondamentale sulla fede, Ed. Paoline 1978, p.43): alla conoscenza dell'esistenza di Dio non si giunge partendo dalla percezione di oggetti esterni, ma mediante quell'esperienza interiore, di coscienza, che è l'esperienza trascendentale.

195. È l'esperienza trascendentale che con "è" "una conoscenza soggettiva, atematica, presente in ogni atto di conoscenza spirituale, necessaria ed ineliminabile, nonché la sua apertura alla sterminata ampiezza di tutta la realtà possibile. ... È un'esperienza, perché questa conoscenza di natura atematica ma inevitabile è momento e condizione della possibilità di qualsiasi esperienza concreta di un qualche oggetto. Diciamo che è un'esperienza trascendentale perché fa parte delle strutture necessarie ed ineliminabili del soggetto conoscente e perché consiste precisamente nel superamento di un determinato gruppo di possibili oggetti, nel superamento delle categorie. L'esperienza trascendentale è l'esperienza della trascendenza, nella quale esperienza sono dati contemporaneamente e in identità la struttura del soggetto e quindi anche l'ultima struttura" (cioè l'essere) "di tutti gli oggetti pensabili della conoscenza" (Corso fondamentale, p.40).

196. L'esperienza trascendentale contiene dunque in un unico contenuto non-concettuale l'esperienza di Dio, del proprio io e dell'essere. È al di là di tutto il mondo del "categoriale", che per Rahner sono i concetti degli oggetti sensibili (un po' come per Kant), gli unici concetti che del resto, per Rahner, possiamo formulare in senso proprio, giacché per lui il trascendentale (che è l'ambito del teologico) non può essere concettualizzato adeguatamente, ma solo "esperito". Inoltre l'esperienza trascendentale non consegue all'esperienza "concreta di un qualche oggetto", cioè all'esperienza sensibile delle cose esterne, ma al contrario è l'esperienza trascendentale che precede e rende possibile l'esperienza sensibile. Il che vuol dire che per Rahner non è la conoscenza delle cose che conduce a Dio, ma al contrario è conoscendo Dio

31 P.Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. – Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

nell'esperienza trascendentale che noi conosciamo le cose: non è la conoscenza di queste che rende possibile la conoscenza di Dio, ma al contrario è l'"esperienza trascendentale" di Dio a rendere possibile la conoscenza delle cose. Queste tesi sono tipicamente ontologistiche; ma Rahner non vuol esser considerato ontologista, perchè, come egli dice, non ammette come loro l'"intuizione" dell'essere, ma l'"esperienza" dell'essere. Io mi domando dove sta la differenza.

197. L'esperienza trascendentale, come abbiamo visto, è anche "esperienza della trascendenza". È questa che cosa è? "Ogni esperienza della trascendenza è un'esperienza originaria, mai derivata: e tale non derivazione e inderivabilità le viene da ciò che si trova in essa, cioè che vi si manifesta. La definizione di questo orizzonte" (cioè l'orizzonte della trascendenza) "come 'mistero santo'" (cioè Dio) "non comporta perciò una concettualità desunta altrove e ad esso applicata dall'esterno, bensì desume tale concettualità dall''oggetto' originario" (cioè Dio in quanto atematicamente esperito) "che è il suo proprio fondamento, nonché il fondamento e l'orizzonte della sua stessa conoscenza e che si manifesta in forza di se stesso" (=fondamento) "nell'esperienza trascendentale" (Corso fondamentale, p.98).

198. La conoscenza di Dio dunque, per Rahner, non si ricava partendo dalla conoscenza di oggetti esterni ("concettualità desunta altrove e applicata dall'esterno"), ma risulta dall'esperienza atematica e della trascendenza, ed è nata da tale esperienza, e non da oggetti esterni precedentemente esperiti, che deve sorgere il concetto di Dio.

199. È la trascendenza? "È" ciò che è più originario di fronte ai singoli oggetti categoriali univoci; infatti essa - questo protendersi di tutto il nostro movimento spirituale verso l'orizzonte illimitato" (=Dio) - è precisamente la condizione, l'orizzonte, il fondamento portante attraverso cui mettiamo a confronto e ordiniamo i singoli oggetti dell'esperienza" (Corso fondamentale, p.106). La trascendenza, dunque, per Rahner, non è proprietà del trascendente, ma è modo di superamento, è atto dell'uomo che si protende verso Dio nell'esperienza trascendentale; questo modo non nasce successivamente all'esperienza delle cose, ma al contrario è la condizione per la quale accediamo alla conoscenza dei "singoli oggetti dell'esperienza". Per questo l'esperienza di Dio "è originariamente e inattuabilmente presente in ogni uomo e costituisce il punto di partenza e la premessa per ogni riflessione e per ogni conoscenza successiva e sistematizzante dell'essere umano" (Nuovi saggi, V, Ed. Paoline 1975, pp.176-177). "La totalità delle cose mondane, nella loro multiformità e unità, non possono essere conosciute senza l'anticipazione" (= la "precomprensione", il Vorgriff) "della trascendenza dello spirito nei confronti di Dio" (Corso fondamentale, p.112). Pare dunque che per Rahner il problema non sia quello di dimostrare l'esistenza di Dio partendo dalle cose, ma semmai quello di dimostrare l'esistenza delle cose partendo da Dio. L'immediato non sono le cose ma Dio. Simile balorda maniera di pensare è stata inaugurata da Cartesio.

200. In base a queste premesse non sarà difficile comprendere quanto

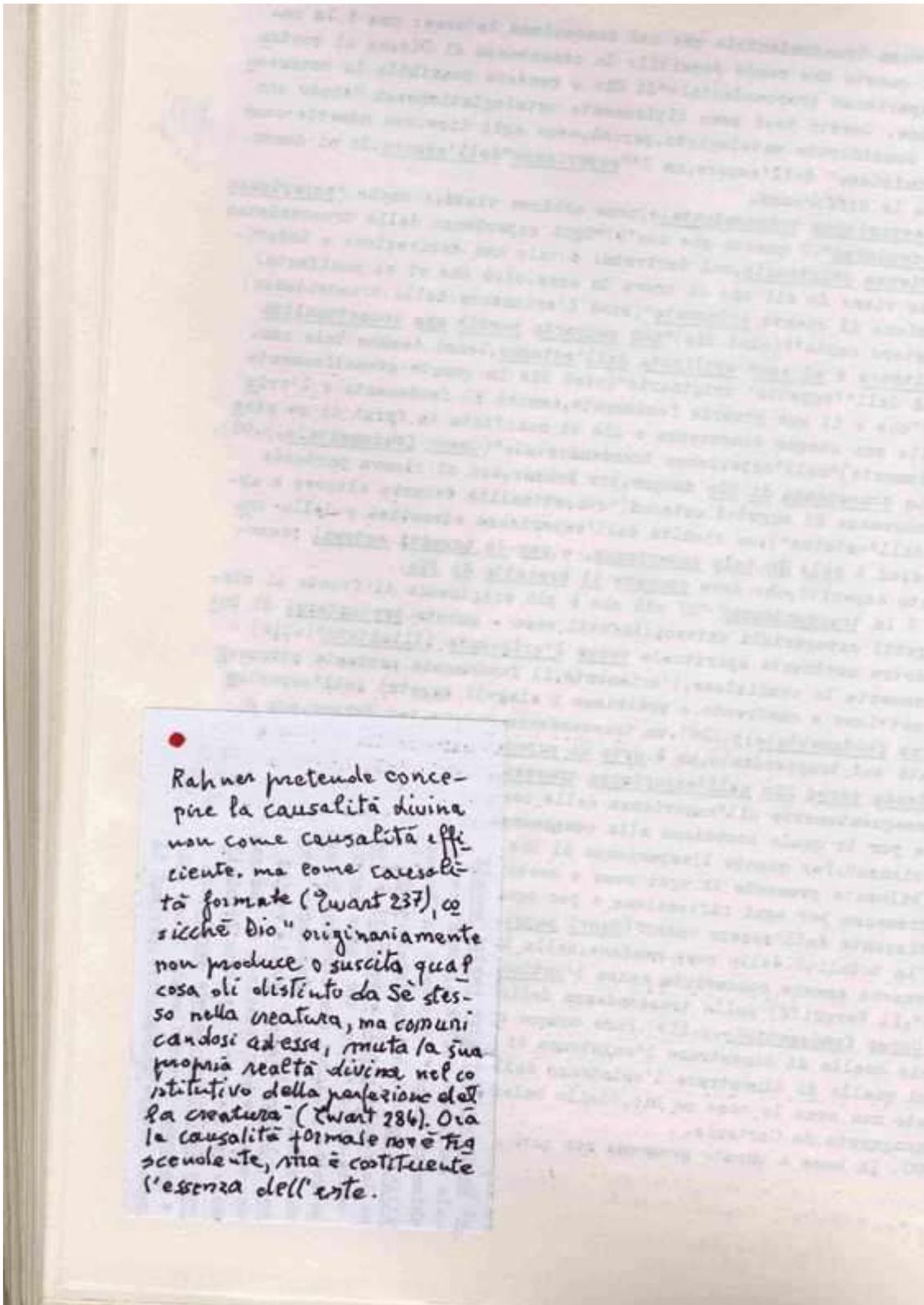
(1) conoscenza = esistenza
Heidegger

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

Mi hai fatto come un prodigio!



33

P.Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. – Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

Rahner dice circa le prove a posteriori dell'esistenza di Dio: "Non è che si conosca - afferma egli infatti (Nuovi saggi, II, Ed. Paoline 1968, p. 411) - che un oggetto qualsiasi dell'esperienza è un ente, e quindi che anche Dio è un ente dotato di potenza e densità speciale, in maniera che anche a lui si può applicare in modo speciale il predicato dell'essere, bensì nello stesso momento che si conosce un ente, questa conoscenza si viene già nell'orizzonte di un sapere trascendentale e non esplicito intorno all'essere. In questa conoscenza si conosce già sempre insieme - anche se in una forma non esplicita e non oggettiva - l'Ente che possiede l'essere in modo assoluto, Dio, almeno implicitamente".

201. La conoscenza dell'esistenza di Dio non avviene, dunque, per Rahner, per il fatto che applichiamo a Dio, in modo analogico, quel predicato dell'entità che abbiamo precedentemente affermato nell'ente inizialmente colto dall'esperienza sensibile. Al contrario, per Rahner, la conoscenza di Dio avviene indipendentemente da una previa conoscenza degli enti sensibili, ma avviene nell'ambito di una "precomprensione" (Vorgriff) atematica dell'essere, che non è altro che quell'esperienza trascendentale che abbiamo già vista, la quale non segue ma precede la conoscenza categoriale (cioè concettuale) degli enti sensibili.

202. È chiaro allora che in un simile visuale il principio di causalità viene a perdere la sua importanza fondamentale e trascendentale; non ha più una funzione decisiva ed insostituibile nell'affermazione dell'esistenza di Dio, ma acquista un valore secondario e derivato; segue, si direbbe, la svalutazione rahneriana della concettualizzazione, che egli riserva solo agli enti sensibili e, in modo simile a quanto avviene in Kant, pare che anche per Rahner la causalità venga a giocare un ruolo solo nell'ambito del categoriale e non comunque nel trascendentale, il quale non ha bisogno di alcun passaggio causale, perché in questo ambito Dio è direttamente ed atematicamente esperito: "Il principio metafisico di causalità ... non è un principio universale, ... ma è solo un'indicazione che evoca l'esperienza trascendentale in cui il rapporto tra ciò che è condizionato e finito, da un lato, e la sua origine inafferrabile, dall'altro, è direttamente presente e viene sperimentato attraverso tale sua presenza" (Corso fondamentale, p. 103).

203. È da notare, inoltre, come con questa nozione di esperienza trascendentale, per la quale ogni uomo in quanto tale è orientato strutturalmente a Dio, diventa difficile comprendere come possano esistere degli atei veri e propri e soprattutto diventa difficile comprendere il severo giudizio della Scrittura circa l'ateismo. E difatti Rahner, in coerenza con se stesso e senza temere, nello stesso tempo, di cadere in una patente contraddizione, giunge a scagionare l'ateo da qualunque colpa, col pretesto che, in ogni modo, anche l'ateo fa l'esperienza di Dio a livello trascendentale ed atematico: "Anche colui che nella sua coscienza - dice egli infatti (Teologia dell'esperienza dello Spirito, p. 96) - oggettivamente non pensa esplicitamente a Dio o ritiene addirittura di dover rifiutare un simile concetto come contraddittorio, ha sempre ed inevitabilmente a che fare con Dio nella sua coscienza".

34 P. Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

za profana. E lo accoglie atematicamente in quanto Dio allorché accoglie liberamente se stesso nella propria trascendentalità illimitata".

204. La distinzione che Rahner fa tra "trascendentale" e "categoriale" gli consente di schivare, in apparenza, una grave contraddizione, cioè quella di sostenere che uno possa essere credente ed ateo nello stesso tempo. Ma siccome quella distinzione non regge, perché in realtà la esperienza trascendentale non esiste, ecco che la contraddizione si manifesta nella sua assurdità. In realtà il modo di pensare umano è il modo concettuale; non esistono altre maniere di pensare al di fuori di quella concettuale, per cui, se uno rifiuta il concetto di Dio, certo è un ateo; ma allora non si può dire che nello stesso tempo è credente; ed inoltre non si può dire che sia innocente, perché al contrario il rifiuto cosciente e volontario della nozione di Dio, come abbiamo visto, è colpa grave.

205. Rahner crede poi di avallare la propria posizione appoggiandosi su quel passo della Lumen Gentium, n. 16, che ho già citato, e arriva più volte ad affermare che per il Vaticano II, "un ateo può essere senza colpa" (Dio e rivelazione, Ed. Paoline 1981, p. 426); può esistere un "ateismo incolpevole" (Nuovi saggi, III, p. 235); la Chiesa "riconosce una genuina possibilità di salvezza soprannaturale anche all'ateo" (Teologia dell'esperienza dello Spirito, p. 93), per cui egli invita l'ateo ad accettare "pacatamente anche questa sua esperienza" (Nuovi saggi, II, p. 67).

206. Per la verità il suddetto passo della Lumen Gentium non parla affatto di possibilità di salvezza per chi rifiuta la conoscenza di Dio, ma di chi non è giunto ad una conoscenza esplicita (espressa) di Dio: come a dire che ne occorre almeno una implicita, che peraltro non ha nulla a che vedere con l'esperienza trascendentale di Rahner, per il semplice fatto che anche la conoscenza implicita è concettuale (cf il mio articolo Il problema del preconcio in Maritain, in Divus Thomas, n. 7, gen.-apr. 1994, pp. 71-107); e d'altra parte, come ho già mostrato in precedenza, non esiste, nell'uomo capace di intendere e di volere, l'ignoranza invincibile circa l'esistenza di Dio. Ignorare o negare Dio, quindi, se avviene volontariamente, implicitamente o esplicitamente, è sempre colpa grave, ed è assolutamente incompatibile con la compresenza di qualunque "esperienza atematica di Dio", che non è altro che una fantasia di Rahner. E' questo Dio, semmai, un dio che non esiste.

207. Quello che semmai può darsi è lo pseudo-ateismo, come dice Maritain nel suo Il significato dell'ateismo contemporaneo: l'"ateismo", cioè di chi, per aver recepito un falso concetto di Dio, nega questo Dio credendolo il Dio cristiano; mentre in realtà egli segue il Dio vero mediante quella conoscenza virtualmente implicita o "per somiglianza" della quale abbiamo già parlato. Ma anche in questa conoscenza egli possiede il concetto del vero Dio, sebbene questo concetto sia alle state latente o virtuale, nascosto dietro l'immagine dell'uomo bisognoso di pietà e misericordia al quale l'"ateo" magari rende generoso servizio.

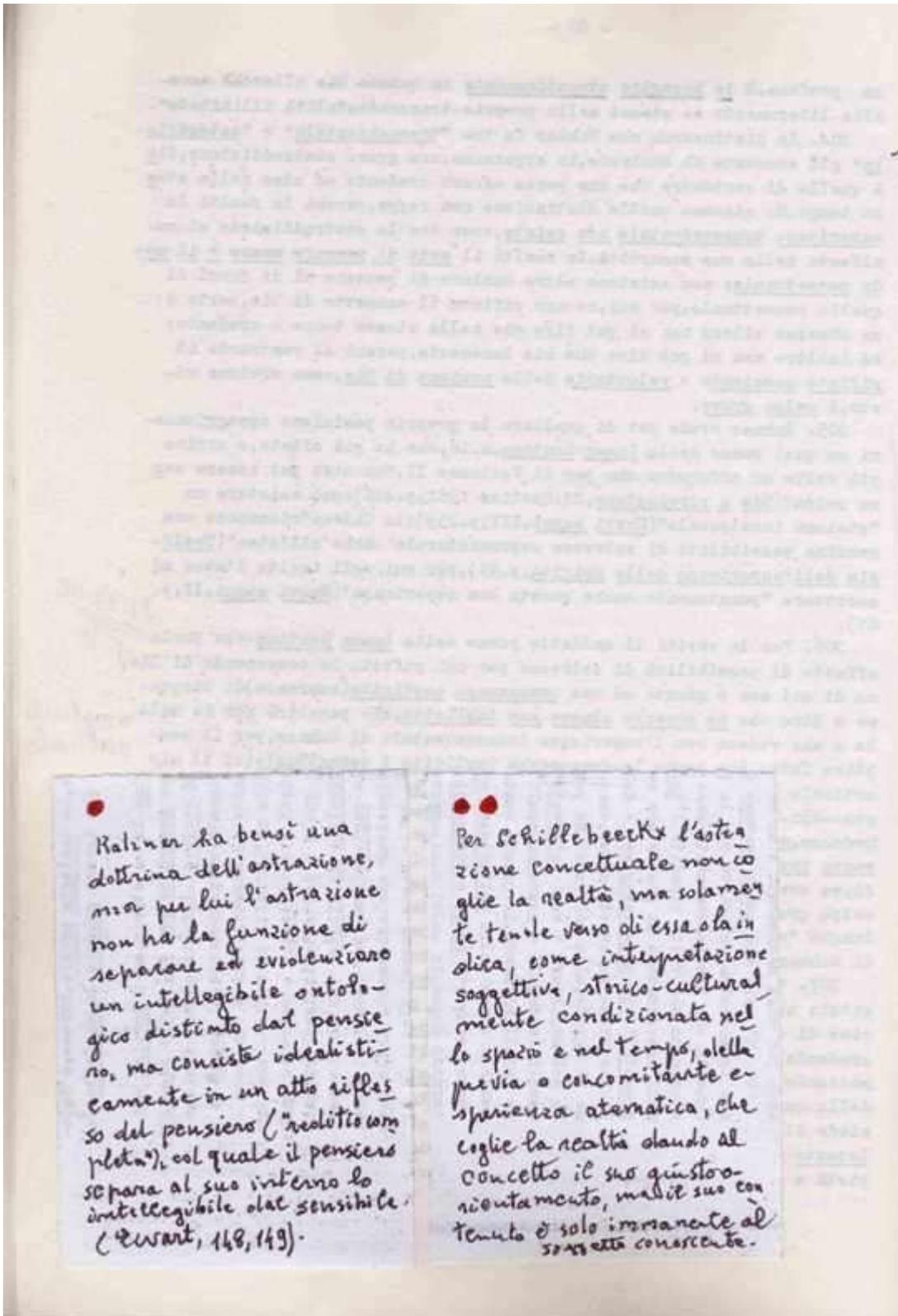
21.XI.02
FL
implicito virtuale

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

Mi hai fatto come un prodigio!



Kalmer ha bensì una dottrina dell'astrazione, ma per lui l'astrazione non ha la funzione di separare ed evincere un intelligibile ontologico distinto dal pensiero, ma consiste idealisticamente in un atto riflesso del pensiero ("realitativom plota"), col quale il pensiero separa al suo interno lo intelligibile dal sensibile. (Ewart, 148, 149).

Per Schillebeeckx l'astrazione concettuale non coglie la realtà, ma solamente tende verso di essa o in olicca, come interpretazione soggettiva, storico-culturale, mente condizionata nello spazio e nel tempo, o nella prava o concomitante esperienza atematica, che coglie la realtà dando al concetto il suo quistorientamento, ma il suo contenuto è solo immanente al soggetto conoscente.

36 P.Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. – Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

207. Questa idea di una conoscenza preconcettuale e preconscia di Dio, di carattere sperimentale ed originario, si è notevolmente imposta negli attuali ambienti teologici, benché sia sprovvista, come spero di aver dimostrato, di serio valore scientifico o teologico, e tanto meno sia avallata dalla rivelazione biblica, la quale a chiare lettere, come ho mostrato, sostiene che l'uomo in questa vita giunge alla conoscenza di Dio non grazie ad un'esperienza originaria extrarazionale, ma al contrario partendo dalla conoscenza delle creature, per cui, nella vita presente, non esiste una conoscenza immediata di Dio, ma essa è sempre mediata, sia la conoscenza razionale, sia quella di fede. Conoscenza immediata di Dio è solo la visione beatifica, la quale corrisponde ad una condizione della nostra esistenza - le "status gloriae", la condizione gloriosa -, che è essenzialmente distinta dalla condizione presente, terrena, le "status viae". Cf, sempre sull'argomento dell'esperienza trascendentale, il libro di un pensatore affine a Rahner, ma più moderato, Johannes B. Leta, Esperienza trascendentale, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1993. Ancora su Rahner, cf H. Vorgrimler, Comprendere K. Rahner, Ed. Morcelliana 1987; G. Pattare, K. Rahner: la teologia come antropologia, in La svolta antropologica, Ed. EDB, Bologna 1991, pp. 146-160; K. H. Neufeld, Hugo e Karl Rahner, Ed. San Paolo 1995. Una giustata critica si trova nel libro di C. Fabre, La svolta antropologica di K. Rahner, Ed. Bussone, Milano 1974.

207. Per quanto riguarda Schillebeeckx, egli preferisce chiamare la sua esperienza atematica non con l'attributo di "trascendentale", ma con quello di "umana". Infatti la sua genealogia respinge il dualismo, di origine kantiana, di "trascendentale" (apriorico, spirituale) e "categoriale" (aposteriorico, fenomenico, sensibile), perché è più preoccupato dell'unità del fatto conoscitivo, come sintesi di sensibile e di spirito, di esperienza e di intelligenza. Senonché però anche Schillebeeckx, come ho detto, relativizza il valore del concetto, che viene ricaduto (come del resto anche in Rahner) alla relatività ed alla soggettività del linguaggio. La esperienza sensibile, in Schillebeeckx, non è partecipata, come in Rahner, all'esperienza atematica; ma non la precede neppure, come nella psicologia aristotelico-tomista: sembra piuttosto verificarsi contemporaneamente all'esperienza atematica, un po' come avviene in certe tendenze della fenomenologia. Comunque sia in Rahner che Schillebeeckx manca una vera dottrina dell'astrazione, e quindi manca la convinzione, caratteristica della psicologia aristotelico-tomista, che l'intelletto mediante il lavoro astrattivo, colga l'essenza universale della realtà. I due pensatori sembrano invece assegnare all'intelletto una capacità di cogliere il concreto (nell'esperienza atematica), mentre l'astrazione concettuale comperta un concetto staccato dal reale, che serve solo come funzione convenzionale del linguaggio; per qui di trovare un certo nominalismo che si potrebbe far risalire a Guglielmo di Ockham (cf mie dispense "La conoscenza del singolare in Guglielmo di Ockham e Tommaso d'Aquino", STAB, Bologna 1995).

208. Secondo Schillebeeckx le prove dell'esistenza di Dio non hanno valore in se stesse, ma solo in quanto presuppongono la precedente esperienza atematica e ne sono un'esplicitazione: "La 'prova' di Dio - egli dice (Dio e l'uomo, Ed. Paoline 1969) - non può essere che l'esplicitazione del contenuto implicito della nostra conoscenza di esperienza" (cioè

37 P. Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

l'esperienza atematica).

209. È l'esperienza atematica, secondo Schillebeeckx, che dà la certezza dell'esistenza di Dio; non sono i concetti; essi valgono solo nella misura - peraltro sempre relativa ed inadeguata - in cui riflettono ed interpretano la verità dell'esperienza atematica. Ma siccome il concetto risulta sempre dalla convergenza di una fattore oggettivo (l'esperienza atematica) e soggettivo (le variazioni del contesto culturale ambientale e storico), ecco che questo fattore soggettivo impedisce la concetto di avere un valore soltanto oggettivo.

210. Per questo egli non esita a negare validità oggettiva alle argomentazioni concettuali e razionali dell'esistenza di Dio: "Spesse volte prova - egli dice (Dio e l'uomo, p.89) - è stata presentata come il passaggio, operato dalla ragione, da ciò che è noto per esperienza a ciò di cui non abbiamo alcuna esperienza, e che appare allora come una conclusione totalmente nuova. Una prova così concepita, cioè puramente logica, dell'esistenza di Dio, è necessariamente considerata oggi come una costruzione dello spirito senza rapporto con l'esperienza umana" (cioè quella atematica), "e che per questo motivo non possiede alcun valore di verità".

211. Che fa allora la teologia circa il problema dell'esistenza di Dio? Risponde Schillebeeckx: "La teologia non può fornire alcuna prova dell'esistenza di Dio, ma è pur sempre una riflessione di fede che ha per oggetto la prassi della giustizia e dell'amore, con tutte le relative implicanze" (Umanità - La storia di Dio, Ed. Queriniana, Brescia 1992, pp.134-135). Qui sembra addirittura negato il valore della teologia speculativa, e pare che tutta la teologia sia ridotta alla teologia morale, in modo simile a certe tendenze della "teologia della liberazione" e come già a suo tempo aveva voluto Lutero.

212. Non c'è pertanto da stupirsi che Schillebeeckx faccia dichiarazioni di questo genere: "A partire dall'illuminismo, in particolar modo, è parsa chiara la non-necessità per il mondo, l'umanità e la società, dell'esistenza di Dio. Sembra che la nostra vita possa avere senso anche senza credere in Dio. ... E la conseguenza è che noi non possiamo più pensare a Dio secondo i concetti di bisogno e di funzione, di significato e di utilità. In questo senso Dio trascende le categorie del necessario, dell'utile e del contingente. Io stesso ebbi a dire che 'non è necessario che ci sia un Dio'. Anche coloro che non credono in lui trovano senso a vivere in questo mondo. La vita umana ha senso anche senza la fede in Dio (il che non significa comunque: 'senza l'esistenza di Dio')" (Op.cit., pp.136-137).

213. Affermazioni di questo genere sono, secondo me, la conseguenza dell'"atematismo" - si potrebbe dire in certe senso dell'"apofatismo" - di Schillebeeckx: la sua tendenza a relativizzare anche le nozioni più elevate, come per esempio quella del "necessario", lo porta a scatenare l'insostenibile, come per esempio che "Dio trascende la categoria del necessario", come se l'essere necessario non convenisse a Dio in senso proprio. Dobbiamo ormai dire che non sappiamo come Dio sia ne-

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

cessarie; possiamo dire che egli trascende il nostro modo limitato di concepire il necessario; ma non possiamo dire che egli trascende la nozione in se stessa, perché, come abbiamo visto quando abbiamo dimostrato l'esistenza di Dio, la categoria del necessario è una di quelle dalle quali la ragione naturale ricava dimostrativamente la nozione di Dio. E d'altra parte, se qualcosa non è necessario, non ci sarà altra possibilità che sia contingente: *tertium non datur*: o un ente può non essere o non può non essere: non ci sono altre alternative.

214. E di fatti tutte le citate discorse di Schillebeeckx dà la pessima e diciamo pure scandalosa impressione di relativizzare il problema di Dio e di concepire un Dio circa il quale sia indifferente attribuirgli questo o quell'attributo, tanto, sembra direi Schillebeeckx, egli è ineffabile e colto solo da un'esperienza non concettuale.

215. Siamo d'accordo anche noi che Dio è ineffabile, lo abbiamo detto e lo ripeteremo; ma se possiamo dire legittimamente e sensatamente che egli è ineffabile, lo possiamo dire, come abbiamo visto con Tommaso, perché partiamo da una nozione oggettiva e positiva di Dio: la teologia apofatica presuppone quella catafatica. E se su Dio si dovesse solo tacere o si potesse dire indifferentemente tutte quelle che soggettivamente si preferisce, a che scopo sarebbe venuto il Figlio di Dio a dare la nostra vita per parlarci di Dio a nome suo? Che senso avrebbe tutta la vita e la missione del Cristo?

216. La vita senza Dio può avere un senso? Non lo nego. Ma non può avere il senso ultimo, definitivo, pienamente soddisfacente. Anche Tommaso riconosce che ogni ente ha un suo senso, un significato per se stesso, anche indipendentemente dal suo esser creato. E' solo indagando la natura dell'ente che scopriamo la sua contingenza e finitezza, e quindi siamo costretti ad affermare che non ha in se la sua ragione di essere, e quindi è causato nel suo stesso esistere, cioè è creato. Forse è questo che Schillebeeckx intende dire, ma mi pare lo dica in un modo che lascia aperta anche la possibilità d'interpretare le sue affermazioni come se il problema di Dio non sia effettivamente per ognuno di noi un problema vitale. Molti certo, col loro modo di pensare o di fare, possono, specialmente oggi, dare l'impressione del contrario, assumendo o affettando una certa indifferenza. Ma sta a chi è consapevole della serietà del problema stimolare, con rispetto ma con chiarezza, le coscienze circa la serietà indilazionabile della questione.

217. Non così pare pensarla Schillebeeckx in un'altra dichiarazione del medesimo libro, dove, forse eccessivamente impressionato dall'indifferenza che spesso si nota tra la gente circa questo problema, pare poi prenderlo egli stesso assai alla leggera, con atteggiamento che mi pare assai poco responsabile, soprattutto in un teologo olandese: "Dato che non si possono formulare - egli dice (p.116-117) - argomentazioni stringenti atte a dimostrare l'esistenza di Dio come sorgente della salvezza universale, certuni ritengono che in pratica si potrebbe passerle, magari all'infinito, il problema teorico. Infatti dal pun-

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

to di vista umano non è assolutamente urgente, indifferibile, la necessità di decidersi pro e contro la sua esistenza".

218. Qui appare evidente che questa freddezza di Schillebeeckx nei confronti del problema di Dio è motivata dal suo scetticismo circa la possibilità e la necessità, per la salvezza, di dimostrarne razionalmente l'esistenza. A questo riguardo io penso che si possa affermare che effettivamente può capitare, soprattutto oggi, che si possano avere delle certezze morali che guidano l'azione immediata, mentre si possano avere dubbi circa la possibilità di una rigorosa dimostrazione di Dio. Ribadisco tuttavia il mio convincimento che non è possibile un'autentica certezza morale, se non sulla base di una convinzione, almeno implicita (l'implicito virtuale), dell'esistenza di Dio come garante dell'ordine morale e remuneratore di coloro che praticano la giustizia: tale convinzione potrà essere latente quanto si vuole, ma ci deve essere. Ciò che ammette che in simili condizioni possa mancare senza recar pregiudizio a quella certezza implicita, è qualche dubbio circa un'argomentazione veramente scientifica e rigorosa. Ma a questo punto il soggetto crede già in Dio, per quanto imperfettamente; e questa fede, almeno per il momento, gli è sufficiente per la salvezza. Non è detto che sia colpa sua se, o a causa dell'ignoranza e per limiti intellettuali suoi personali, non è capace di risolvere quei dubbi: Dio non gli chiederà conto di queste, atteso che faccia il possibile per risolvere i suoi dubbi.

219. Ma se per Schillebeeckx i credenti non possono avere certezze concettuali su Dio, in compenso per lui colore che noi consideriamo "atei", in realtà sono credenti: l'esperienza atematica consente a lui come a Rahner di fare simili giochi di prestigio, la cui forza di persuasione, però, al di là dei giochi della fantasia, mi pare assolutamente nulla. Dice Schillebeeckx: "Sia il teismo che l'ateismo non possono essere provati. ... Mi rifiuto di dire che gli atei non credono e che solo i membri di una religione sono credenti. Tutti sono credenti; ma la credenza ha un altro contenuto" (Sono un teologo felice, Ed. EDB, Bologna 1993, p. 63).

220. Questo discorso diventa comprensibile se ricordiamo i presupposti di Schillebeeckx: "tutti sono credenti" vuol dire che tutti fanno l'esperienza atematica. Variano i contenuti? Sono in contraddizione fra loro? Il musulmano nega la Trinità mentre il cristiano l'afferma? Poco importa, si tratta di miseri concetti umani del tutto relativi. L'importante è l'esperienza atematica: qui c'è la verità ed è questa che ci unisce. Una concezione del genere si trova anche nell'induismo. Non sto a ripetere qui quello che ho già detto riguardo la possibile fede degli pseudo-atei. Ma il vero ateo come può essere credente?

221. Quest'ultima dichiarazione l'ho tratta dall'ultima pubblicazione italiana di Schillebeeckx: "Senza un teologo felice". Ma io dico: un "teologo" domenicano che non accetta il dogma della Chiesa circa la possibilità della ragione di dimostrare l'esistenza di Dio potrà essere veramente un teologo felice?

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

8. Obiezioni contro l'esistenza di Dio

222. Anche su questo argomento, purtroppo, per i limiti di tempo di questo corso, non è possibile fare un esame approfondito della situazione odierna. Cercherò di esporre solo quelle che mi paiono le principali tra le difficoltà che oggi si oppongono alla conoscenza di Dio.

223. Un'obiezione, un intoppo, un intralcio alla scoperta di Dio è dato dal cosiddetto "scientismo", ossia da una concezione positivista e materialista della scienza, che corrisponde a ciò che molti oggi intendono sic et simpliciter per "scienza". Si tratta di un modo di far scienza che ha indubbiamente i suoi meriti ed i suoi vantaggi. È la scienza che usa il metodo sperimentale e, in alcuni settori, come per esempio la fisica e l'astronomia, accompagna all'esperienza metodica l'uso dell'intelligibilità matematica. Nulla da eccepire su questo. Questa scienza la si potrebbe chiamare anche "scienza dei fenomeni" in omaggio a Kant, che ha detto, su questo argomento, delle cose valide.

224. Tuttavia questo metodo scientifico, in sé valido, viene purtroppo spesso agghiacciato ad una mentalità e ad un modo di concepire il sapere, che non è veramente scientifico, ma falso e pretestuoso. Allora cadiamo in quel concetto di scienza del quale dice S. Paolo: "Evita le obiezioni della cosiddetta scienza, professando la quale taluni hanno deviato dalla fede" (I Tm 6, 20-21).

225. Sono certo che Paolo non disapproverà se invece nei queste obiezioni le prenderemo in considerazione. Del resto quel "evita" indubbiamente si può interpretare non tanto nel senso di "accantona", quanto nel senso di respingere dopo aver confutato. Tanto più che possiamo ritenere che tanti dei nostri contemporanei, anche persone di cultura e scienziati, siano vittime di questo modo sbagliato di far scienza non per malizia e furbizia, ma in buona fede e per limiti oggettivi del loro spirito. Magari, per proprio conto, credono in Dio; e tuttavia esiste in loro una specie di dualismo, di spaccatura interiore, per cui accolgono e praticano un concetto di scienza che per sé non consente di giungere a Dio: poiché questo è il punto che voglio chiarire.

226. Un compito urgente per i nostri tempi è quello di mettere in luce i legami fra scienza sperimentale e metafisica (e quindi teologia). Il dualismo kantiano, infatti, ci ha abituati a vedere questi due mondi come due mondi separati, semplicemente giustapposti l'uno con l'altro ed incomunicabili (ammesso che il soggetto accetti anche il secondo mondo). Ora è qui che c'è un grave errore, che blocca il cammino della mente e del sapere verso Dio, umilia la dignità e l'importanza dello stesso sapere sperimentale e, quando si ammette una metafisica, essa si presenta come puramente aprioristica ed interioristica, col rischio di cadere nelle fantasie e nel soggettivismo, perdendo ogni aggancio con la realtà extramentale.

227. Compito urgente per l'oggi, e in special modo in ordine a facilitare il cammino verso Dio in tanti spiriti, è quindi quello di mostrare la base e l'aggancio sperimentale della metafisica, facendola finita una buona volta con ogni forma di fideismo, di apriorismo, di falso e soggettivo interiorismo, di trascendentalismo e di ontologismo, e me-

Giovanni
225/1
1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

41 P. Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

strare, d'altra parte, la naturale e costitutiva apertura ontologica del vero sapere scientifico, perchè se è vero che di per sé la scienza sperimentale non conduce a Dio in quanto scienza dei fenomeni, e Dio non è un fenomeno sensibile, ma purissimo spirito, è altrettanto vero che, come diceva lo stesso Kant, il fenomeno non ci sarebbe se non ci fosse la "cosa in sé" (cioè l'intelligibile ontologico), della quale il fenomeno è precisamente la manifestazione sensibile. Altrimenti, come dice lo stesso Kant, si darebbe l'assurdo dell'apparire di qualcosa senza il qualcosa che appare. Per questo la cosa in sé è necessaria, anche se non conoscibile in se stessa. Ma questo è precisamente lo statuto del sapere sperimentale: esso non è sapere di "fenomeni" che siano mere apparenze senza che nulla possa esser celto al di là. Kant infatti ha cura di distinguere bene il fenomeno, che è manifestazione (Erscheinung), dalla semplice apparenza o parvenza, che può essere segno o illusione (Schein). Se la scienza sperimentale non coglie l'ente per se stesso, non coglie il "noùmeno" per se stesso, cioè non significa affatto che essa non abbia rapporto con l'ente. Resta sempre valida, infatti, la concezione aristotelica secondo la quale la conoscenza del mondo fisico è conoscenza dell'ente mobile e sensibile: e per questo essa ha un agancio ontologico.

228. Indubbiamente, nel corso del tempo, alla "fisica" aristotelica, di tipo esplicitamente ontologico - quella che oggi si chiama cosmologia filosofica e filosofia della natura (cf. J. Maritain, La filosofia della natura, Ed. Morcelliana 1974) - si è aggiunta la fisica sperimentale secondo il metodo galileiano. Ma questo secondo tipo di fisica - quella che oggi comunemente vien chiamata "fisica" - non è scienza dell'ente ma del fenomeno. Ma non dobbiamo dimenticarci che il fenomeno è fenomeno dell'ente: dietro i concetti matematizzati del fisico moderno c'è sempre, anche se implicite e non nominato, l'ente mobile e sensibile. Altrimenti dovremmo dire che la fisica moderna lavora sulle nuvole e non sulla realtà. Infatti dire ente o dire realtà è la stessa cosa.

229. Scienza e metafisica sono dunque accomunate, sono in continuità l'una con l'altra per il fatto che entrambe s'interessano del reale: la prima di un reale fenomenico e sperimentale, che introduce alla conoscenza del reale fisico ed ontologico studiate dalla cosmologia filosofica; mentre la metafisica, com'è noto, s'interessa dell'ente in quanto ente, a prescindere dal fatto che esso sia materiale o spirituale. Indubbiamente, per tutta questa costruzione epistemologica occorre una nozione analogica dell'ente e del reale, una nozione tale cioè da garantire un passaggio dall'uno all'altro dei livelli del sapere, pur mantenendo ben distinti i principi, i metodi e gli oggetti specifici di ciascun livello. Solo a queste condizioni lo spirito può respirare liberamente senza restare seccato nell'ambito dei fenomeni; solo a queste condizioni esse può elevarsi sul solido del reale senza viaggiare tra le nuvole degli "apriori", e vedersi davanti aperta la strada davanti al vero Dio, che non è soggettiva ed apriorica produzione

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

del pensiero umano - il Dio "pensato" degli idealisti - ma è il Dio reale perchè scoperto nel reale e per mezzo del reale extramentale: il Dio di Aristotele e di Tommaso, che, con buona pace degli esegeti protestanti e filoprotestanti, è il medesimo Dio di Abramo, di Giacobbe e di Giuseppe, è il Dio di Gesù Cristo e della Chiesa cattolica, la quale raccomanda il pensiero tomista precisamente perchè il Dio di Tommaso è più che mai il Dio della rivelazione cristiana; e la Chiesa evidentemente fa questa raccomandazione in nome della fede e non in nome di S. Tommaso.

230. Un'altra seria obiezione contro l'esistenza di Dio è la costatazione, in questo mondo, del dolore, della sofferenza e del peccato. Notiamo come spesso l'uomo sia vittima di gravi sventure - malattie terribili, disastri naturali, incidenti sul lavoro e nella vita quotidiana -; si ha l'impressione di vivere in un mondo disordinato, nemico dell'uomo e quanto meno a lui indifferente. Inoltre avviene spesso la sofferenza degli innocenti e la vittoria di prepotenti, violenti, furbi, assassini, sfruttatori, ingannatori e diffusori di menzogne concernenti anche i più importanti valori della vita. Come ammettere, in queste condizioni, l'esistenza di un Dio causa prima e fine ultima, saggio ordinatore dell'universo, un Dio, come vedremo meglio, buono, provvido ed onnipotente?

231. Le cinque prove di Tommaso dimostrano l'esistenza di un Dio che spieghi l'esistenza di tutto ciò che nel mondo c'è di esistente, consistente, vero, buono, ordinato, finalizzato, intelligente, virtuoso e santo. La causa prima che abbiamo scoperto deve necessariamente avere un valore assoluto, per cui a questa causa non si può addebitare altro che tutto ciò che c'è di buono e di positivo. Eppure nel mondo c'è anche il male. Se però Dio è causa prima del bene, non può esser nel contempo causa prima del male: non sarebbe più bontà infinita, perderebbe la sua assoluta tezza e la sua capacità esplicativa di tutto il bene. Non sarebbe più Dio.

232. Occorre allora trovare altrove la causa prima di tutti i dolori, le sofferenze, le sventure, le ingiustizie ed i peccati, compresa la stessa morte. Per questo il libro della Sapienza dice: "Dio non ha creato la morte e non gode per la rovina dei viventi. Egli infatti ha creato tutto per l'esistenza; le creature del mondo sono sane, in esse non c'è veleno di morte, nè gli inferi regnano sulla terra, perchè la giustizia è immortale" (1, 13-15). Ma se Dio è buono e onnipotente, perchè permette tanti mali? Anche ammesso che egli non sia il responsabile originario del male nel mondo, perchè lascia che si compia e non intervenga, in tanti casi, ad impedirlo, sia il male di pena come il male di colpa? Raissa Maritain, in gioventù, prima di farsi cristiana, si poneva questo dilemma: "O Dio è buono ma non è onnipotente; o è onnipotente ma non è buono". Sembra un dilemma assai valido. Eppure S. Agostino, con messa abilissima, pari di lui - citato da Tommaso (Sum. Theol., I, q. 2, a. 3, 1m) - ritorce l'accusa contro l'avversario e ci ricorda implicitamente l'opera della redenzione del Cristo, la quale ci mostra che Dio permette il male proprio perchè Egli è buono ed onnipotente più di quanto la nostra limitata ragione può pensare: "Dio, essendo sommamente buono - dice Agostino (Enchiridion, c. 11, PL 40, 236) - in nessun modo avrebbe accensentito che nelle sue o

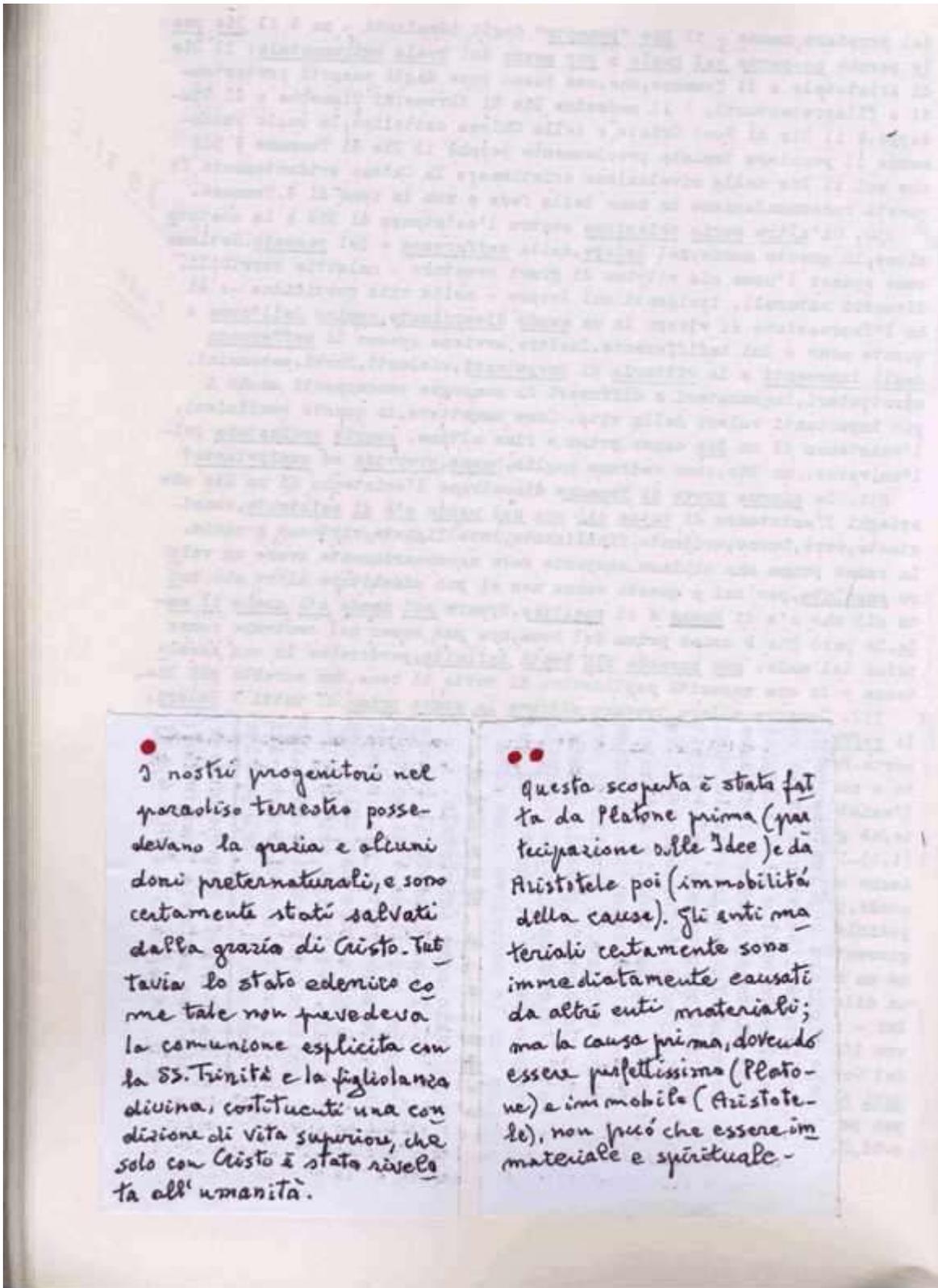
43 P. Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

Mi hai fatto come un prodigio!



44

P.Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. – Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

pere ci fosse qualcosa di male, se non fosse così onnipotente e buono, da ricavare il bene anche dal male".

233. Infatti, mentre il ricavare il bene dal bene è proprio della creatura, ricavare il bene dal male suppone un potere creativo - ricavare lo essere dal non-essere -, che è proprio solo di Dio, come vedremo trattando della creazione. E di fatti il male appartiene alla categoria metafisica del non-essere (precisamente come mancanza o privazione di essere). Ciò si vede chiaramente nell'opera divina della salvezza, realizzata da Cristo, il quale, mediante il sacrificio di sé sulla croce, ha trasformato le conseguenze del peccato - la sofferenza - in mezzo di espiazione dalla colpa e in mezzo per consentire all'uomo una condizione migliore di quella che avrebbe avuto se non avesse peccato, vale a dire il conseguimento dello stato di figlio di Dio, erede della vita eterna.

234. E d'altra parte, come afferma giustamente S. Agostino, questa onnipotenza è nell'ordine del bene, giacché appunto ha consentito all'uomo peccatore, mediante Cristo, non solo di recuperare l'innocenza perduta e di liberarsi dalla sofferenza e dalla morte, ma anche di raggiungere, come ho detto, la condizione di figlio di Dio, che per sé non era affatto richiesta dalle semplici esigenze della natura umana, ma è un pure dono della grazia divina, che eleva l'uomo alla cosiddetta vita "soprannaturale", a partecipare, cioè, della stessa vita divina.

235. A conclusione di questo capitolo si può osservare come la dimostrazione dell'esistenza di Dio e la scoperta della sua esistenza richiede non solo intelligenza, ma anche buona volontà, onestà intellettuale, amore per la verità e per il vero bene, ed in particolare richiede ad un tempo umiltà ed ardimento: richiede, direbbe il Cristo, "purezza di cuore". Richiede umiltà, perché si parte dal riconoscimento della verità e della consistenza ontologica delle cose sensibili che ci circondano, per cui si accetta umilmente che il nostro spirito sia regolato da queste umili verità, che anche gli animali non capaci di conoscere (sebbene non spiritualmente come noi). E richiede ardimento, consequenzialità logica, capacità di elevare il proprio spirito, senza tuttavia presunzione e superbia; richiede cioè una certa forza di pensiero, per la quale, applicando il principio di causalità e di partecipazione, nonché il metodo dell'analogia, siamo capaci di vedere al di là ed al di sopra delle cose - benché alle stesse tempi intimissima alle cose - la loro causa prima ed il loro fine ultime: Dio.

236. Le stesse cose materiali che ci circondano, se osservate con obiettività ed onestà, ci parlano di una causa prima che non può che essere spirituale: è dunque per mezzo della conoscenza della materia che noi giungiamo alla scoperta del mondo dello spirito - il "cielo", per usare il linguaggio biblico - dove abita Dio, perché Dio - come vedremo meglio - è spirito. E se è anche vero che noi possiamo giungere a Dio mediante un atto di riflessione sui contenuti della nostra coscienza - la via di Platone, di Agostino, di Cartesio e di Kant -, non dobbiamo dimenticare che anche questi contenuti sono validi ed oggettivi nella misura in cui li abbiamo ricavati, con umiltà e serietà, dall'esperienza delle cose. Credere alla possibilità di giungere a Dio partendo esclusi

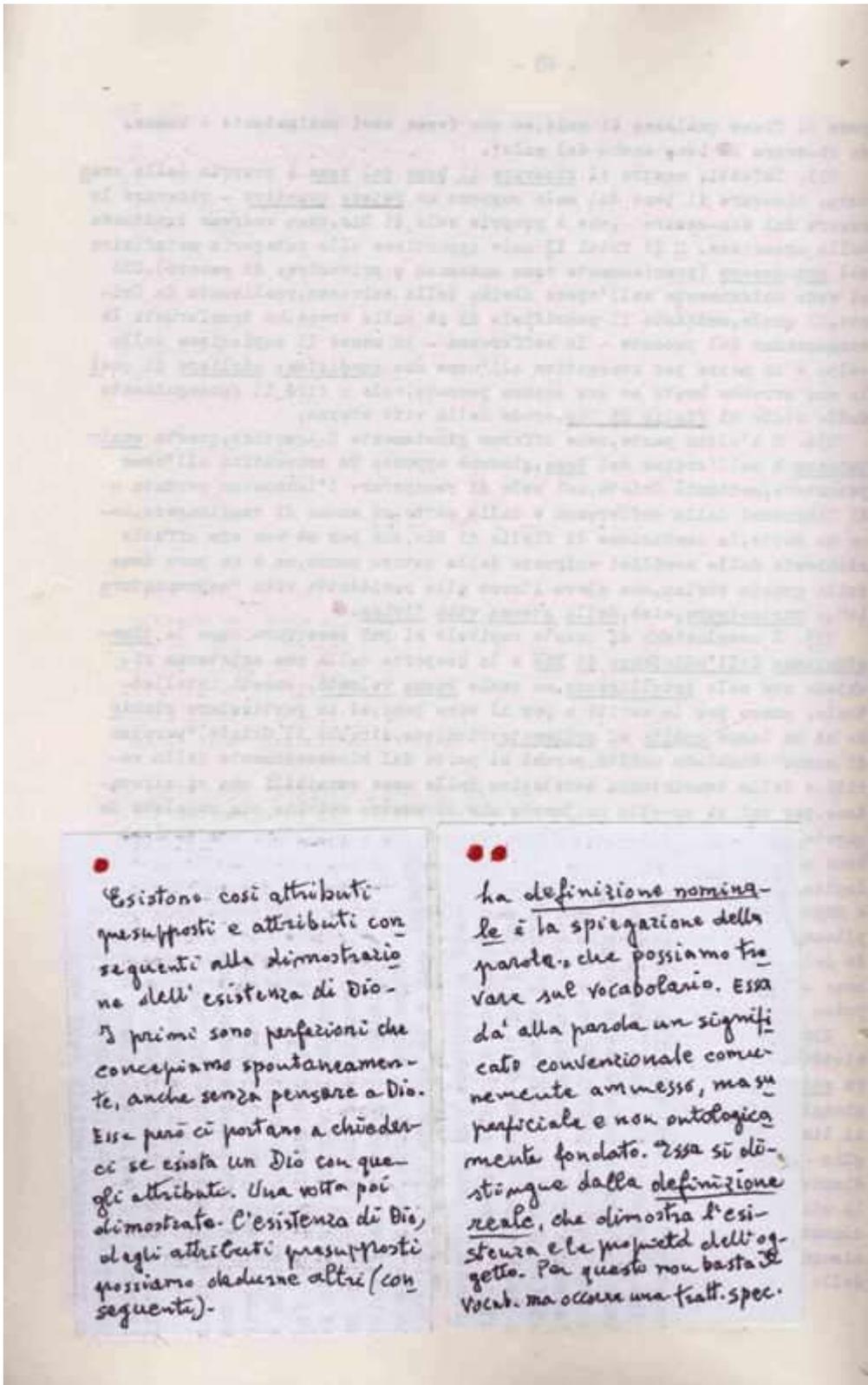
45 P. Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

Mi hai fatto come un prodigio!



46

P.Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. – Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO

vamente da una "coscienza" che crede di poter fare a meno di ricavare il suo sapere dal mondo esterno e dall'essere extramentale, è pura illusione: il "dio" che allora scorge da operazioni di tal genere, non è né può essere il vero Dio, il Dio reale, ma un semplice dio pensato ed immaginario, che non fa altro che prestare il fianco alle critiche di Feuerbach, di Marx e di Nietzsche.

237. Bibliografia - Ancora sull'ateismo, oltre ai libri già citati: AA.VV., Ateismo - natura e cause, Ed. Massimo, Milano 1981; AA.VV., Dio è morto? Ed. Mondadori, 1967; AA.VV., L'indifferenza religiosa, a cura del Segretariato per i non credenti, Ed. Città Nuova, Roma 1978; sul problema del male; C. Journet, Il male, Ed. Borla, Torino 1963; J. Maritain, Dieu et la permission du mal, Ed. Desclée de Brouwer, Bruges 1963; E. Berner, Le problème du mal, Ed. Presses universitaires de France, 1967; sul problema del rapporto scienza-fede: A. Strumia, L'uomo e la scienza nel magistero di Giovanni Paolo II, Ed. Piemme 1987; J. Maritain, Les degrés du savoir, op.cit.

CAP. III - LA NATURA DIVINA

1. Posizione del problema *(considerazioni fenomenologico-pedagogiche)*

238. Perché trattare della natura e essenza di Dio dopo aver trattato del problema dell'esistenza di Dio? Per dimostrare che Dio esiste, non occorre forse partire da un concetto di Dio? Non occorre forse prima metterci d'accordo su cosa intendiamo con la parola "Dio"? Questo in realtà lo abbiamo già fatto. Si tratta allora di ripetere qui il già detto. No. Si tratta di riprenderle e di chiarirle con la determinazione di nuovi attributi che si fondano precisamente sulla dimostrazione che abbiamo compiuto.

239. Dobbiamo del resto ricordare che la dimostrazione scolastica o scientifica dell'esistenza di Dio, qual è quella che ho esposto nel capitolo precedente, vien fatta e vien proposta a persone che già in modo almeno implicito hanno scoperta l'esistenza di Dio e che per lo meno ne posseggono una conoscenza potenzialmente implicita, disponibile a quella esplicita: quelli che potremmo chiamare "atei in buona fede", anche se, come abbiamo visto, l'ateismo vero e proprio è atto volontario, e quindi colpevole: convincere queste tipo di atei è pressoché impossibile, perché per essi vale il proverbio: "non c'è peggior sordo di chi non vuol sentire".

240. Ma la prova dell'esistenza di Dio può essere proposta anche a chi cerca la felicità, l'assolutezza e la sicurezza laddove non c'è, cioè in valeri e creature che non sono Dio, o a chi magari crede in Dio, ma non gli dà il primato assoluto che gli spetta, considerandolo semplicemente come una realtà fra le altre e magari al di sotto di altre, e evitando di assegnare a lui tutti gli attributi che gli spettano, mentre alcuni vengono assegnati a qualche creatura. Persone di questo genere posseggono già un'idea, per quanto vaga e imperfetta, di Dio. Posseggono già, per lo meno, un'idea di Dio, anche se possono dubitare che esista effettivamente. S. Tommaso parla di una "definizione nominale" di Dio.

*un certo numero di pagine - scelta -> quid sit
la stessa - coscienza -> an sit*

47 P. Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO II: L'ESISTENZA DI DIO