

Pensare Dio Credere in Dio
Filosofia e religione a confronto

Nella storia della filosofia occidentale il rapporto fra filosofia e religione è sempre stato difficile e complesso. Ciò è connesso con la nascita stessa della filosofia che si allontana da una visione mitico - sacrale della realtà, quale era quella presente nel mondo greco prima delle testimonianze storiche sulla presenza di una nuova prospettiva di ricerca, denominata, appunto, filosofia. Ciò non significa che la dimensione religiosa sia scomparsa, ma che è emersa un'attitudine di indagine fondata su una vera o presunta autonomia della ragione umana.

Sarebbe necessario esaminare come si configura il rapporto filosofia e religione nel pensiero greco e si potrebbe rintracciare una serie di prese di posizioni importanti che culminano nella riflessione di Platone, nella quale tale rapporto è tenuto presente e spesso esplicitato. Non a caso nel passaggio all'epoca che chiamiamo medievale, Platone rappresenta la figura di raccordo, accettata da Agostino, ad esempio, proprio per la sensibilità dimostrata verso una realtà trascendente, oggetto di adesione religiosa e contemporaneamente di indagine razionale. Nell'età medievale si lavora strenuamente per la composizione dei due atteggiamenti e si trovano sintesi interessanti ed equilibri nuovi.

Nell'età moderna l'accordo si attenua, non tanto perché la religione venga meno in assoluto, quanto perché la filosofia rivendica, pian piano, una sua autonomia, che culmina nell'età contemporanea, in alcuni settori della ricerca filosofica, in un completo disinteresse. Tuttavia, è proprio alla fine dell'età moderna che la filosofia si interessa della religione in un modo nuovo, intendendola come una dimensione autonoma, che deve essere indagata nella sua essenza. Con la nascita delle filosofie "seconde" la religione diventa, infatti, oggetto di un'analisi teorica mai prima così ben delineata, come un campo di ricerca sul quale si appuntano gli interessi dei filosofi, degli storici, dei sociologi, come un sorta di fenomeno culturale, che, al pari di altri, manifesta le sue strutture e sollecita una pluralità di approcci.

Sulla linea di una riflessione teorica sulla religione, inizio con una questione che mi sembra decisiva per comprendere il significato dell'oggetto primario della religione stessa, la quale si presenta, appunto, come un legame con qualcosa che chiamiamo "divino". Allora, è opportuno iniziare dalla indagine sul divino.

Che cosa è il divino?

Per affrontare la questione: Che cosa è il divino? si può, anzi, a mio avviso, si deve iniziare dal basso, cioè dall'incontro con l'altro essere umano. Tale incontro è vissuto nell'immediatezza dell'esperienza della somiglianza che ci lega, riscontrabile nella capacità di vivere le stesse cose. Se esaminiamo, però, più a fondo tale esperienza, ci rendiamo conto che la somiglianza rappresenta una sfida; da un lato, infatti, il riconoscimento della comune umanità a livello fisico, psichico e spirituale ci fa sentire uniti e vicini, ma dall'altro constatiamo anche la differenza che caratterizza il nostro mondo interiore e che ci fa dubitare di quella prima esperienza di uguaglianza. Nella tensione fra appartenenza ad una umanità condivisa e distanza, inevitabilmente esperita, risiede, in fondo, la difficoltà dell'esistenza umana, oscillante fra la gioia dell'incontro e il dolore dell'incomprensione, fra la felicità del vivere insieme e la tristezza dell'incomunicabilità. E, paradossalmente, proprio la tristezza dell'incomunicabilità è il segno di una trascendenza interiore. Sul piano dell'incontro fra gli esseri umani, infatti, ci si può chiedere come mai ognuno di noi quando riconosce l'altro come *alter ego* in modo esplicito, sia a livello teorico sia a livello pratico, desidera "immedesimarsi" nell'altro e quando non riesce a compiere tale operazione e si sente respinto sperimenta la tristezza, che deriva dalla consapevolezza della validità di quella situazione ideale irrealizzabile.

La spia del groviglio di tali esperienze si trova anche nell'uso "improprio" del termine "empatia" che circola insistentemente nella nostra epoca. Ci sono alcune parole ed espressioni che, di volta in volta, divengono di moda, e la moda indica una tendenza, un orientamento ed anche il tentativo di risolvere un problema. Il termine empatia è di moda ed è usato per indicare l'essere vicino all'altro, il cercare di capirlo, fino all'immedesimazione soprattutto nella prassi terapeutica¹. Il termine è spesso usato per intendere la simpatia e l'accoglienza, indicando, in tal modo, il movimento d'attrazione della psiche e quello dell'azione caritativa propria dello spirito.

In realtà, noi cogliamo gli altri attraverso un particolare atto vissuto, che prescinde dalla simpatia, dall'antipatia o dall'indifferenza, vissuti, questi ultimi, che possono accompagnare l'atto empatico, ma che non si devono confondere con esso. Proprio questa mancata distinzione è rivelativa, però, di qualche cosa di profondo che deve essere analizzata. Il cortocircuito, che si attua quando si usa il termine empatia, è costituito dal ritenere che il riconoscimento dell'altro come essere umano simile a me, come *alter ego*, sia sempre accompagnato da un atteggiamento di benevolenza o di vicinanza o, rovesciando la cosa, che la benevolenza o l'accoglienza siano il riconoscimento della

¹ E' in particolare nelle ricerche psicologiche che questo termine è usato per indicare la raccolta di dati psicologici, come fa Heinz Kohut o la conoscenza di tipo emotivo, come fa Ralph R. Greenson.

comune umanità. In realtà, l'altro è riconosciuto sempre, anche se in modo implicito, come essere umano, anche quando è respinto, quindi l'empatia è una modalità primaria ed essenziale che può giustificare la benevolenza e la vicinanza ed anche il desiderio d'immedesimazione, ma non si deve confondere con questi, altrimenti non capiremmo il rifiuto dell'altro, e neppure l'indifferenza.

Distinguendo, dunque, l'empatia come riconoscimento dell'alterità nel senso della somiglianza e come movimento d'avvicinamento all'altro, anzi, secondo l'uso corrente, come desiderio di immedesimazione, si può affermare che il desiderio d'immedesimazione può nascere, in effetti, perché è conseguente al primo atto, quello del riconoscimento dell'altro come *alter ego*; se non ci fosse il primo non ci sarebbe neppure il secondo.

Il desiderio di avvicinamento o addirittura d'immedesimazione ci attira e ci conquista perché, come diceva Ludwig Feuerbach, che cosa desidera nel grado più alto l'essere umano se non l'essere amato? ² E che cosa è l'amore se non l'accettazione dell'altro, al di là dei suoi limiti e delle sue debolezze? Seguendo il filo di una bellissima riflessione sull'amore proposta dal filosofo fenomenologo Edmund Husserl nel suo testo sull'amore etico³ - sulla quale tornerò seguito - e non dimenticando le osservazioni di Feuerbach, si può sostenere che fra gli esseri umani possiamo costatare solo un tentativo o uno sforzo d'assunzione dell'altro nella sua interezza e fragilità, tentativo mai effettivamente riuscito e la giustificazione di questo tentativo si può trovare solo attraverso la constatazione della Presenza in noi di qualche cosa che riteniamo grande e potente e che vorremmo riempire con ciò che abbiamo a portata di mano: le cose che circondano, ma, soprattutto, gli altri. Tuttavia, questi riempimenti risultano parziali e insufficienti, sempre legati alla loro particolarità ed anche alla loro fondamentale estraneità. Ma perché vorremmo essere riempiti da queste cose? Qual è la profonda tensione che sentiamo in noi? Ed anche la consapevolezza che solo qualcosa di diverso ci può veramente riempire?

Ecco che si pone la questione del divino. Che cosa è il divino se non ciò che accoglie, promuove, esalta e riempie, che spinge ad agire nella dimensione orizzontale, nel mondo in cui viviamo, ma a non accontentarsi di esso e che viene, quindi, incontro con la sua Potenza, facendo vedere all'essere umano quello che con i suoi occhi non può vedere?

Le due riflessioni, quella di Feuerbach e quella di Husserl, anche se su due versanti opposti - l'illusione dell'incontro con il divino, da cui deriva la negazione di Dio da parte di Feuerbach, il suo ateismo, e l'assoluta positività di tale incontro sostenuta da Husserl -, dimostrano, scelte fra le tante prese di posizione che si possono citare, l'inevitabilità di tale incontro. Come verrebbe in

²«Tu credi che l'amore sia un attributo di Dio perché tu stesso ami, credi che Dio sia un essere sapiente e buono perché consideri bontà e intelligenza le migliori tue qualità; credi che Dio esista, che egli dunque sia un soggetto o un essere – ciò che esiste è un essere, venga poi definito e caratterizzato come sostanza o come persona o in qualsiasi altro modo – perché tu stesso esisti, perché tu stesso sei un essere», L. Feuerbach, *L'essenza del Cristianesimo*, tr. it. di Camilla Cometti, Feltrinelli, Milano 1971, p. 40.

³ E. Husserl, *Die ethische Liebe*, in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd.II, „Husserliana“, Bd. XIV, Nr. 9, pp172-175.

mente a Feurbach di sostenere che la massima aspirazione dell'essere umano è quella di essere amato e che, per tale ragione, secondo la sua opinione, proietta illusoriamente la presenza di Qualcuno che può amarlo davvero? Come può sorgere tale illusione e tale speranza, se non dall'esperienza positiva di un incontro? Dove è avvenuto tale incontro?

Si potrebbe rispondere che ciò è frutto della capacità di idealizzare propria dell'essere umano, ma il problema solo si sposta: come mai l'essere umano idealizza, che cosa è l'ideale? Qualcosa che non c'è, ma che ci potrebbe essere, qualcosa di non visto, sentito, sperimentato, ma fortemente presente, perché visto con gli occhi dello spirito. L'obiezione nei confronti di questa affermazione potrebbe consistere nel sostenere che anche lo spirito non c'è ed è, a sua volta, un'illusione; ma l'ideale, accolto, anche se non tangibilmente toccato, è proprio ciò che prova la capacità umana di coltivarlo ed è, quindi, la spia di un'attività spirituale. Idealità e spirito si rimandano reciprocamente.

Si presenta, allora, un'ulteriore obiezione: potrebbe essere lo spirito ad elaborare fittiziamente questo ideale. Ci si chiede, però, come possa lo spirito umano, finito, che ha molti indizi per ritenersi tale, elaborare una nozione d'amore talmente dilatata da non avere confini? Da dove può nascere il sentire la presenza di una grandezza incommensurabile e di poter elaborare tale presenza attraverso l'idea d'infinito, d'onnipotente, d'eterno? Si può anche non voler vedere tutto ciò – e questa è la fonte dello scetticismo, del relativismo, dell'ateismo - e questo attiene alla libertà umana, anzi, anche in questo caso, ci si trova di fronte ad una prova della libertà umana, che può rifiutare di accogliere tale presenza, perché di una Presenza si tratta, come hanno ben visto sant'Agostino e sant'Anselmo.

Continuando la nostra riflessione sotto il profilo dell'amore, è proprio Husserl che riconosce la necessità di ammettere che solo l'amore divino, nel caso specifico solo l'amore di Cristo, riempie totalmente l'essere umano ed è esempio e sollecitazione, a causa della sua umanità, all'*imitatio*. Cristo ha mostrato, ad esempio, – e questa è veramente una cosa straordinaria per l'essere umano - che è possibile l'amore per il nemico e, quindi, ci sollecita a seguirlo in questa direzione e ciò poteva essere fatto solo da chi era la fonte stessa dell'amore⁴. Riflessione teorica, razionale, stringente che rischiarà filosoficamente l'essenza stessa della dimensione religiosa, che non la lascia nell'oscurità dell'irrazionale, ma la giustifica accogliendola nella dimensione della ragionevolezza. Qui si gioca il rapporto fra la *similitudo* e la *maior dissimilitudo*. Cristo si presenta come simile all'essere umano, e come tale è colto empaticamente dai suoi contemporanei, come

⁴ «Il cristiano che esercita l'amore verso il nemico, non ama il male nel nemico e l'agire malvagio non è ciò che egli vuole approvare. (...) L'amore cristiano è in primo luogo senz'altro solo amore. Ma esso è legato al tendere (motivato necessariamente a partire dall'amore) verso la realizzazione della comunità d'amore in una dimensione la più ampia possibile. Dunque (ciò significa) sforzarsi di "entrare in rapporto" con gli uomini, aprirsi agli altri e dischiuderli a se stesso e così via; tutto questo secondo le possibilità pratiche, i cui confini sono posti eticamente e perciò proprio attraverso l'amore etico » (tr. it. di Angela Ales Bello, in *Husserl – Sul problema di Dio*, Studium, Roma 1985, pp.90-91).

un *alter ego*, eppure è sentito anche come qualcuno che può riempire quell'ansia, posta nell'essere umano, di cogliere la sua Presenza, secondo l'invocazione di Pietro: «Signore da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna. Noi abbiamo creduto e riconosciuto che sei il Santo di Dio» (Gv 6,67). E come riconoscere l'Eterno? Certamente, solo se si manifesta, si rivela, ma come sarebbe possibile accoglierlo, se non ci fosse già la traccia della sua presenza? Si torna ad Agostino e ad Anselmo.

Il Tu e il Terzo. Religioni a confronto

In questo caso si può affermare che il divino è un Tu. La tradizione ebraico-cristiana è quella che ha maggiormente messo in evidenza il rapporto con il divino inteso come persona, ma questo perché il divino si è manifestato come persona⁵. L'aspetto rivelativo trinitario è per il Cristianesimo quello che avvalorava e conferma la Presenza di Dio nell'essere umano; presenza interiore e presenza storica s'intrecciano e si confermano a vicenda. Il racconto della creazione, che s'incentra sul fatto che gli esseri umani, nella loro duplicità di maschile e femminile, sono stati fatti ad immagine di Dio, trova una conferma nell'incarnazione di Cristo; questa è la linea della *similitudo*, che implica la traccia del divino in noi. Che si tratti solo di una traccia è indicato dalla consapevolezza della fragilità, della limitazione, della miseria che accompagna l'esistenza umana, minacciata dal male, dalla malattia e dalla morte. Il Tu, allora, si presenta su un piano completamente diverso, come Potente, come una *maoir dissimilitudo*; immanente, eppure trascendente, ma di una trascendenza molto diversa da quella del mondo fisico e degli altri esseri umani⁶.

Si potrebbe obiettare che ciò accade all'interno di una particolare tradizione religiosa e che, se si esamina la storia delle religioni, il sacro e il divino non hanno un carattere personale⁷. Benedetto XVI nel suo libro *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi* per comprendere la differenza fra personale e impersonale ci conduce alla radice della Rivelazione ebraico-cristiana, introducendo la distinzione fra Dio che si fa interpellare e il divino che non è interpellabile. Questo secondo caso è vero sia per

⁵ In realtà all'interno dell'ebraismo si costata una maggiore o minore presenza della definizione di Dio come persona. Se Martin Buber sottolinea fortemente il Tu divino, altri, e si veda anche il saggio di S. Mosès, *Y-a-t-il une troisième personne?* (pubblicato in *Le Tiers*, a cura di Marco M. Olivetti, Archivio di Filosofia, Pisa 2006,n.1-3) sottolineano la sua assoluta alterità rispetto all'essere umano. E' certamente il cristianesimo che pone in evidenza fortemente il legame personale con il divino grazie all'incarnazione di Cristo e, quindi, alla centralità data alla visione trinitaria del divino. Gesù dice: «... le opere che il Padre mi ha dato da compiere, quelle stesse opere che io sto facendo, testimoniano di me che il Padre mi ha mandato. E anche il padre, che mi a mandato, ha reso testimonianza di me» Gv 5,36-37.

⁶ «Dopo l'abbandono del mondo naturale, ci imbattiamo in un'altra trascendenza che, a differenza di quella dell'io puro, non è data in una unità immediata con la coscienza ridotta, ma viene al contrario conosciuta assai indirettamente e rappresenta per così dire il polo opposto alla trascendenza del mondo. Ci riferiamo alla trascendenza di Dio. (...) Dopo aver accennato a diversi gruppi di simili fondamenti razionali che parlano a favore dell'esistenza di un essere "divino" esterno al mondo, qui ci interessa solo notare che questo essere divino sarebbe trascendente non solo rispetto al mondo, ma manifestamente anche rispetto alla coscienza "assoluta". Sarebbe dunque un "assoluto" in senso totalmente diverso dall'assoluto della coscienza, come d'altra parte sarebbe un essere trascendente in senso totalmente diverso rispetto alla trascendenza nel senso del mondo» (E. Husserl, *Ideen I*, §58, tr. it., cit. pp.144-145).

⁷ Ho affrontato tale questione nel mio libro *Culture e Religioni – Una lettura fenomenologica*, Città Nuova, Roma 1997.

le religioni arcaiche, in cui la sacralità è preponderante, sia per molte religioni storiche, non solo quelle orientali, ma anche per l'Islamismo. A questo punto sono necessarie, a mio avviso, due considerazioni, l'una oggettiva, riguardante la struttura stessa dei fenomeni religiosi, che ho citati, e l'altra soggettiva, riguardante la figura del fedele.

Dal primo punto di vista, anche se il divino o il sacro è inteso come una Potenza lontana e impersonale, molto spesso sono necessarie mediazioni che lo avvicinano. Si tratta di divinità intermedie, come sembra che accada in molte religioni politeistiche. Ciò è molto chiaro nell'Induismo, nel quale le manifestazioni di Brahman sono antropomorfe - si pensi alla Trimurti originaria, alla teofania di Krsna, a tutte le altre divinità, più di mille dei, si dice, cioè un numero non definibile - oppure sono teriomorfe, residui di una cultura in cui il sacro è diffuso e pervasivo, presente in tutta la realtà naturale. Ciò è chiaro perfino nel Buddismo, nel quale certamente le divinità sono assorbite nel principio di presenza-assenza costituito da Nulla, ma che lasciano il posto alla mediazione dell'Illuminato, non Dio, ma oggetto di culto, di venerazione, si potrebbe dire, il quale, con le sue successive incarnazioni, assicura la costante presenza del divino fra i fedeli.

Ed è proprio dal punto di vista del fedele che vorrei pormi, - e questo è il secondo punto di vista - come ci hanno insegnato Rudolf Otto e soprattutto Gerardus van der Leeuw, e domandarmi cosa vuole dire essere "fedele". Che cosa spinge l'induista ad andare nel tempio, l'ebreo nella sinagoga, l'islamico nella moschea, il cristiano nella chiesa, ma anche nel contesto di religioni sacrali-arcaiche di compiere riti in luoghi particolari: l'albero isolato nella savana, il monte altissimo, che svetta sugli altri, la grotta miracolosa.

La traccia della Presenza vissuta interiormente richiede un riempimento, passa attraverso la psiche che l'accoglie manifestando un processo d'attrazione, è elaborata dallo spirito, che la rende consapevole manifestandola a sua volta in sentimenti spirituali e in prese di posizioni teoriche e pratiche, attraverso le quali si stabilisce sempre di più un rapporto personale. E le tracce esterne che possono condurre al divino, sono ritenute tali perché riconosciute come tracce, movendo dalla presenza interiore della traccia originaria.

Il sacro o il divino, anche se è teorizzato come impersonale è, in fondo, sempre una Potenza, che viene incontro sulla strada e che riempie le aspettative umane, per usare le convincenti osservazioni di van der Leeuw. E solo qualcosa che è "simile" all'umano, pur essendo maggiormente dissimile, può riempire veramente, solo un Tu può essere oggetto di un contatto religioso, solo ad un Tu si può essere "fedeli".

Tutto ciò avvalora, da un punto di vista esperienziale, il racconto biblico della creazione dell'essere umano come "immagine" di Dio. Essere immagine vuole dire custodire, anche se in modo indiretto, ciò di cui si è immagine; e, poiché non si tratta di una copia sbiadita, ma di un'analogia che si

realizza sul piano esistenziale, in quanto si parla di "creazione", un barlume della realtà originaria rimane nell'immagine.

Si vuole qui indicare, allora, che, da un punto di vista dottrinario, l'Essere supremo, l'Essere celeste, la Terra Madre dei popoli arcaici, il Brahman degli Induisti, il Nulla dei Buddisti, Allah dei Mussulmani - mettendo insieme esperienze religiose diverse, manifestatesi in epoche diverse - si configurano come un Terzo, che supera e giustifica la realtà umana e naturale, ma che i riti compiuti, pur nella loro varietà, sono sempre tentativi di stabilire un contatto diretto e personale con il sacro o il divino, il quale, in molti casi, assume connotazioni antropomorfe e ha bisogno anche di esseri umani particolarmente deputati a compiere la funzione di mediazione sacerdotale. Una prova particolarmente significativa è rappresentata dalla preghiera e dall'invocazione. Nel Bhagavad-Gita leggiamo in quale modo il fedele si pone in contatto con la divinità⁸:

« Ben a ragione, o Ksrna, l'universo trova nella tua lode motivo di piacere e di gioia. I mostri si disperdono in tutte le direzioni e le schiere dei perfetti ti riveriscono. (11, 36).

E perché non dovrebbero riverirti, o Santo, te più venerabile perfino del Brahman, il creatore originario, infinito, il Signore degli dei, il rifugio dell'universo! Sei tu l'Indistruttibile, ciò che sorpassa l'essere e il non essere. (37).

Io perciò mi inchino a te, prostro il mio corpo e ti chiedo grazia, mio Signore adorabile! Comportati con me, o Dio, come un padre col figlio, come un compagno col compagno, come un'amante coll'amante» (40).

Questo testo si rivela particolarmente complesso e stratificato. Krsna si presenta come l'incarnazione del Brahman, con la quale è possibile stabilire un rapporto personale. In questo senso diventa anche più venerabile, perché è possibile chiamarlo Padre. La preghiera, allora, sgorga spontanea; essa è rivolta dall'essere umano ad uno spirito che può comprenderlo, con il quale tenta di stabilire un legame attraverso l'empatia, il riconoscimento dell'altro come *alter ego*, come un tu che, però, presentandosi in modo eminente, diventa un Tu. La terza persona cede il passo alla seconda persona, di cui si può essere "figlio", compagno, amante. Qui è attiva l'analogia in un duplice senso: analogia che nasce dall'entropatia, attraverso la quale si stabilisce una somiglianza, ma anche analogia nel senso dell'inferenza analogica, pur non articolata in modo riflesso: Tu, essere Supremo sei come un Padre; come io stabilisco un rapporto a livello umano di paternità e d'amore, così Tu puoi stabilirlo con me. Tu sei Padre, anche se in sommo grado.

Che il Terzo nella preghiera si trasformi nel Tu, è mostrato anche nei componimenti poetici di al-Hallag, Sufi del terzo secolo dell'era islamica. Si legga in particolare questa preghiera⁹:

⁸ *Ivi*, p. 131.

⁹ Al - Hallag, *Sono te!* in G. Scattolin, *Esperienze mistiche nell'Islam - I primi tre secoli*, E.M.I., Bologna 1994, p. 119.

Ho visto
il mio Signore
con l'occhio del mio cuore.
Gli chiesi: « Chi sei Tu?»
Rispose: « Sono te».

Per Te
il «dove» non esiste più,
il dove non trova posto
in Te:
non c'è più dove,
dove sei Tu.

Qui si costata la presenza di Dio in ogni luogo e, in particolare, nell'essere umano; ma mi accorgo che le poche parole che sto scrivendo a mo' di commento esprimono in modo impersonale, alla terza persona, ciò che nella poesia/preghiera è detto attraverso un colloquio diretto: in essa domina il Tu, un tu reciproco. Il fedele che vede Dio con l'occhio del cuore, quindi nella profondità di se stesso, in quello che Edith Stein chiama il nucleo ¹⁰, sa che è un Tu e sa che Dio lo considera anche un tu. Si stabilisce un mirabile rapporto personale. Si può obiettare che siamo nel Sufismo, una particolare variante dell'Islamismo, ma se l'Islamismo è capace di generare al suo interno anche il Sufismo, ciò conferma che nessuna "terzietà" può eliminare la seconda persona dal punto di vista religioso.

Il fedele, si è visto, aspira a mettersi in contatto con un Tu, ma solo nel cristianesimo, come si è già accennato, il Tu si è rivelato riempiendo oggettivamente il desiderio e l'aspirazione umana. E si è rivelato come un *alter ego*, ma non come quello con il quale vorremmo immedesimarci senza riuscirci, al contrario, realizzando il nostro desiderio profondo di essere amati e riempiti. E' questo il grande evento dell'Incarnazione: la compresenza di divino e umano, che ci fa capire anche il significato della nostra limitazione, della nostra fragilità, ma insieme apre la speranza al nostro riscatto. L'invocazione del Tu, allora, non rimane una semplice aspirazione umana, ma il Tu ci viene incontro nella sua concretezza esistenziale: durante la sua vita terrena è andato incontro agli apostoli, alle donne che lo seguivano, a coloro con i quali è stato in contatto e ora ci viene incontro sotto forma sacramentale.

¹⁰ «Il nucleo della persona è l'essente che essa è in sé e attraverso il quale essa è *similitudo* dell'essere divino; esso è ciò che è a fondamento positivo dell'*analogia entis*. Quanto rende l'*analogia entis maior dissimilitudo* non appartiene intrinsecamente al nucleo della persona» (E. Stein, *Potenza e Atto*, tr. it. di Anselmo Caputo, Città Nuova, Roma 2003, p.228).

Capiamo perché ci troviamo di fronte ad un compimento, alla realizzazione di un'aspirazione iscritta nell'essere umano, capiamo, allora, ancora di nuovo le parole di Pietro: «Signore da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna».

In forma poetica San Giovanni della Croce esprime il riconoscimento della Presenza, che si manifesta con il suo amore, nella strofa 23 del suo *Cantico Spirituale*:

Quando tu mi guardavi
la grazia in me i tuoi occhi imprimevano,
per questo mi prediligevi
e in questo meritavano
i miei di adorare ciò che in te vedevano.

Pensare filosoficamente Dio

Se le religioni pongono ambigualmente il rapporto con la divinità in termini di terzo o di tu, ciò è dovuto anche, sulla linea della dissimilitudine, al riconoscimento della Potenza del divino e, quindi, della sua trascendenza nel senso della verticalità. Ciò accade proprio a causa della tensione fra presenza e assenza che caratterizza il suo rapporto con l'umano. Scrive ancora al-Hallag ¹¹:

Presente, assente,
vicino, lontano:
nessun segno può
definirlo.

La difficoltà della definizione si presenta come una nuova sfida. Eppure è accettata dalla mente umana e, poiché si tratta, appunto di una definizione, è necessaria un'elaborazione a livello intellettuale. Il pensiero occidentale, che ha le sue radici nella speculazione greca, ha accettato per primo questa sfida in una duplice direzione: teorizzando l'unicità del divino e cercando di darne una descrizione essenziale. Le tendenze enoteistiche, presenti già a livello religioso ¹², sono elaborate razionalmente. Il Logos di Eraclito, lo Sfero di Parmenide, il Dio di Senofane, il Bene di Platone, l'Atto puro di Aristotele, in un ambiente culturale in cui il politeismo sembrava trionfante, potrebbero apparire delle anomalie. Si tratta di un'elaborazione intellettuale della Potenza che

¹¹ In G. Scattolin, cit., p.121.

¹² Si veda lo studio di G. Pettazzoni, *Dio: formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, Vol. I: *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Bologna 1922.

coglie aspetti di una realtà in se stessa indefinibile. Per cogliere questi aspetti e per parlarne, si deve oggettivare e rendere oggetto significa porre la cosa nella dimensione dell'impersonalità. Il Tu diventa, in tal modo, Terzo.

Di questa tensione sono stati consapevoli i filosofi medievali, i quali, vivendo fino in fondo l'esperienza religiosa, ma volendo anche parlare del divino, come avevano fatto gli intellettuali greci, sentono fortemente il contrasto fra il Tu e il Terzo, anche se tentano di comporlo. E in questo risiede la loro originalità.

La distinzione fra il "sentire" Dio e il "pensare" Dio attraversa tutta la riflessione attuata dal pensiero medievale nei suoi massimi esponenti, ed essi sono "massimi" proprio per questo. Tra il «si comprehendis, non est Deus»¹³ di Agostino e l'invocazione di Anselmo: « Dunque tu, o Signore, che dai l'intelligenza della fede, concedimi di comprendere – per quanto sai che mi possa giovare – che tu esisti come noi crediamo e che sei quello che crediamo»¹⁴ si snoda il cammino della ricerca dei pensatori medievali. Sia Agostino sia Anselmo colgono bene i limiti e i confini fra la riflessione filosofica e l'esperienza religiosa. Essi sanno che, se non ci fosse l'esperienza profonda di Dio, non se ne potrebbe discutere a livello intellettuale, ma sanno anche che questo livello è indicativo e assolutamente insufficiente a conoscere Dio. Ed è bene che sia così. Non c'è in loro alcun rimpianto per una conoscenza più ampia, piuttosto, appare chiaramente l'accettazione del limite e la consapevolezza che ogni possibilità di coglierlo intellettualmente; in fondo, è una Sua grazia. Scrive Anselmo: «Ora noi crediamo che tu sia qualcosa di cui non si possa pensare niente di più grande»¹⁵ ed è la fede che dice questo, in altri termini è l'esperienza religiosa originaria che dà questa consapevolezza interiore.

E' possibile, tuttavia, per entrambi i pensatori, porsi sul piano di un'argomentazione razionale che consenta di appropriarsi riflessivamente di ciò che è creduto, vale a dire che chiarifichi il senso del riempimento dell'apertura verso Altro – apertura presente nel nucleo dell'essere umano -, avvenuto nelle successive tappe della Rivelazione, dall'Antico al Nuovo Testamento.

Agostino nel capitolo XXXI del *De vera religione* sostiene che è Dio la natura immutabile che trascende l'anima razionale, quell'immutabile verità che è detta la legge di tutte le arti e l'anima, quando giudica, lo fa sulla base di quella norma che la trascende; pertanto, è necessario riconoscere - e si tratta di un riconoscimento razionale - che la prima vita e la prima essenza sono là dove è la prima sapienza. Anselmo, rimanendo sul medesimo piano teoretico, ritiene che è proprio l'insipiente che, non volendo accettare la presenza dell'apertura e del riempimento, anzi negandola a livello intellettuale, può essere sollecitato a permanere su questo piano e a ragionare sul contenuto dell'affermazione: "c'è qualcosa di cui non si può pensare nulla di più grande".

¹³ Aurelio Agostino, *De Trinitate*, libro V, cap. 1,2.

¹⁴ Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, tr.it. di G. Zuanazzi, La Scuola, Brescia 2002, p. 116.

¹⁵ *Ivi*, p.117.

L'*insipiens* è costretto, in tale modo, - si tratta sempre di una costrizione intellettuale - a chiedersi l'origine di questa affermazione, che non può essere prodotta dalla limitatezza del pensare umano, ma rimanda quello che Edith Stein, commentando Anselmo, chiama "pensiero originario", consistente nell'inseparabilità di quella che noi, tentando di comprendere, chiamiamo la coincidenza di esistenza ed essenza.

In realtà, non riusciamo cogliere perfettamente ciò che intravediamo e ci dobbiamo accontentare di "foggiare" il pensiero originario come ha fatto Anselmo, di dare ad esso una forma, ed è per questo che, secondo la Stein, quella di Anselmo non è una prova (*Beweis*) o una conclusione (*Folgerung*) di un percorso razionale, ma solo, appunto, un tentativo di dare una forma (*Umformung*) all'intuizione dell'unità perfetta di essenza ed esistenza¹⁶.

La discussione con l'*insipiens*, condotta da Agostino, da Anselmo, ripresa dalla Stein, avviene, pertanto, su ciò di cui non si può pensare il "Maggiore", intendendolo come Terzo, in modo impersonale. Tuttavia, immediatamente, come testimonianza di quella circolarità sopra indicata fra esperienza religiosa e riflessione razionale, è proprio Anselmo che continua dicendo: «E questo sei tu, o Signore Dio nostro. Dunque tu esisti in modo così vero, o Signore Dio mio, che non si può neppure pensare che tu non esisti»¹⁷. I pensatori medievali sanno ben distinguere l'adesione profonda a Dio e ciò che può essere detto di Dio da un punto di vista razionale. Lo stesso Tommaso, che sembrerebbe porre la questione in termini di maggiore oggettività perché segue un percorso che si snoda nell'esteriorità, piuttosto che nell'interiorità, dovrebbe, secondo Edith Stein, accettare la prospettiva anselmiana¹⁸.

Non è possibile ripercorrere le tappe dei due modi di dire Dio nella tradizione occidentale. E' chiaro che il punto di vista filosofico tende a diventare prevalente nel pensiero moderno se Pascal definisce Cartesio "inutile e incerto", proprio perché utilizza Dio per dare un colpo al mondo, ma non stabilisce con Dio - almeno, si potrebbe aggiungere, quando, ufficialmente, segue un percorso filosofico - un rapporto personale. Che ad un'oggettivazione del principio assoluto in senso razionale corrisponda, poi, quasi sempre, uno spostamento sul piano dell'esperienza religiosa è dimostrato dal rapporto fra Hegel e Kierkegaard. Si corre il rischio, pertanto, di assolutizzare o il razionalismo o il fideismo e in tempi più recenti il fideismo si accompagna ad un atteggiamento debolista o, paradossalmente, nichilista.

"Solo un Dio ci può salvare"¹⁹. Se questo è vero in assoluto e per tutti - e si tratta dell'assolutezza che nasce certamente dal riconoscimento della validità dell'adesione religiosa -, il compito del filosofo, che si definisce tale e che vuole essere tale, è anche di capire che cosa significa

¹⁶ E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, tr.it. di Luciana Vigone, Revisione e Presentazione di Angela Ales Bello, Città Nuova, Roma 2007 ristampa, p.105.

¹⁷ Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, cit., p.123.

¹⁸ E.Stein, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p.105.

¹⁹ In Heidegger tale questione si pone ambiguamente fra "pensiero" e "affidamento". Cfr. M. Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns helfen*, "Der Spiegel", 13 maggio 1976.

quell'affermazione. Il compito è, allora, quello di saggiare le possibilità umane su questa comprensione. Se la comprensione, che si articola sul piano della riflessione intellettuale, si assolutizza come unica via e unica possibilità, diventa arbitraria, perché non riconosce l'altra possibilità, quella relativa all'esperienza religiosa, che non è opzionale, ma fondante per l'essere umano.

Si può sostenere che un'analisi approfondita dell'interiorità umana, quale quella condotta da Husserl e da altri esponenti della scuola fenomenologica, come Edith Stein, consente di avvalorare il circolo virtuoso già indicato dai pensatori medievali fra il Tu e il Terzo. E non solo nel senso che il Terzo è frutto di una riflessione filosofica e il Tu è il punto di riferimento dell'esperienza religiosa, ma nel senso di esaminare ulteriormente l'esperienza religiosa stessa come possibile oggetto di una riflessione filosofica, con la consapevolezza della distinzione dei piani, ma anche della loro inevitabile reciproca implicazione. Ciò è presente già in Husserl, anche se non teorizzato esplicitamente, ma solo accennato²⁰. Tale atteggiamento è assunto in modo esplicito da Edith Stein, in particolare, nella sua ultima opera *Essere finito e Essere Eterno*, che si presenta con una struttura simile a quella delle *Summae* medievali, proprio perché, tenendo conto sia della tradizione sia del pensiero contemporaneo, riflette in modo essenziale sulla circolarità fra l'esperienza religiosa e la riflessione filosofica, come possibilità umane di cogliere la verità, seguendo approcci diversi, non alternativi, anzi necessariamente intersecantesi.

Si potrebbe aggiungere un'annotazione a questi percorsi, con un occhio rivolto alla storia delle religioni e al ruolo che svolge, in effetti, l'esperienza religiosa, sostenendo non solo la legittimità di usare la seconda o la terza persona, quando si parla del divino, come due modalità che indicano atteggiamenti diversi, ma anche la necessità di riconoscere che il Terzo si può dire ed è stato detto solo perché c'è il Tu. Ciò significa che, come dal punto di vista antropologico l'incontro reciproco fra l'io e il tu è primario, così è primario l'incontro io-Tu, anzi è fondante qualsiasi altro incontro e qualsiasi teorizzazione di tale incontro.

²⁰ Scrive Husserl: «Sorvoliamo sul modo in cui la coscienza religiosa può condurre al medesimo principio, e cioè nel modo di un motivo razionalmente fondato » (*Ideen*, tr. it. cit., p. 145). Ho analizzato lo sviluppo di questo tema in Husserl nel mio libro *Edmund Husserl. Pensare Dio – Credere in Dio*, Edizioni Il Messaggero di Padova, Padova 2005.