PARTE CENTRALE. Sentieri verso Dio

CAPITOLO 2

Dio, filosofia e rivelazione

2.1. Dio come oggetto o problema?

La riflessione filosofica teoretica o speculativa per molti secoli ha ritenuto come sua massima espressione la metafisica. Nell'impostazione del filosofo tedesco Christian Wolff, seguita poi da molti, la metafisica veniva chiaramente distinta in metafisica generale (l'*ontologia*, ovvero il discorso sull'essere) e in metafisiche speciali²⁰. Qui erano stati identificati tre "oggetti" fondamentali di riflessione: il mondo (*cosmos*), l'anima (*psyché*) e Dio (*theos*). Dalla riflessione sul mondo nasceva il trattato di *cosmologia razionale*, dalla riflessione sull'anima il trattato di *psicologia razionale* e, infine, dalla riflessione su Dio il trattato di *teologia razionale*.

Era un quadro teorico di sistematizzazione della più alta forma della conoscenza umana apparentemente solido e confortante, che, nonostante le critiche crescenti mosse da vari pensatori della modernità, continuò, soprattutto per mezzo della sua rilevanza tradizionale negli ambienti ecclesiastici, a permanere fino a gran parte del Novecento e anche oltre, in forme a volta più simili a quelle di Wolff e altre invece ben più dissimili purificate dalle stesse critiche della modernità.

Nella concezione settecentesca di Wolff, ma anche di molti altri, Dio era dunque concepito come l'*oggetto* di studio della teologia razionale. Quest'ultima, detta anche *teologia naturale*, si occupava di *dimostrare* l'esistenza di Dio e gli attributi (caratteristiche proprie) di Dio. Si riflette su tante cose (sui corpi, sull'universo, sull'uomo, sugli animali, sulle piante, sui numeri, sui colori, ecc.), ma si può riflettere allo stesso modo su Dio? Dio è davvero un oggetto tra gli altri oggetti che noi possiamo indagare? Jean Daniélou (1905-1974), teologo gesuita e cardinale francese, esponente della cosiddetta *Nouvelle Theologie*, chiamato a partecipare come esperto al Concilio Vaticano II, riteneva che «l'errore di tutti i razionalismi consiste nel considerare Dio sullo stesso piano degli altri oggetti della ragione, senza dubbio il più alto, ma per nulla diverso»²¹.

Se dunque Dio non può in alcun modo essere considerato un oggetto della riflessione filosofica e metafisica, occorre perlomeno parlarne nei termini di "problema-limite" della riflessione umana: «i veri problemi metafisici sono quelli che fanno toccare alla metafisica i suoi limiti»²². Ma allora più che essere Dio il problema, è la riflessione filosofica che diviene problematica. Innanzitutto perché è problematico ciò che intendiamo con la parola "Dio". Chi è il referente del discorso filosofico? In altri termini, il problema non è la realtà di Dio, ma la nostra idea di Dio. D'altronde tutte le volte che ci riferiamo a Dio, rischiamo di confondere «il Dio vivo e vero» (*ITs* 1,9) con la nostra idea di Dio. Ci muoviamo su una sorta di confine tra la rivelazione di Dio (anche in filosofia) e le nostre rappresentazioni di Dio.

Ancora Daniélou scrive: «I problemi-limite, le soglie della ragione, non si caratterizzano soltanto col fatto che sono situati un po' oltre la portata di essa ragione e non possono quindi essere circoscritti in una definizione; bensì anche perché non possono essere affrontati dal semplice punto

²⁰ Si veda, ad esempio, l'opera di Wolff *Filosofia prima o Ontologia* del 1731.

²¹ J. DANIELOU, *Dio e noi*, Paoline, Alba 1967, 63.

²² *Ivi*, 64.

di vista del discorso, ma esigono un atteggiamento totale, una conversione esistenziale»²³. Ciò significa che non si tratta di riflettere razionalisticamente su Dio come problema-limite, ma di riconoscere che giunti a questa soglia accade qualcosa di inatteso e di sconvolgente, in quanto il pensiero umano si trova in ascolto di ciò che non è più concepibile soltanto come il prodotto di un pensare individuale di una autocoscienza separata dal tutto. Come direbbe Heidegger, pensare (*denken*), a questo livello di profondità, diventa ringraziare (*danken*), in quanto il pensiero si rivela come qualcosa di sostanzialmente ricevuto ed accolto, proveniente da una Ulteriorità incircoscivibile. Proprio questa Ulteriorità, che doveva essere l'oggetto o il problema-limite dell'indagine umana, diventa allora la sorgente stessa dell'autentico pensare. Ma passare da un determinato modo di pensare dell'io umano, a questa forma, quella autentica, del pensare, significa cambiare lo stato della propria mente, operare una *meta-noia*, una trasformazione del *nous* dell'essere umano, una vera e propria con-versione del soggetto pensante e, pertanto, una conversione esistenziale, una trasformazione dell'io. Per cui, entrare in contatto con un problema-limite significa entrare in contatto con la sorgente stessa del pensare e dell'essere.

In questi rapidi e sintetici passaggi, la nostra prospettiva su Dio è totalmente rivoluzionata: da *Dio come oggetto* della filosofia, a *Dio come problema* della filosofia, fino a *Dio come sorgente* dello stesso "filosofare". Il filosofare autentico ha pertanto a che fare anch'esso con una sorta di rivelazione, con l'ascolto di questa misteriosa Ulteriorità, di ciò che previamente viene chiamato Dio.

2.2. Perché mettersi in ascolto del pensiero filosofico?

La riflessione filosofica tradizionalmente ha assunto un posto fondamentale negli studi teologici. Almeno una certa prospettiva filosofica, in particolare quella tomista, era (ed in gran parte lo è tuttora) ritenuta come una propedeutica alla riflessione teologica, secondo la concezione di una filosofia come *ancilla theologiae*. Ma, più in generale, ci chiediamo qui se abbia senso per il nostro percorso mettersi in ascolto del pensiero filosofico, non meramente per sviluppare una solidità razionale in vista di una successiva riflessione sulla fede, sulla rivelazione o su Dio, ma sul pensiero filosofico in quanto tale. La risposta a questa domanda dovrebbe cominciare a intravedersi da quanto accennato nel precedente paragrafo.

Mettersi in ascolto della riflessione filosofica occidentale significa per noi ricercare un incontro con Dio attraverso le nostre specifiche radici culturali europee. Per non ridurre il nostro discorso ad una sterile elencazione di opinioni su Dio espresse dai filosofi occidentali, dobbiamo iniziare con lo sgombrare il campo da una certa visione della filosofia che vedrebbe ogni filosofo contraddire il precedente. Le cose non stanno così. Vedremo infatti che *ogni filosofo (autentico) coglie in profondità l'eterna ed immutabile Verità, ma la esprime sotto forme culturali e linguistiche proprie. La filosofia autentica, da questo punto di vista, ha a che fare con la mistica.*

A riguardo uno dei più autorevoli studiosi italiani del pensiero mistico, Marco Vannini ha scritto: «la filosofia è una sola, mentre le filosofie sono tante. La filosofia non è una raccolta di opinioni, la verità non è *filia temporis*, né aumenta col tempo (il "progresso"). Al contrario, la filosofia è conoscenza della verità fin dal suo primo apparire, in Grecia o in India, e il tempo non le ha arrecato progressi, né poteva arrecarglieli. Certo, si intende qui la filosofia in senso forte, come appunto la praticavano i filosofi antichi»²⁴. In tal senso, la filosofia autentica ha a che fare con una dimensione "poetica", dove accade lo *svelamento di una inaudita parola originaria*²⁵.

²³ *Ivi*.

²⁴ M. VANNINI, *Mistica, psicologia e teologia*, Le Lettere, Firenze 2019, 27.

²⁵ Cfr. il pensiero filosofico di Heidegger nella sua ripresa della poesia di Hölderlin come accesso alla *Dichtung*, ed anche J.-L. NANCY, *La custodia del senso. Necessità e resistenza della poesia*, EDB, Bologna 2017, traduzione

Per chiarire ulteriormente la concezione del filosofo a cui ci riferiamo, possiamo distinguere alcune tipologie di “filosofi”, senza per questo porre etichette specifiche, ma piuttosto inclinazioni che possono sovrapporsi e intrecciarsi:

- il *chiacchierone* filosofico, che parla senza dire nulla, in qualche modo simile a colui che, totalmente imbastito di retorica, usando un linguaggio altisonante con termini ricercati, propina discorsi vuoti, banali, senza contenuto, senza profondità.
- lo *storico* della filosofia, che appunto non fa filosofia ma ne studia la storia. Certamente un bravo storico della filosofia non può prescindere dal comprendere il discorso filosofico, ma resta comunque al di qua di un pensiero radicalmente filosofico;
- il *tecnico* della filosofia, che studia nel dettaglio il linguaggio e le terminologie proprie dei filosofi, attraverso quella razionalità spesso asettica, che cerca connessioni tra i termini, ma rischia di perdersi nei tecnicismi e nei formalismi del linguaggio;
- il *filosofo autentico*, che si ritrova in ascolto della profondità della realtà, che vive nello stupore dell’esistenza e, più consapevolmente, sa di essere in ascolto della verità profonda della realtà, di non possederla, ma di esserne nutrito e trasfigurato.

Il nostro obiettivo sarà quello di metterci in ascolto di alcuni dei grandi maestri del pensiero filosofico occidentale, per assaporare le loro intuizioni su ciò che è stato denominato Dio e riconoscere i limiti di un certo modo di riferirsi a Dio.

2.3. Non nominare il Nome, ma esserne sempre in ricerca

Il filosofo autentico non dibatte sull’esistenza o meno di Dio, schierandosi da un lato o dall’altro di questa controversia pseudo-filosofica, dove ancora una volta Dio appare come l’*oggetto del contendere*. La sterilità di questa diatriba su “Dio esiste o Dio non esiste” la ritroviamo magistralmente espressa nel capolavoro cinematografico del regista svedese Ingmar Bergman *Il posto delle fragole* del 1957²⁶, dove due giovani, l’uno schierato sul versante dei credenti in Dio e l’altro sul versante opposto, giungono perfino ad una lotta fisica dopo un diverbio inerente proprio alla questione dell’esistenza o meno di Dio.

Qui il “problema” Dio giunge alla ridicolizzazione e finisce col divenire una questione inutile, una polemica da talk show, uno sterile e insignificante dibattito televisivo organizzato meramente allo scopo di sollecitare sentimenti superficiali e pensieri automatici per acuire l’odio e la reciproca separazione. Dio è talmente banalizzato da essere ridotto ad una disputa tra i fan dell’esistenza e i fan della non-esistenza. La questione non tocca davvero il vissuto e l’esistenza umana, se non gli aspetti superficiali e passionali, come quando si fa il tifo per una squadra di calcio. Così anche Dio diviene una bandiera sotto cui si ergono schieramenti reciprocamente in lotta per difendere la propria idea di Dio. Il termine “Dio”, in tal modo, diventa una parola vuota e ciò che questo termine vorrebbe indicare si riduce ad una sua insignificante rappresentazione.

Quando giungiamo a questo modo di intendere Dio, possiamo dire che “Dio” non ha più nulla a che fare con Dio. Come si ascolta nella rivelazione ebraica, Dio non è più Colui del quale

dell’originale francese *Résistance de la poésie*, William Blake & Co, Bordeaux Cedex 2004. Per una sintesi su tali temi rimandiamo a G. AMENDOLA, *Antropo-Logos. La ragione al crocevia di intelligenza artificiale, razionalità scientifica, pensiero filosofico e teologia cristiana*, Edizioni Studium, Roma 2021, 204-219.

²⁶ Il film è incentrato sulla figura del medico in pensione Isak Borg, che si recherà da Stoccolma a Lund per ricevere un prestigioso riconoscimento alla carriera. Il viaggio diventa per lui un cammino interiore sul senso dell’intera sua vita. Per un’analisi teologica di questo e di altri film di Bergman, rimandiamo a G. AMENDOLA, *Angoscia esistenziale, attese di salvezza e nostalgia di Dio nella cinematografia di Ingmar Bergman*, in *Teologia y vida*, 60 (2019), 395-420.

non si pronuncia il nome: «non pronuncerai invano il nome del Signore, tuo Dio» (*Es 20,7*)²⁷ o Colui del quale non si possono fare immagini, rappresentazioni, idoli: «poiché non vedeste alcuna figura, quando il Signore vi parlò sull’Oreb dal fuoco, non vi corrompete, dunque, e non fatevi l’immagine scolpita di qualche idolo» (*Dt 4,15-16*). Nella storia abbiamo assistito a tantissimi abusi del Nome di Dio come quando al grido di *Deus lo vult* (*Dio lo vuole*) si partiva armati per uccidere gli infedeli durante le crociate cristiane o quando ancora oggi al grido di *Allah Akbar* (*Dio è grande*) ci si fa esplodere, seminando odio e sofferenza²⁸. In queste situazioni ed altre simili, magari meno eloquenti, ci troviamo dinanzi a ciò che il filosofo di origini ebraiche Martin Buber con grande lucidità chiamava *eclissi di Dio* (*Gottesfinsternis*).

Il Nome di Dio, in generale, e, per i credenti cristiani, quello di Gesù, ritenuto «al di sopra di ogni altro nome» (*Fil 2,9*), viene così abusato trasformando Dio in un idolo, ovvero in un oggetto tra gli oggetti, un ente tra gli altri enti, su cui pensare astrattamente e ideologicamente, proiettando su di Lui tutte le distorsioni del nostro pensiero fagocitante e del nostro io separato dalla realtà. Che questo modo di pensare e di agire fosse in grave dissonanza con la reale portata della questione, lo aveva compreso molto bene, tra gli altri, Tommaso d’Aquino. Infatti, secondo il frate domenicano, se nel mondo ci sono tanti “enti”, Dio non poteva considerarsi meramente un “ente” (participio presente del verbo “essere”) ma “l’essere stesso”. Gli enti partecipano all’essere, mentre Dio è *Ens per se subsistens* (Ente per sé sussistente) o *ipsum esse* (lo stesso Essere). Per questo tutti gli enti “hanno l’essere” (per partecipazione) ad eccezione di Dio che “è l’essere”. Dio è già per Tommaso il principio costitutivo, il fondamento presente di tutta l’esistenza degli enti.

Nella disputa sull’esistenza o meno di Dio nel film di Bergman, la domanda viene rimbalzata al dottore Isak Borg che, in una prospettiva profondamente esistenziale, non dà una risposta teorica e astratta, ma trae dai suoi ricordi una sorta di poesia. Si tratta, più precisamente, di un salmo scritto dall’arcivescovo luterano svedese Johan Olof Wallin nel 1818 in occasione dell’inaugurazione di un cimitero. Nel film vengono proposte le prime due strofe e l’inizio della terza:

«Dov’è l’amico che ovunque io cerco? [*Var är den vän som överallt jag söker?*]

Quando il giorno sorge, il mio desiderio soltanto cresce; [*När dagen gryr, min längtan blott sig öker*]

Quando il giorno svanisce, io ancora non lo trovo, [*När dagen flyr, jag än ej honom finner,*]
sebbene il cuore arda. [*Fast hjärtat brinner.*]

Io vedo le sue tracce, ovunque una forza si rivela, [*Jag ser hans spår, varhelst en kraft sig röjer,*]
un fiore profuma e una spiga si piega. [*En blomma doftar och ett ax sig böjer.*]

Nel sospiro che io tiro, nell’aria che io respiro, [*Uti den suck jag drar, den luft jag andas,*]

²⁷ A riguardo rimandiamo alle riflessioni del cardinale Gianfranco Ravasi su *Non nominare il nome di Dio invano* consultabile sul sito internet di *note di pastorale giovanile* al seguente link: https://www.notedipastoralegiovanile.it/index.php?option=com_content&view=article&id=8124:lnon-nominare-il-nome-di-dio-invanor (accesso del 21.03.2025).

²⁸ Rimandiamo a riguardo ad una breve, ma significativa, riflessione sul rapporto tra violenza e Dio: G. MAZZILLO, *Violenza nella Bibbia. Ma non è «grande» il Dio che si invoca per uccidere*, in *Avvenire*, 10 agosto 2016, consultabile al seguente link: <http://www.puntopace.net/mazzillo/nongrandediochesiinvocanellucciderepubblavvenire10-08-2016.pdf> (accesso del 17.04.2025). Mazzillo fa notare l’assoluta incompatibilità nell’associare la violenza a Dio. Per la fede cristiana è qualcosa di strutturale alla rivelazione, di dogmatico: «Non si tratta solo di un postulato razionale, ma di un dato rivelato. Occorre prenderne atto e, riconoscendo gli errori commessi anche nella storia della Chiesa, è tempo di indicare con chiarezza la nostra maturazione su qualcosa che finora non era stato capito affatto o era stato compreso solo parzialmente». Ma anche nelle altre religioni la violenza può solo essere concepita come un allontanamento dall’originaria esperienza propriamente religiosa: «Quando si dice che gli eccidi e le stragi e i delitti inumani perpetrati in nome di Dio non sono atti di una religione, si vuol dire che non sono quelli di una religione che sia degna di tale nome. Non si può infatti uccidere in nome di Dio, gridando “Dio è grande”, perché dicendo questo, si afferma nei gesti il contrario. Si afferma che quel Dio che uccide e vuole uccidere non è più Dio, ma solo ciò che il violento immagina come tale».

il suo amore si unisce. [*Hans kärlek blandas.*]

Io sento la sua voce, dove il vento estivo soffia [*Jag hör hans röst, där sommarvinden susar*]²⁹.

L'amico di cui si è in ricerca diventa immagine di Dio stesso. Una ricerca continua ed incessante: «Quando il giorno svanisce, io ancora non lo trovo», quasi a dire che non potremo mai giungere a qualcosa di esauriente e definitivo. Cadono dunque tutte le pretese filosofiche di aver trovato Dio senza più alcun bisogno di cercarlo ancora. Non si tratta tuttavia di negare la possibilità di realizzare un incontro con Dio, ma piuttosto di riconoscere l'inadeguatezza della pretesa della razionalità calcolante ed asettica di poter rinchiudere Dio all'interno di un discorso razionale (sia per affermarlo sia per negarlo). L'inno poetico infatti prosegue e nell'incessante ricerca dell'amico qualcosa di nuovo accade, qualcosa dell'amico si avverte e si intravede. Le sue *tracce* sembrano ora manifestarsi in ogni cosa che ci circonda: dal profumo emanato dai fiori, alle spighe mosse dal vento, fino all'aria che respiriamo. E, andando ancora oltre, se ne coglie una intimissima *presenza*, in quanto «il suo amore si unisce» proprio a quel sottile respiro, permeando il nostro stesso essere. Infine siamo quasi condotti alle soglie di una rivelazione in cui una *parola* viene pronunciata («sento la sua voce»), una parola benevola e benedicente, che dà sollievo e scalda il cuore come richiama l'evocazione del soffio del vento estivo.

Dio rimane totalmente *in-com-prens-ibile* (letteralmente: “non è possibile afferrarlo insieme”) ed *in-de-fin-ibile* (letteralmente: “non è possibile porlo completamente dentro un confine”) tutte le volte in cui non ha più nulla a che fare con il senso dell'esistenza dell'essere umano, con quel bisogno insopprimibile di senso da cui promana l'energia per la vita, permettendo di vivere con determinazione e dando senso anche alla morte stessa. Non nell'accezione del fanatismo ideologico-religioso, ma in quella della testimonianza dei martiri che, come il Maestro, vivono nel dono della propria vita fino in fondo per non tradire quell'Amore a cui hanno affidato la loro intera esistenza e di cui hanno certezza che su di esso la morte non ha alcun potere. Ecco allora che Dio può divenire in parte comprensibile solo nella misura in cui è divenuto per noi *com-prend-ente* (da Lui ci lasciamo afferrare) e definibile perché *de-fin-ente* (da Lui ci lasciamo definire).

2.4. Dio non è un'idea filosofica ma un Tu da incontrare (anche nella ricerca filosofica)

Martin Buber, riprendendo il pensiero rivelativo di Blaise Pascal: «Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe, non dei filosofi e dei dotti... » (il famoso testo del *Memoriale*), ci avverte che «Ciò che i filosofi chiamano Dio è necessariamente un'idea; ma Dio, il “Dio di Abramo”, non è un'idea, in lui tutte le idee sono abolite»³⁰.

La gran parte dei filosofi che incontreremo in seguito erano credenti di fede cristiana. Si rivolgevano e pregavano il Dio autorivelatosi in Gesù di Nazareth. Per cui, seguendo le intuizioni di

²⁹ La traduzione in italiano è nostra. Si tratta pressoché di una traslitterazione dall'originale svedese riportato tra parentesi quadre. Abbiamo preferito questa traduzione rispetto a quella utilizzata nella traduzione italiana del film di Bergman: «Dov'è l'amico che il mio cuore ansioso / ricerca ovunque senza aver mai riposo? / Finito il di ancor non l'ho trovato / e resto sconcolato. / La sua presenza è indubbia e io la sento / in ogni fiore e in ogni spiga al vento. / L'aria che io respiro e dà vigore / del suo amore è piena. / Nel vento dell'estate, la sua voce intendo».

³⁰ M. BUBER, *L'eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*, Passigli Editori, Firenze 2001, 47. L'originale in lingua tedesca è del 1952 ed è intitolato *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*. A riguardo del pensiero rivelativo di Pascal, va in questa direzione la lettera di papa Francesco in occasione dei quattrocento anni dalla nascita del grande filosofo francese: FRANCESCO, *Lettera apostolica “Sublimitas et miseria hominis” nel IV centenario della nascita di Blaise Pascal*, 19 giugno 2023, consultabile su internet al seguente link: https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_letters/documents/20230619-sublimitas-et-miseria-hominis.html (accesso del 21.03.2025).

Buber, anche noi dovremmo seriamente porci alcune domande. Innanzitutto, come è possibile pregare il Dio Abbà di Gesù di Nazareth e allo stesso tempo parlare filosoficamente di Dio? Il Dio a cui ci si riferisce filosoficamente ha ancora a che fare con il Dio della rivelazione? Se ogni idea di Dio è per definizione limitata e si trasforma irrimediabilmente in un idolo, come si può inserire Dio all'interno di un sistema filosofico? L'idea filosofica di Dio non è *ipso facto* una negazione del Dio in cui si crede che, in quanto Verità, finirà con l'invalidare lo stesso sistema filosofico?

Pascal è certamente tra coloro che avevano ben compreso questa problematica. Egli infatti non accettava di definire Dio e neppure di accontentarsi di supportare la propria fede attraverso una qualche dimostrazione della sua esistenza. Dio per Pascal doveva restare il Dio a cui ci si affida esistenzialmente, non poteva trasformarsi in un Dio della riflessione filosofica senza tradirlo. Per Pascal la ragione non può arrivare ad una dimostrazione incontrovertibile dell'esistenza di Dio, perché di Dio per lui ce n'è uno solo: quello che si rivela e manifesta in Gesù di Nazareth. Al massimo si può parlare di una ragionevolezza del credere in Dio o dell'iniziare a credere in Lui per affrontare il cammino della fede. Questo è anche il senso della famosa *scommessa su Dio*, dove Dio non è più il Dio dei filosofi, ma il Dio della rivelazione ebraico-cristiana.

Dio non è un'idea, ma un Tu. Certamente non un *tu* come gli altri *tu*, ma un *Tu* che fa essere continuamente ogni *tu* e che è presente in ogni *tu*. Buber muove proprio questa critica a Kant e al suo sistema filosofico, in quanto ritiene che il Dio di cui parla Kant non abbia nulla a che fare con il Dio in cui lo stesso Kant crede: «il filosofo [...] che viene sopraffatto dalla fede, deve parlare dell'amore»³¹. Per Buber Dio non può mai diventare un'idea, Dio deve restare quello che realmente è, ovvero un Tu da incontrare. Non è possibile pertanto pensare di scrivere sensatamente un trattato su Dio come non è pensabile, ad esempio, di scrivere un trattato sull'idea di mia nonna, partendo da una sua definizione e dettagliando le sue proprietà caratteristiche. Ne percepiamo immediatamente l'inadeguatezza e l'insensatezza. Al massimo cosa potremmo fare? Si potrebbe scriverne una biografia. Fermo restando che la biografia dirà qualcosa di mia nonna, ma non potrà mai da sé *comunicare* l'esperienza reale e concreta di mia nonna. Si parlerà della sua storia, della sua vita, del suo agire nel mondo. Ovvero della “rivelazione” che mia nonna ha manifestato di se stessa. Non potrei parlare di mia nonna se non l'avessi mai vista o mai conosciuta o mai incontrata nella mia vita. Anche la ricerca teologica cristiana si è accorta di tutto ciò e ha compreso che non è possibile fare teologia senza partire dall'effettiva rivelazione di Dio e, in particolare, dai testi ritenuti rivelati. Per questo durante il Concilio Vaticano II si è potuto affermare che «la Sacra Scrittura è l'anima della teologia»³².

Se in ambito teologico si dovrebbe avere una chiara consapevolezza di tutto questo, tuttavia anche l'autentica riflessione filosofica dovrebbe avere il suo abbrivio proprio da questa sorgiva rivelazione dell'essere donata all'interno di una comprensione linguistico-storica. Ciò dovrebbe farci così intuire che neppure per la filosofia si tratterà di partire da un'idea di Dio da inquadrare all'interno di un dato sistema filosofico, ma piuttosto di porsi in ascolto di Qualcosa/Qualcuno che continuamente, al tempo stesso, si palesa e si sottrae. Sebbene questa consapevolezza in ambito filosofico sia stata esplicitata abbastanza recentemente, come appare ad esempio nel pensiero di Martin Heidegger, tuttavia *possiamo ora rileggere e ritrovare questa rivelazione filosofica anche in autori più antichi.*

Nei prossimi capitoli *ripercorreremo in questa prospettiva rivelativa le cosiddette vie per giungere alla conoscenza di Dio.* Occorre infatti previamente precisare che non si tratta di “dimostrazioni” o di “prove”, ma di “vie”, come osserva anche il *Catechismo della Chiesa Cattolica*: «vengono anche chiamate “prove dell'esistenza di Dio”, non nel senso delle prove ricercate nel campo delle scienze naturali, ma nel senso di “argomenti convergenti e convincenti”

³¹ M. BUBER, *L'eclissi di Dio*, 50.

³² CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum* 24.

che permettono di raggiungere vere certezze»³³. Queste *certezze* tuttavia, come abbiamo accennato inizialmente, riguardano il coinvolgimento esistenziale del soggetto. Non sono e non possono essere cioè argomenti astratti e di per sé oggettivi, ma richiedono la partecipazione attiva del ricercatore e, perfino, un certo grado di fiducia e di abbandono. In tal senso, preferiamo parlare *più di sentieri che di vie*. Il sentiero, infatti, è generalmente considerato come una particolare tipologia di via, stretta e non larga, naturale e non artificialmente costruita. Un percorso dunque in cui non è possibile incanalare indistintamente e asetticamente ogni essere umano, ma in cui addentrarsi con un equipaggiamento adeguato, un'attitudine umile e coraggiosa, ed una propensione all'inatteso ed inimmaginato.

³³ CCC 31.