

Gianluca Miligi

NOTE SU ATEOLOGIA E ATEISMO

1. Natura e obiettivi dell'“ateologia”. Intorno al *Trattato di ateologia* di M. Onfray

Nel solco del complesso di questioni, posizioni filosofiche e ideologiche riguardanti l'ateismo, s'inserisce il recente *Trattato di ateologia* di Michel Onfray (1). Qualche notizia e precisazione preliminari: Onfray si è segnalato per la sua posizione “militante” a sostegno di un materialismo edonista; autore di saggi filosofici non “accademici” - tra quelli usciti in lingua italiana: *Cinismo* (1992), *La politica del ribelle* (1998) -, è il fondatore dell'Università Popolare di Caen. La sua non vuole essere un'analisi teoretica, ma piuttosto un esercizio di decostruzione di idee e pratiche legate alle dottrine monoteistiche. In primo luogo Onfray distingue il termine “ateologia”, coniato da Bataille, dal troppo pregiudicato “ateismo”. Come viene ricordato, quest'ultimo in senso compiuto risale al 1532, mentre «esiste nel secondo secolo dell'era volgare presso i cristiani che appellavano e stigmatizzavano gli *átheoi*: quelli che non credono nel loro dio resuscitato il terzo giorno» (2); questi sono stati anche definiti, con un ossimoro, “atei politeisti” (Harnack). Rimane valida al riguardo la distinzione fatta da Karl Löwith, nel saggio *Wissen und Glauben*, a partire dalla constatazione che la filosofia classica greca non si muove entro l'aut-aut di fede e sapere ma entro la differenza tra *epistémè* (conoscenza) e *dóxa* (opinione). 'Ateo' è in ogni caso un termine che in sé implica “una negazione, una mancanza, un buco, una contrapposizione”: è l'immoralista, l'eretico, in un'accezione, mentre dall'altra, quella dell'Autore, è l'uomo realmente libero - fino al punto di negare l'esistenza di Dio -, colui che non soggiace nessuna autorità, il vero filosofo (l'esempio storico più noto di un'accesa controversia sulle implicazioni ateistiche di una filosofia è quell'*Atheismusstreit* che alla fine del '700 coinvolse il pensiero di Fichte). La concezione generale da cui muove Onfray è una “reale teoria dell'immanenza, un'ontologia materialista”. Il suo obiettivo è svelare la storia della religione, dei tre monoteismi, come raccolta di *miti, favole, invenzioni*.

Il *Trattato* nella sua prima parte espone alcune chiavi “metodologiche”: il discorso - questa è la sua cifra caratteristica - si sviluppa come una decostruzione razionale di miti (eseguita specialmente nella sua seconda parte), attraverso la critica delle incongruenze, contraddizioni, “follie” delle dottrine di ebraismo, cristianesimo e islamismo, in alcuni frangenti opportunamente distinte, in altri debitamente accomunate. Il libro in questione si differenzia da un'altra, voluminosa, opera sul tema, *La storia dell'ateismo* di Georges Minois (3), la quale ha invece un carattere marcatamente storiografico. Onfray critica questo lavoro per la sua eccessiva genericità riguardo la nozione stessa di “ateismo”: il giudizio è parzialmente condivisibile, anche se il dichiarato intento del suo autore è trattare «la storia degli increduli, raggruppando sotto questa definizione tutti coloro che non riconoscono l'esistenza di un dio personale che intervenga nella loro vita: atei, panteisti, scettici, agnostici, ma anche deisti, stanti le infinite sfumature che distinguono tali posizioni».

L'obiettivo del *Trattato*, come accennato, non è analizzare le aporie logiche, ad esempio, dell'idea di una creazione del mondo dal nulla o sostenere l'antico principio greco, precisamente melissiano, dell'“Ex nihilo nihil” (4); neppure dimostrare l'inconcepibilità di un Essere infinito, eterno e perfetto che produce l'essere, l'esistenza del finito, contingente e imperfetto. Su questo punto, nel testo, seppur datato e connotato ideologicamente, *L'ateismo moderno* di M.Verret, vengono espressi in modo sintetico e chiaro i termini della questione: «Dio è definito come un puro spirito, infinito e perfetto. Ma perché un tale Dio creerebbe

dunque? Lucrezio lo faceva notare: se gli dèi sono perfetti e comprendono in sé stessi la somma di tutte le realtà possibili, come concepire un'esistenza che non sia ancora? Se Dio al contrario è l'infinito in atto, nessuna produzione supplementare di essere è più possibile, perché essa è già; e bisogna tenersi a Parmenide: "L'Essere è, il non essere non è". In questa eternità senza origine, nessuna creazione è possibile. A meno che Dio abbia bisogno della creazione. Ma non sarebbe questo la confessione della sua imperfezione?» (5).

Su altro piano, ma sempre riguardante il "rapporto" tra l'Essere eterno e l'esistenzamondo - nel cristianesimo in particolare riferibile al *Lógos* giovanneo -, bisogna fare i conti ancora con la granitica tesi parmenidea; come scrive F. Cordero: «Niente vieta di presupporre l'"eterno" purché stia immobile, inscindibile, senza "prima" e "poi"; appena entra nello spazio-tempo vi resta impigliato come nell'esclamazione di Maldoror: "È fatta, qualcosa di orribile sta per entrare nella gabbia del tempo". Parmenide che lo ha capito, risolve la filosofia in un'enorme tautologia: l'Essere è». Pare impossibile, quindi, in una dottrina che vuol essere anche razionale, aggirare l'ontologia parmenidea, la più profondamente antimetafisica (6). Il problema rimane sempre lo stesso: la contraddizione di pensare il cominciamento dell'essere (di qualcosa) da "un" nulla (7). In questo ambito andrebbero prese seriamente in considerazione anche alcune analisi di Feuerbach esposte nella sua critica della filosofia hegeliana: citiamo al riguardo solo un passo: «Si è rimproverato ai filosofi pagani di non aver superato l'eternità del mondo, della materia. La materia ha per loro soltanto il significato dell'essere, era soltanto l'espressione sensibile per 'essere'; l'unica cosa che si rimprovera loro è quindi di averla fatta oggetto di pensiero. Ma forse che i cristiani hanno davvero fatto sparire l'eternità, cioè la realtà dell'essere? Non hanno fatto altro invece che trasferirla in un essere particolare, nell'essere divino, che essi pensavano come fondamento di sé stesso, come essere privo di inizio». E che ne è del 'nulla' e del suo ruolo nell'idea di creazione? Lo si rende una "quasi-materia", «dato che è da esso, *ex nihilo*, che deve essere creato il mondo»: si rivela quindi come un 'qualcosa', in un pensiero che non può non implicare un'entificazione (8).

Ritornando al *Trattato*: tramite esso Onfray si fa promotore di un ateismo principalmente pratico. In concreto, secondo la sua interpretazione tutte le dottrine monoteistiche si rivelano incentrate sul rifiuto della morte, della finitezza dell'uomo, del mondo, con conseguente invenzione dell'esistenza di un dio, di un oltremondo o antimondo, di una vita ultraterrena. Al riguardo ricordiamo il bruciante aforisma di Kafka: «Alla vita terrena non può far seguito un Aldilà, perché l'Aldilà è eterno, e perciò non può stare in contatto temporale con la vita terrena» (9). A prescindere dalle critiche alle astrusità del pensiero teologico proposte da molti filosofi, che rimangono però al di qua del limite della negazione dell'esistenza di Dio, nella genealogia del vero e rigoroso ateismo Onfray individua alcune figure fondamentali. Il primo è il curato francese Jean Meslier (1664-1729), il quale ha scritto un originalissimo *Testament (o Memoria dei pensieri e dei sentimenti...)*, opera pubblicata postuma: il suo merito è quello di aver negato ogni dimensione della divinità (10); egli, aggiungiamo, è stato anche uno strenuo sostenitore del materialismo («È evidente che l'essere materiale è in ogni cosa, che ogni cosa ha origine dall'essere materiale, e che ogni cosa si riduce alla fine a l'essere materiale...»). C'è poi l'illuminista Paul Henri Thiry D'Holbach (1723-1789), il quale ha smontato il cristianesimo in una fondamentale opera di demistificazione. Altro pensatore decisivo per Onfray è Feuerbach, il quale nella sua opera maggiore, *L'essenza del cristianesimo*, ha decostruito il concetto di Dio e svelato la religione come pratica di alienazione, alienazione dell'essenza dell'uomo nella presunta oggettività di Dio: come noto, la teologia viene risolta nel quadro di un'antropologia.

Ma il filosofo che ha dischiuso la via del vero ateismo è Nietzsche, con il quale «Per la prima volta compare nel paesaggio occidentale un pensiero postcristiano elaborato e radicale». Nietzsche è colui che «pur senza portare a termine dal solo tutto il compito dell'ateologia, lo rende finalmente possibile». Una tesi interessante, anche se non elaborata teoricamente, è che soltanto l'ateismo rende possibile l'uscita dal nichilismo (debitamente distinto dal primo). Per Onfray si deve assumere il nucleo migliore del pensiero nietzscheano, ossia il suo rivelare la *trasvalutazione* - la negazione dei valori etico-religiosi tradizionali - che sola può consentire il passaggio ad un'altra morale, ad un'etica nuova, basata su valori inediti. Cosa bisogna fare allora? "Insegnare l'ateismo", il che implica «un'archeologia del sentimento religioso», la scoperta del suo vero motore interno (sulla scia di Lucrezio): «la paura, il timore, l'incapacità di guardare in faccia la morte, l'impossibile coscienza dell'incompletezza e della finitudine degli uomini...» (11). Solo per questa via si potrà inaugurare un'era *postcristiana*.

L'epoca attuale sarebbe segnata non dall'ateismo bensì dal nichilismo: ma si deve dissolvere la distorsione ideologica della nota tesi, esposta da Dostoevskij nei *Fratelli Karamazov*, secondo cui "Se Dio non esiste, allora tutto è permesso". È vero piuttosto il contrario, precisa Onfray con una controtesi incalzante: "Poiché Dio esiste, allora tutto è permesso". È infatti con la giustificazione di un'istanza trascendente, con l'affermazione del Dio unico, vetero e neotestamentario, e dell'agire in Suo nome, che sono state prodotte - difficile negarlo - incredibili nefandezze nel corso della storia: Inquisizione, roghi, guerre di religione e quant'altro. L'Autore snocciola una casistica minuziosa del lucreziano *Tantum religio potuit suadere malorum*.

L'ateologia si sviluppa così su una decisiva via *destruens*, di decostruzione radicale del complesso di finzioni create dalla religione: le "fiabe" (si veda il recente libro di F. Cordero, *Fiabe d'entropia*), le "invenzioni", nobilitate dallo statuto di dogmi e sacramenti (e che si trasformano in "mercantie", come le definiva fronte all'Inquisizione il mugnaio friulano Domenico Scandella-Menocchio alla fine del '500). Le finzioni, poi, in senso ideologico possono portare a forme di oppressione, mentre in senso psicopatologico suscitano gravi nevrosi (a partire da quelle di san Paolo) e isteria collettiva. Onfray quindi, in modo molto acuto, individua lo zoccolo duro dell'"*epistème* ebraico-cristiana" (*epistème* intesa come complesso di discorsi e rappresentazione del mondo che informa e cristallizza un'epoca): questa consiste «Nell'idea che la materia, la realtà, il mondo non esauriscono la totalità: [...] resta *qualcosa*: una forza, una potenza, un'energia, un determinismo, una volontà, un volere». Oltre lo spettacolo del mondo, assurdo, irrazionale, mostruoso, "deve" esistere *qualcosa* di ulteriore che giustifichi, legittimi, dia senso e offra l'agognata salvezza. All'opposto, l'ateismo implica l'abbandono di ogni forma di trascendenza, essendo per sua natura teoria radicale dell'immanenza e teoria dell'immanenza radicale. Ma, si noti, ci sarebbe anche un persistente "ateismo cristiano", quello che dai Vangeli a Kant, fino a parte del pensiero contemporaneo, si fonda su una rappresentazione essenzialmente immanente del mondo. Esso però soggiace ancora a determinati inalterabili valori: carità, temperanza, compassione ecc., ed è inoltre contaminato dalla visione paolina: rifiuto del corpo, delle pulsioni, delle passioni. Si deve allora compiere il passaggio all'ateologia, ad un "ateismo ateo", significativo pleonasma, il quale è costruito invece sulla negazione dell'esistenza di Dio unita alla negazione di parte dei suddetti valori. Solo così si apre lo spazio per l'instaurazione di una nuova *epistème*, diversa, alternativa: è una posizione non nichilistica, e che vuole essere costruttiva.

Onfray espone quindi con estrema chiarezza tre principi-obiettivi concreti - "i cantieri inaugurali" - del lungo lavoro dell'ateologia (perseguiti nelle successive sezioni del libro): è preliminare (1) la decostruzione dei tre monoteismi, che si muovono sul medesimo terreno: «tanto odio imposto con violenza nella storia da uomini che pretendono di essere depositari e interpreti della parola di Dio» ossia della verità; odio per l'intelligenza, cui preferiscono obbedienza e sottomissione; odio per la vita: tutti e tre condividono la tanatofilia, sono animati cioè dalla stessa "pulsione di morte" (il *Todestrieb* freudiano); odio per il corpo e la sua libera espressione (sesso *in primis*); odio per il mondo, con l'occhio rivolto ad un beatifico Aldilà. In secondo luogo si deve operare una (2) decostruzione del cristianesimo e infine (3) una decostruzione delle teocrazie (a partire dalle critiche all'impero totalitario cristiano di Costantino), le quali istituiscono il potere in nome di Dio esercitando il dominio sulle coscienze e i comportamenti degli uomini.

Intermezzo sull'asimmetria del rapporto credente-non credente

Questione non direttamente analizzata da Onfray, ma che ci pare implicita nel suo discorso, è quella dell'intransigenza-intolleranza in chi, il credente, ritiene di essere "in possesso della Verità". Innanzi tutto la verità è in tal modo considerata alla stregua di un "oggetto", si potrebbe dire, metaforicamente, come una spada da impugnare (e brandire) (12). Il contenuto di fede è quindi la verità, ma in termini di Rivelazione divina, la "Parola storica di Dio". Significativa è la tesi di Tommaso d'Aquino su questa linea (anche se espressa per negazione): «Non è lecito ritenere che, essendo così evidentemente confermato da Dio, ciò che viene affermato per fede sia falso» (*Summa contra gentiles*, I, 7): tesi fondamentale di tutto il messaggio cristiano, dell'Antico e del Nuovo Testamento. Perché non è possibile la sua falsità? È Dio a rivelare il contenuto di fede, a confermarlo, in modo "evidente", quindi è vero:

ingiustificato ricorso ad un termine, 'evidenza', che nulla ha, e può avere, dell'*evidence* anglosassone, ossia della "prova" razionale. Riguardo invece la pretesa di esclusività della verità di fede, essa fu ben tematizzata e contrastata, tra gli altri, da Jaspers: «Il contenuto di fede non è inteso solo come qualcosa di incondizionato, ma come qualcosa che esprima la verità esclusiva» **(13)**: questa esclusività rappresenta un dato fondamentale della realtà religiosa del cristianesimo. Ecco un corollario: «La pretesa di possedere la verità esclusiva ha generato la pretesa di dominare il mondo». In questo quadro si delinea allora un mondo nettamente diviso in due, *tertium non datur*: colui che non ha fede è fuori della verità, e inoltre la mette in dubbio, la insidia, la nega (è nell'errore e, moralmente, nel male: da un lato *Veritatis splendor* **(14)**, dall'altro "tenebre"); la sentenza di Gesù "Chi non è con me è contro di me" è in tal senso eloquente. In diversi gradi - agnostico, eretico, ateo - l'incredulo è in sé un personaggio "pericoloso" nei cui confronti si delineano diversi atteggiamenti, tutti segnati però da intolleranza: primo, deve essere reso innocuo (non deve nuocere alla Verità) o persino direttamente eliminato, annientato; secondo, deve "abiurare", piegarsi a riconoscere il Vero, il dogma o convertirsi; terzo, per anime religiose più miti, deve essere ricondotto - spesso con la formula "per il suo bene" - sulla strada della salvezza e della vita eterna.

Questa congenita intransigenza è opposta al principio di tolleranza. Ciò non vuol dire che quella sia sempre, e per fortuna, esercitata anche se, come continuamente ricorda Onfray, la storia esibisce innumerevoli testimonianze in negativo. Il non credente quindi non può non suscitare uno scandalo (*skándalon*): egli è "impedimento" al salvifico affermarsi della verità-fede, "pietra d'inciampo" ossia caduta nell'errore. Il rapporto credente-non credente non è quindi di per sé mai simmetrico, paritetico. Il secondo non cela, secondo coerenza, intenzioni di conversione del primo all'ateismo (che altrimenti si rivelerebbe come aporetica "fede" negativa). In quanto razionalista il non credente è incline alla tolleranza poiché considera l'altro semplicemente soggetto ad un'*illusione* (qualcosa che non ha realtà, ed è inoltre destinata a scomparire, come riteneva Freud in *Avvenire di un'illusione*). In generale, l'esistenza di chi è soggetto ad illusioni, "vittima" di credenze, nella varietà di tipologie umane, al non credente-ateo non suscita alcun problema "filosofico" o esistenziale **(15)**.

Merita di essere meditato anche lo "strano paradosso" in cui sono rinchiusi, secondo Onfray, i tre monoteismi: «la religione risponde al vuoto ontologico scoperto da chiunque si accorga che un giorno dovrà morire [...] che ogni esistenza si svolge per un breve periodo tra due nulla. Le favole accelerano il processo. Esse impiantano la morte sulla terra in nome dell'eternità in cielo» **(16)**. Con quale fallimentare risultato? Di sprecare "il solo bene di cui disponiamo", ossia la materia viva dell'esistenza. Come efficacemente sintetizza l'Autore: "rinunciare a vivere per non dover morire" è una deviazione, a causa della quale alla morte si paga due volte il tributo: ancora pulsione di morte. Segue un lungo elenco di odi, disprezzi, proibizioni: l'odio primario è quello nei confronti dell'intelligenza, esemplificato dal significato di "sottomissione" del termine Islàm. Nel cosmo religioso operano le due fondamentali coppie 'lecito/illecito', 'puro/impuro' (vi è una vera e propria ossessione della purezza), l'ultimo termine associato principalmente al corpo, di cui si sviscerano maniacalmente tutti gli aspetti negativi. I tre monoteismi condividono la visione del mondo per cui il puro è «l'Uno, Dio, il Paradiso, l'Idea, lo Spirito; di fronte l'impuro: il Diverso, il Molteplice, il Mondo, il Reale, la Materia, il Corpo, la Carne» **(17)**.

Il nucleo delle religioni monoteistiche si condensa inoltre intorno ad *un* Libro sacro: esso però dovrebbe essere letto «con occhio filologico, storico, filosofico, simbolico, allegorico, e in ogni altro modo che dispensi dal credere che siano libri ispirati e scritti sotto dettatura di Dio» **(18)**. Al riguardo sono citati alcuni dati incontrovertibili: nessun evangelista ha conosciuto direttamente Gesù, quindi non ne ha ascoltato la predicazione; il canone testamentario è il risultato di un'opinabile selezione ideologica nel quadro di un ampio e stratificato *corpus* di scritti: i testi non scelti diventano apocrifi (su tutti i *Vangeli gnostici*), letteralmente "sconosciuti, segreti", ma più abitualmente "non autentici" (!); Maometto non ha scritto il Corano (il testo è successivo di qualche decennio alla sua morte), e così via. La conclusione è che i cosiddetti Libri sacri sono nient'altro che opere di uomini. Ma acutamente Onfray segnala un altro fatto: il Libro sacro esclude, per sua natura, in quanto presunto testo della Rivelazione divina, tutti gli altri libri. Ecco allora la consequenziale persecuzione delle opere pagane, eterodosse o eretiche, che sfocia nell'istituzione nel XIV secolo del famigerato *Indice dei libri proibiti*: la Bibbia «col pretesto di contenere tutto, impedisce tutto ciò che non contiene».

Questa è la legge oppressiva del Libro unico, totale, integrale, la quale genera un gravissimo impoverimento del pensiero.

Intermezzo sul pensiero "eretico" di Galilei

Apriamo, sulla linea di un'interpretazione storiografica sostenuta da Onfray, una parentesi galileiana che contiene importanti implicazioni filosofiche. La Chiesa cattolica avversa la concezione atomistica del mondo: come L'Autore correttamente afferma sul 'caso Galileo', questi non è stato condannato per la sua difesa dell'astronomia copernicana quanto per la sua posizione materialistica. Andando al punto nevralgico della questione: il materialismo atomistico mette in crisi il dogma della *transustanziazione* nell'Eucaristia, "il sacramento dei sacramenti". La Chiesa sostiene la presenza vera, reale e sostanziale del corpo e del sangue di Cristo nel pane e nel vino: manipolando concetti di derivazione aristotelica, la dottrina ufficiale sostiene che pur permanendo per volontà di divina le 'specie sensibili', ossia gli accidenti del pane - colore, sapore, calore ecc. -, grazie al miracolo eucaristico la sostanza è stata trasmutata: accidenti reali senza sostanza originaria (del pane e del vino). Galileo nel *Saggiatore* (1623) si fa invece sostenitore dell'identificazione occamista di *quantità* (o estensione, accidenti) e *sostanza*: in particolare, implicitamente, della permanenza reale della quantità come sostanza figurata o, in altri termini, di particelle sostanziali esplicanti gli accidenti sensibili. Tutto questo confuta il dogma della transustanziazione. È in gioco niente meno che il nucleo soprannaturale del cristianesimo, insidiato da sempre "alle spalle" dalla dottrina atomistica, *in primis* di Epicuro. Per questo Galileo, che se ne mostrò seguace, fu inchiodato dall'occhio clinico del Tribunale del Sant'Uffizio (l'attuale 'Congregazione per la Dottrina della Fede'), braccio gesuita dell'ortodossia, che colse nelle sue teorie il germe dell'eresia.

A questa scoperta uno storico della scienza, Pietro Redondi, ha dedicato un voluminoso e interessantissimo libro (un po' al margine della storiografia più accreditata) dal significativo titolo, *Galileo eretico*: una serrata, e a nostro giudizio convincente, analisi dottrinale e soprattutto storica, filologica e documentaria, che dimostra il vero, anche se occulto, motivo della condanna galileiana (19). Se ufficialmente Galileo fu condannato nel 1633 perché sospettato di aver sostenuto la dottrina eliocentrica, malgrado i dinieghi formali di fronte all'autorità ecclesiastica (nel 1616 e nel *Dialogo*) - condanna per eresia inquisitoriale o disciplinare -, egli in realtà fu fin dall'inizio accusato di ben più grave colpa: eresia teologica o dottrinale o eresia *tout court* - "opinione inconciliabile con la fede cattolica e contraria all'autorità della tradizione teologica". Nello specifico la sua era un'eresia nominalista e atomista contro il dogma eucaristico.

Non si può negare il fatto che dal lontano '600 ad oggi atomismo e materialismo, che rappresentano scientificamente un'implicita confutazione della metafisica aristotelico-tomistica, sono tra le teorie più avversate e ufficialmente condannate dalla Chiesa.

Rivolgiamoci nuovamente al *Trattato*: dal punto di vista teorico, il *monismo* atomista si oppone alla "schizofrenia dei monoteismi" che giudicano e valutano il 'qui e ora' - mondo sensibile, Terra - in nome di un Altrove - modello soprasensibile, Cielo -, al *dualismo* platonico-cristiano. «A forza di trovarsi tra queste due istanze contraddittorie, nell'essere si crea una voragine, una ferita ontologica che non è possibile richiudere. Da questo vuoto esistenziale impossibile da colmare nasce il malessere degli uomini». È l'unità materialistica che permette di evitare metafisiche "piene di buchi": «Infatti la logica di chi pensa che la realtà sia costituita esclusivamente di materia e che il reale sia riducibile alle sole manifestazioni terrestri, sensibili, mondane, fenomeniche, impedisce l'erranza della mente e la frattura col solo e vero mondo» (20). L'altro mondo' è costituito da creazioni fantastiche, l'Angelo (che sarebbe nato da rifiuto della figura della donna) e il Paradiso, di cui Onfray mette a nudo minuziosamente le assurdità (v. il capitolo "Desiderare l'inverso del reale"), anche di quelle connesse all'elogio della purificazione sessuofobica, della ferrea mortificazione del corpo. Nonostante la voluta semplificazione di molte delle tesi dell'Autore - non argomentate ma usate piuttosto come attacchi critici -, quella che mette in luce il cosiddetto dualismo platonico-cristiano non è davvero sostenibile. Intercorre infatti una notevole differenza tra l'ontologia della dottrina delle idee e quella della trascendenza e della creazione del mondo: le idee platoniche rappresentano

la struttura ontologica o, in un certo senso, trascendentale del mondo dei fenomeni. A prescindere dalle aporie interne del concetto, la "partecipazione" all'Idea, all'*éidos*, eterna e immutabile, conferisce l'essere al mondo fenomenico: l'idea è il "che cosa è" di ogni ente sensibile. Ben diverso lo scenario della teologia monoteistica per cui sussiste una differenza assoluta, radicale, tra l'Essere supremo-Creatore e la realtà del mondo, che dal nulla sarebbe creato (21).

Nella III sezione del libro, Onfray viene ad affrontare direttamente il *corpus* dottrinario-ideologico del cristianesimo, esordendo sulla questione dell'esistenza storica di Gesù. Subito ne dichiara l'insostenibilità, ma anche – è interessante – la relativa importanza: di essa si occupano infatti solo gli "appassionati di dibattiti inconcludenti". Ciò che è rilevante dal punto di vista filosofico-antropologico sono invece le risposte alle questioni sulla dimensione di "costruzione ideologica" del personaggio Gesù: «Come è nata la costruzione chiamata Gesù? Per farne che cosa? Con quali scopi? [...] Chi ha creato questa finzione? In che modo prende corpo questo mito?» (22). Se il potere di questo "fantasma" su un impero (romano) e sul mondo è stato enorme, compito dell'ateologia è far vedere come e da chi (su tutti Paolo di Tarso e, politicamente, l'imperatore Costantino) è stato progressivamente costruito.

2. Una critica teoretica dell'ateismo. La questione del monismo e dell'immanenza

Abbiamo incontrato nella teoria ateologica di Onfray, che si offre come una visione del mondo e filosofia pratica più che come una concezione speculativa, i termini-chiave di 'monismo' e 'immanenza'. Trasferiamoci in tutt'altro ambito e tenore filosofico, da un ateismo pratico ad una critica teoretica dell'ateismo stesso.

Quarant'anni fa (1964) uno dei più importanti pensatori cattolici del Novecento, Cornelio Fabro (da ricordare i suoi importanti studi su Tommaso e Kierkegaard), dedicava un ponderoso e impegnato libro al tema in questione: *Introduzione all'ateismo moderno*. Fabro critica i suddetti concetti in quanto sono alla base dell'ateismo, che egli intende confutare: «Il "monismo" costituisce la struttura ontologica propria dell'ateismo, ma l'affermare un'unica realtà esige la soppressione della molteplicità e delle distinzioni del reale» (23). Una figura radicale è in tale prospettiva Spinoza, il cui panteismo o "panenteismo" «sopprime la distinzione metafisica, cioè sul piano dell'essere, di Dio dal mondo e dall'uomo. Per Spinoza l'essere è unico cioè la Sostanza...». Strutturalmente connesso al monismo è il "principio di immanenza o di appartenenza" della verità alla coscienza, al *cogito* cartesiano, principio che nel pensiero moderno viene in vario modo sviluppato (la prima e fondamentale formulazione è il concetto spinoziano di Dio causa sui, con cui si compie un passo decisivo in direzione del superamento radicale della trascendenza). Ad esso viene opposto il "principio di trascendenza o di causalità" (24), mediante il quale sarebbe concepibile filosoficamente il Dio cristiano. L'opposizione, in una "dialettica senza fine", è quindi tra la concezione tomistica e quella spinoziana, «fra l'esse di S. Tommaso e l'*existentia* di Spinoza: quello dice l'assoluta trascendenza di Dio cioè separazione di pienezza di perfezione ossia l'appartenenza di Dio "a sé stesso", l'*existentia* invece esige l'appartenenza a Dio dei modi e attributi».

In un altro passaggio Fabro sostiene invece che il principio di appartenenza, cui viene opposto il principio di causalità (25), si esprime nel riconoscimento che il molteplice e il vario non sono che le apparenze o presentazioni dell'Uno e dell'identico – il *cogito*, la coscienza, il pensiero – e che gli appartengono necessariamente. Questa sorta di ontologica *reductio ad unum* però non implica la totale cancellazione o negazione della molteplicità. Al di là di ciò, in questa sede interessa, nel quadro delle "istanze teoriche nella problematica dell'ateismo", il piano logico dell'argomentazione dell'Autore: «l'errore dell'ateismo va individuato – e perciò confutato – nel primato ch'esso dà al "principio di identità", scavalcando il principio di (non) contraddizione» (26). È una formula sorprendente che sembra scindere alla radice i due principi. Il principio d'identità non può essere il primo «perché il mondo non è il tutto e perché l'uomo si distingue dal mondo [...] la loro diversità fonda la presenza nella conoscenza e la possibilità del rapporto». Non si può neanche spiegare il mondo col mondo e l'uomo con l'uomo, altrimenti si porrebbe a fondamento ancora il principio d'identità. Nella concezione di Fabro quindi il mondo *tout court* non può esibire un'identità "forte", ovvero l'autosussistenza

ontologica, ma è intrinsecamente scisso: già questa interpretazione appare un po' capziosa poiché mondo e uomo costituiscono in ultima analisi l'*unità* del creato. Qual è allora per Fabro la strada giusta da percorrere? Andare più a fondo mediante il principio di contraddizione, per superare le presunte aporie dell'ateismo, in particolare del monismo materialistico e di quello idealistico: il primo lascia lo spirito, la coscienza, senza fondamento, il secondo il mondo. Non si comprende bene in ogni caso in che senso vi sarebbe una contraddizione: non si tratta di dialettica reale, e ci sembra quindi più sensato parlare di "semplice" distinzione.

Si deve chiarire però un punto: l'assunzione che è a monte di questa come di tutte le altre concezioni teistiche (ma anche, surrettiziamente, di ogni filosofia in quanto si domanda quale sia la *ratio* o il principio di ciò che esiste) è quella della trascendenza: essa rivela una complicazione con l'idea di creazione. Tale prospettiva è ben individuata, ad esempio, da Löwith: «Se per "mondo" intendiamo il cielo e la terra uniti, la fede nella creazione *nega* che tutto il mondo visibile, e la totalità dell'essere, compreso l'uomo, *esistano per natura*» (27). Viene sottratta così alla natura la *physis* e il *kósmos*, riducendo all'assurdo la natura nella sua naturalità. Siamo di fronte ad un principio assolutamente fermo, come sostiene anche Joseph Ratzinger: «Si crea una separazione tra la natura universale e l'Essere che la fonda, che le dà la sua origine»: distinzione netta tra fisica e metafisica (28), metafisica assoluta. Ma un altro aspetto, tanto necessario al pensiero cattolico quanto filosoficamente insostenibile, dato che si risolve in vuota affermazione, è il dichiarato carattere "razionale" della fede cristiana: essa non si basa sulla poesia e la politica, bensì sulla conoscenza: «Nel cristianesimo, la razionalità è diventata religione e non più il suo avversario», insiste l'attuale Papa Benedetto XVI, in conseguenza del fatto che la creazione è "provenienza da una mente, da un *lógos*".

Scendiamo ancora più a fondo nella teoria di Fabro: l'esperienza attesta che l'uomo è "di più" del mondo poiché lo conosce e trasforma, così come il mondo è "di più" dell'uomo poiché lo condiziona e minaccia. Il reciproco "di più" tra uomo e mondo sarebbe «il segno del tanto "di meno" che ciascuno ha verso l'essere», inteso come fondamento. Così l'accettazione inevitabile del principio di contraddizione è, implicitamente, la posizione del problema di Dio, dell'esigenza del trascendimento e della Trascendenza contro l'ateismo immanentistico. Questa, in sintesi, l'argomentazione di Fabro: essa può essere tradotta nei seguenti termini: l'uomo - pensiero, coscienza - è ulteriore e, insieme, limitato dal mondo - essere, realtà esperibile; il mondo è ulteriore e, insieme, limitato dall'uomo. Si evidenzia quindi la reciproca appartenenza - «il rapporto di appartenenza [distinzione e dipendenza] esclude per definizione l'identità» -, un processo mutuo di fondazione, per cui uomo e mondo sono simmetricamente fondanti-fondati. Ma essi in quanto tali sarebbero entrambi limitati, inferiori, rispetto all'Essere supremo, a Dio che li trascende in quanto fondamento: «Principio supremo che pone i termini di quel rapporto senza essere soggetto al rapporto stesso».

Il vero teismo consiste, in ultima istanza (da intendersi in senso letterale), nella concezione di Dio come supremo Principio ontologico, distinto dal mondo - uomo e realtà fisica - da lui creato, e come Principio Spirituale, Persona divina. Ontologicamente il mondo e l'uomo non sono autosussistenti: è necessario allora un fondamento, trascendente, che li sostenga. Ma Fondamento, Principio, Causa che sia, Dio si presenta come un ente e rimane dipendente da ciò che come fondato o derivato è necessario a rivelare quella sua presunta natura. È questa, a nostro giudizio, un'insidiosa forma di appartenenza, che sussiste anche nell'idea di creazione: se la facoltà di creare è propria dell'essenza divina, la creatura-mondo rivendica però una sua consistenza ontologica. Spettro dell'ateismo, così come qualificato da Fabro? Una questione che almeno andrebbe presa in debita considerazione. In conclusione, egli incentra i suoi argomenti sulla dicotomia tra il pensiero moderno in cui l'immanenza è costitutiva e fondante rispetto all'essere (ateismo), e il realismo in cui è l'essere che, con il suo darsi e presentarsi alla coscienza, fonda e porta all'atto la coscienza stessa: questa diventa così coscienza dell'essere, e la verità conformità all'essere medesimo. In entrambi i casi, però, e non solo nel primo, come pensa Fabro, coscienza e essere sono originariamente separati.

Il discorso è molto complesso, ma in generale si esclude a priori l'obiezione per cui, che si parta da una concezione o dall'altra, è sempre nella dimensione della coscienza o del pensiero - nella sua "indifferenza" dal pensiero - che l'Essere stesso può giungere ad una definizione o esibire un senso.

3. Conclusione: una "via filosofica"

Abbiamo illustrato il contenuto della critica decostruzionistica di Onfray, che ha il merito e l'utilità di cogliere i punti più aporetici, assurdi, delle dottrine monoteistiche e i dogmi che incidono pesantemente su una positiva, materialistica e edonistica visione del mondo. Fabro rappresenta invece l'opposto totale: un tentativo teoretico di destrutturare gli assunti basilari dell'ateismo. L'uno *pro* e l'altro *contra*, si riferiscono a punti fermi comuni: ateismo è monismo e immanenza (in un caso, l'ateismo riduce tutto l'essere al mondo, al "conoscibile"; nell'altro, esso si basa sul primato del *cogito*, quindi del "pensabile"). Ma molte questioni sono più complesse: i concetti, le categorie e i rapporti che mettono in gioco non sono sempre consistenti e privi di interne contraddizioni.

La filosofia che negli ultimi decenni ha riproposto una forma nuova e radicale di "eresia" - con la quale si è confrontato Fabro, in particolare in *L'alienazione dell'Occidente* (1981) - è quella di Emanuele Severino. Esistono al riguardo diversi documenti: la critica con conseguente condanna della Congregazione della Fede del suo pensiero e, dalla parte opposta, la controcritica severiniana contenuta in *Essenza del nichilismo* ("Risposta alla Chiesa", cui si rimanda).

La riflessione di Severino risulta imprescindibile per delineare un diverso approccio al tema dell'ateismo. Che se ne condividano o meno le conclusioni, rappresenta la libertà di un'analisi filosofica che, al di là delle definizioni, va al nucleo delle questioni. Senza minimamente pretendere di cogliere la complessità del pensiero di Severino, discutiamo brevemente la sua posizione. In *Pensieri sul cristianesimo* (1995) - ci riferiamo in particolare al capitolo XXVII - egli parte da questa considerazione: «Per l'ateo esiste soltanto il mondo. Dio è "troppo": un sogno [...] Rispetto a chi crede in Dio, l'ateo riduce quindi i confini della realtà» (29), sino a farla coincidere col mondo. Qui i termini sono chiari: il "senza-Dio", *l'á-theos*, poiché Dio è la fonte di tutto, è il "totalmente privo", *insipiens* e malvagio secondo la Scrittura (quell'*insipiens* che "dixit in corde suo: Deus non est"). Si delinea però la domanda: se esiste solo il mondo, come pensa radicalmente l'ateo, che cos'è il mondo per lui? È l'insieme delle "cose che nascono e muoiono, che erano nulla e torneranno ad esserlo". Questo è peraltro il pensiero che caratterizza l'intera cultura contemporanea. Ci si deve poi chiedere, per complemento, cosa sia il mondo per Dio: è ciò che egli crea, le cose che, con la sua onnipotenza, fa uscire dal nulla: «Egli inoltre invece di crearle avrebbe potuto lasciarle nel nulla». Una prima parziale conclusione: «L'ateo pensa che non esista un Dio che faccia uscire le cose dal nulla e ve le rispinga. Dio pensa di essere lui la forza suprema che fa uscire le cose dal nulla e ve le può rispingere» (30). La diversità tra le due posizioni, che pur sussiste, secondo Severino si ritrae sullo sfondo: emerge così, inevitabilmente, il fatto che pensano qualcosa di identico, è ciò è "decisivo". Rimane comunque il dato che, almeno nelle tesi, una certa forma di ateismo sostiene - si pensi in particolare all'atomismo materialista - l'eternità del mondo al di là delle infinitamente possibili configurazioni di enti di cui esso in un dato momento si compone.

Ma certo l'argomentazione di Severino scende a ben altro livello di profondità: l'identico in cui convergerebbero la posizione dell'ateo e quella di Dio, di chi crede in un Dio onnipotente e creatore, consiste in ciò: «entrambi pensano che le cose del mondo escono dal nulla e vi ritornano. L'ateo e Dio concordano sul senso delle cose». Senso qui significa "essenza": la cosa oscilla tra l'essere e il niente. E quindi, prima di stabilire se un terreno, il mondo, abbia o non abbia un padrone, secondo metafora, è necessario intendersi, suggerisce Severino, su che cosa sia un "terreno". In termini espliciti: «prima ancora di stabilire se vi sia o non vi sia un Creatore, è necessario intendersi su ciò che una cosa è». Ma quel che condividono l'ateo e Dio, e il cristianesimo - nonostante le innegabili, almeno ideologicamente, divergenze -, coinvolge tutte le forme della cultura e della civiltà occidentale: ogni ente è esposto al nulla, in origine e destinazione. Da qui si sviluppa l'analisi della contemporaneità e il discorso sulla *Tecnica*. In che senso Severino sostiene che «La Tecnica è la forma più radicale di ateismo»? In quanto essa ha sostituito Dio nell'impresa di far uscire le cose dal nulla e di rispingervele. Ma - questo è il punto fondamentale - l'anima della Tecnica è l'anima stessa di Dio, ossia Dio è la "forma originaria della Tecnica". Più precisamente, si deve dire che la Tecnica è ateismo poiché ha abbandonato il "vecchio" Dio del monoteismo ebraico-cristiano (con tutte le sue deviazioni antropo-logiche), pur mantenendo in sé la natura di quello: la "convinzione di essere "Forza

suprema" che governa l'esser nulla e l'annientamento delle cose, il *divenire*. Per dare una definizione al fondo comune dei due "contendenti" Severino, come è noto, parla di *nichilismo*, concezione che coincide con l'alienazione della verità e l'imporsi della "follia suprema" nel mondo dell'Occidente. L'essenza del nichilismo è la fede nel divenire - l'uscire dal e lo sprofondare nel nulla degli enti; il nichilismo, con metafora incisiva, è "il cuore che batte nell'ateo e in Dio". Qual è l'esito? «Prima ancora di dire "Dio non è", l'ateo dice nel suo cuore più profondo "Le cose il cielo e la terra sono nulla"» (31). La medesima cosa dice Dio, prima di dire "Io sono il Creatore del cielo e della terra": è lo stesso vale anche per la Tecnica o per qualsivoglia entità Creatrice-Distruttrice.

Sia l'ateo che Dio affondano quindi le loro radici nel nichilismo. Il primo non si limita a ridurre la realtà al mondo, perché la riduce da ultimo al niente; il secondo priva le cose dell'essere o, meglio, si illude di privarle dell'essere (in quanto ne vorrebbe essere creatore), che loro compete per necessità. Allora, traducendo in termini più evocativi: «L'intesa tra l'ateo e Dio è la stessa intesa tra l'omicidio e il comandamento di non uccidere». Alla domanda di quale sia il compito del pensiero filosofico, la risposta è: pensare al di fuori della costrizione del nichilismo e cercare di fissare il senso autentico dell'essere: né ateismo, né teologia, per come la tradizione occidentale li ha paradossalmente pensati.

Intanto, o almeno, si può tornare a riflettere sul senso di una divinità che non è quella, che si pretende unica, delle religioni monoteistiche: una divinità che concede di più al rigore pensiero razionale. Pensiamo a quel divino che, come riteneva Epicuro, nella sua suprema perfezione non bisogno di altro da sé, etereamente indifferente al mondo e alle sorti dei mortali che lo abitano.

Note

(1) Michel Onfray, *Trattato di ateologia*, Fazi Editore, Roma, 2005.

(2) Karl Löwith, *Wissen und Glauben* (1954), in *Storia e fede*, Laterza, Bari, 2000, cfr. pp. 48-50: «Nell'antichità non si trova un corrispettivo alla differenza tra ortodossi, miscredenti, increduli. Possono esserci delle eresie soltanto dove ci siano delle ortodossie e ci possono essere degli atei soltanto dove vi siano anche dei credenti. L'ateismo non è una differenziazione religiosa rispetto alla fede, ma è un tipo politico di eresia in rapporto ai fondamenti religiosi della *pólis*. L'ateismo era *asèbeia* e questa era un oltraggio che la *pólis* puniva».

(3) Michel Verret, *L'ateismo moderno*, Editori Riuniti, Roma, 1970: il titolo originale è *Les marxistes et le religion* (1961).

(4) Tito Lucrezio Caro, *La natura delle cose*, Rizzoli, Milano (1990), 1914, trad. di Luca Canali: «Non posse creari de nilo neque item genitas ad nil revocari», «[Le cose] non possono nascere dal nulla, né ugualmente una volta generate dissolversi nel nulla», (Liber I, vv. 265).

(5) Michel Verret, *L'ateismo moderno*, op. cit. p. 48.

(6) Franco Cordero, *L'Epistola ai Romani. Antropologia del cristianesimo paolino*, Einaudi, Torino, 1972, p. 14.

(7) Ricordiamo al riguardo solo un passaggio di "Ritornare a Parmenide" di Emanuele Severino (in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, 1995, p. 34): in riferimento alle tesi di Tommaso d'Aquino (*Summa teologica*, 1, q. 2, a. 3): «Come assurda non è vista l'affermazione stessa che "aliquando nihil fuit in rebus", che "nihil fuit ens" (l'affermazione che l'essere non è), bensì la conseguenza che da tale affermazione scaturisce, ossia che il fatto che anche attualmente non esisterebbe nulla, il che è falso (ed è certamente falso) perché l'essere è presente nell'esperienza».

(8) Ludwig Feuerbach, *Per la critica della filosofia hegeliana*, in *Scritti filosofici*, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari, 1976, pp. 89-90.

(9) Franz Kafka, *Quaderni in ottavo*, III, SE, Milano, 2002, p. 51.

(10) Si veda l'utile presentazione del suo pensiero in G. Minois, *Storia dell'ateismo*, op. cit. pp. 289-313. Il discorso di Meslier si articola in 8 parti fondamentali "Sulle dimostrazioni chiare ed evidenti della vanità e falsità di tutte le divinità e di tutte le religioni del mondo": non sono che invenzioni umane; la fede, "credenza cieca", e' un principio di errori, di illusioni e di raggiri; falsità delle presunte visioni e rivelazioni divine; vanità e falsità delle presunte profezie dell'Antico Testamento; errori della dottrina e della morale della religione cristiana; la religione cristiana autorizza le prepotenze e la tirannia dei grandi; falsità della presunta esistenza della divinità; falsità dell'idea della spiritualità e dell'immortalità dell'anima.

(11) M. Onfray, *Trattato di ateologia*, op. cit., cfr. pp. 45-49.

(12) Interessante che Joseph Ratzinger nel dialogo con Paolo Flores d'Arcais - *Dio esiste? Un confronto su verità, fede, ateismo* - ha sostenuto a chiare lettere il carattere "razionale" del cristianesimo: «La fede cristiana non si basa sulla poesia e la politica, queste due grandi fonti della religione; si basa sulla conoscenza. Venera quell'Essere che sta a fondamento di tutto ciò che esiste, il "vero Dio". Nel cristianesimo, la razionalità è diventata religione e non più il suo avversario»: cfr. *Dio esiste?*, il *fondaco* di MicroMega, 2005, p. 55; si riconosce poi che alla tolleranza del relativismo politeistico l'esclusività della Verità cristiana risulta opposta.

(13) Karl Jaspers, *La fede filosofica*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2005, pp. 143-150: «Solo nell'ambito della religione biblica sembra che l'adozione di una verità di fede implichi, come essenziale alla fede stessa, questa pretesa

esclusivistica, coscientemente enunciata e portata alle estreme conseguenze. Agli occhi del credente tutto ciò appare come un nuovo segno che si aggiunge alla credibilità della propria fede, mentre a un esame filosofico attento, appare non solo la non-verità che nasce dai fondamentali fraintendimenti che si verificano all'interno di questa fede, ma anche le terribili conseguenze che ne derivano».

(14) Su questo punto è esplicita anche la posizione di Papa Giovanni Paolo II che in *Fides et ratio* (§ 73) sostiene a chiare parole che «muovendosi entro questi due poli — parola di Dio e migliore sua conoscenza —, la ragione è come avvertita, e in qualche modo guidata, ad evitare sentieri che la porterebbero fuori della Verità rivelata e, in definitiva, fuori della verità pura e semplice».

(15) Riassume molto bene questo punto Flores d'Arcais nel suo dialogo con Ratzinger: «[...] c'è una grande asimmetria, perché il credente è interessato a convertire il non credente (è interessato, nel senso più alto del termine). L'ateo non è assolutamente interessato a convincere il non credente della inesistenza di Dio, non ha nessun interesse a far perdere la fede a qualcuno»: cfr. *Dio esiste?*, op. cit., p. 5.

(16) M. Onfray, *Trattato di ateologia*, op. cit., p. 72.

(17) Ivi, p. 77.

(18) Ivi, p. 82.

(19) Pietro Redondi, *Galileo eretico*, Einaudi, Torino, 1983. L'autore, tra i molti documenti a riprova della sua tesi sul nucleo eretico delle dottrine di Galileo, rinviene un testo significativo, *Exercitatio de formis substantialibus et qualitativibus physicis* pubblicata a nome del nobile fiorentino Francesco Maria Arrighi (1677) [con G. F. Vanni]: «Essa versava il contenuto della polemica lanciata dal padre Grassi contro il *Saggiatore* e che circolava negli ambienti gesuitici da vari decenni, nelle forme accademiche di un'esercitazione [...] L'opinione da battere era l'atomismo del *Saggiatore*», che in particolare è espresso nel paragrafo 48 relativo alla teoria delle sensazioni e della struttura della materia (p. 393). L'*Exercitatio* afferma, fin dall'inizio: «Fu Galileo molto propenso a credere che tutte le cose fossero costituite da atomi diversamente figurati e combinati» (VII arg.).

(20) M. Verret, *Trattato di ateologia*, op. cit., cfr. pp. 97 e sgg..

(21) Concordiamo, ad esempio, con M. Ruggenini il quale scrive «Se la metafisica platonica oltrepassa il sensibile verso l'intelligibile, è per darsene ragione, non per abbandonarlo: per fare esperienza delle cose del mondo alla luce dell'essere pieno che le rivela. Se invece la teologia cristiana dimostra Dio razionalmente, è perché crede nella sua assoluta trascendenza, la quale non dà, ma toglie consistenza alle cose»: cfr. «Dio, l'essere, la contraddizione», in *Dio e la ragione. Anselmo d'Aosta, l'argomento ontologico e la filosofia*, Marietti, Genova, 1993, p. 54.

(22) M. Verret, *Trattato di ateologia*, op. cit., p. 114.

(23) Cornelio Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Editrice Studium, Roma, 1964, p. 25.

(24) Per Fabro l'opposizione si specifica poi in questi termini: lo "involvit" di Spinoza contro lo "est" (in *Deus essentia "est" suum esse*) di S. Tommaso: lo "est" indica il superamento del contenuto al modo di un'essenza qualsiasi, per affermare l'Esse purum ossia separato come anche spesso dice San Tommaso. Invece lo "involvit" spinoziano indica un processo di costituzione della Sostanza che è interiore al proprio essere grazie al quale essa s'impadronisce del contenuto e si trova ad essere il "fondamento" dei suoi attributi e modi – ossia la sfera dell'esistenza appartiene a Dio, il mondo e l'uomo così come l'estensione sono le attuazioni di Dio», cfr. op. cit., pp. 967-8.

(25) Si veda nella parte conclusiva dell'opera il capitolo dedicato alla loro analisi: cfr. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, op. cit., pp. 964-982.

(26) C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, op. cit., pp. 26-27.

(27) K. Löwith, *Schöpfung und existenz* (1955), in *Storia e fede*, op. cit., p. 69.

(28) J. Ratzinger, P. Flores d'Arcais, *Dio esiste?*, op. cit. 57.

(29) Emanuele Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano, 1995, p. 282.

(30) Ivi, pp.282-3.

(31) E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, op. cit., p. 285.