

UNIVERSALITÀ E POSITIVITÀ  
DELL'ATEISMO CONTEMPORANEO

Non è facile dare un giudizio del proprio tempo. Il presente nel flusso della storia è – e altro non può essere – un punto di arrivo di cui vive ognuno di noi e dal quale non può astrarre, come invece deve astrarre chiunque si appresta a fare un giudizio e soprattutto quel giudizio risolutivo dal quale dipende l'esito e il significato stesso dell'uomo. Eppure nessuno di noi può vivere senza quel giudizio, ossia senz'orientarsi sul senso che l'essere ha raggiunto per lui nel tempo che lo muove e lo chiude: anzi, sotto un certo aspetto, bisogna riconoscere che solo un contemporaneo può dare e fare il giudizio del suo tempo sia perché lui solo vive nell'atto del suo processo, sia e soprattutto perché è solo ad affrontare il rischio che il tempo porta con sé di ora in ora, di attimo in attimo. Il cosiddetto «giudizio storico», che i posteri pretendono portare sul passato quando la festa o la tragedia è finita, non ha né può avere che un significato di probabilità che interessa la scienza e non la verità dell'essere, la quale non può andare che assieme al tempo e con esso all'impegno della libertà di colui che giudica, non comunque, ma per essere se stesso e riconoscersi nella forma spirituale che unicamente gli conviene.

Per questo è a noi anzitutto, prima che ai posteri, che tocca parlare del nostro tempo, del suo volto spirituale, di ciò ch'esso è e dev'essere per ciascuno di noi. E cominciamo con affermare che il nostro tempo è estremamente interessato alla verità più di qualsiasi altra epoca od almeno – per non contravvenire al principio ora indicato – con una passione di chiarezza che non è inferiore ad alcuna ma che per certi riguardi almeno, precisamente perché le mancano tutte quelle garanzie obiettive di cui più o meno disponevano

14 le altre epoche, può essere riconosciuta senz’altro definiente e definitiva. La mancanza di garanzie obiettive, diciamolo subito, è affermata in linea di principio nel mondo contemporaneo dalla professione di «umanesimo radicale» che lo definisce come realtà spirituale in atto: è quest’umanesimo radicale ch’esprime l’espulsione totale nel nostro tempo della trascendenza nei suoi due momenti costitutivi: dell’esistenza di Dio come Primo Principio creatore del mondo (trascendenza metafisica) e della immortalità dell’uomo come persona (trascendenza temporale del singolo). L’uomo non può ammettere Dio o parlare di Dio che in qualità di persona libera e spirituale che aspira a raggiungere con la morte la partecipazione della vita divina: è questa prospettiva, appena sfiorata dalla filosofia classica, ch’è stata annunciata dalla religione cristiana ma ch’è stata sempre insidiata dalla filosofia e definitivamente liquidata dal pensiero moderno. A scanso di equivoci, precisiamo che il dire che il mondo contemporaneo si trova sotto il segno dell’ateismo non significa affatto che tutto il mondo sia diventato ateo e che le religioni, soprattutto il cristianesimo, non esistano più<sup>1</sup>. Può darsi anzi che, in un censimento che fosse condotto nel solo foro interno, i teisti di convinzione superiore oggi quelli di altri tempi e che la religione cristiana soprattutto, mai come ai nostri giorni, si stia avvicinando a dare quella testimonianza di presenza di Dio in Cristo e d’impegno per la salvezza universale dell’uomo in cui s’illumina la sua inconfondibile verità, dopo che l’uomo ha mostrato, con l’atrocità di due guerre mondiali, di non poter salvare l’uomo e di lasciarlo ora preda del terrore di un imminente conflitto nucleare.

15 La situazione però di cui tocca prender coscienza, senza futili ottimismo o vacue deplorazioni, è un’altra: si tratta cioè che tanto l’ateo quanto il credente sono oggi riportati, dopo lo sviluppo del pensiero moderno, a misurarsi direttamente sul fronte dei rispettivi principi senza infingimenti. Non siamo cioè ad una delle tante «crisi di passaggio», ma la nostra è un’epoca di decisione che ha valore costitutivo tanto per i popoli come per i singoli. Infatti mai come ai nostri tempi si può dire, senza timore di eccedere, che masse sconfinite sono dominate da governi e partiti che si proclamano atei

<sup>1</sup> Da un punto di vista più spirituale può essere anzi che l’ateismo rappresenti una protesta contro le inadeguate concezioni di Dio e della religione: così l’ateismo diventa l’istanza per una più schietta fondazione del problema di Dio ed una più operante testimonianza della sua presenza nel mondo della libertà. In questo senso, ch’è un senso capovolto, si può accettare l’osservazione: «... The paradoxical statement that the real proof of God is the agonized attempt to deny God. It is often been remarked that atheism is but a kind of negative theology. The atheist may feel the inadequacy of all human concepts of God compared with that which God would really be, the author of all things, even of the atheist» (E. Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth*, Oxford U. P. 1945, p. 43 s.).

e areligiosi. La situazione cioè si è capovolta: mentre in passato l'ateismo era ristretto ad una *élite*, era cioè un fenomeno a carattere strettamente individuale e di associazioni ristrette, oggi invece si dovrebbe dire che l'ateismo è e diventa sempre più un fenomeno e un atteggiamento di massa. Constatazione davvero sconcertante e irreparabile qualora si potesse garantire che le masse sono solidali con le ideologie dei loro capi, o piuttosto se esse non debbano rassegnarsi, per l'impossibilità pratica di uscire dallo statuto di violenza politica (e non di rado anche di violenza fisica e sociale) a cui sono costrette, fino a subire la restrizione e la privazione completa del diritto di manifestare le proprie convinzioni.

L'ateismo del nostro tempo<sup>2</sup> deriva da vari filoni culturali e si può presentare in varie forme che hanno in comune affinità di metodi più che di ideologie.

C'è l'*ateismo di derivazione materialistica*, secondo la struttura più nota, nel quale la mancanza di Dio è motivata dall'impossibilità per l'uomo di trascendere l'orizzonte dell'esperienza sensoriale: formula assai vaga ch'è semplice agnosticismo se si arresta all'affermazione di questa impossibilità, ma diventa ateismo appena afferma che l'uomo non può avere altro orizzonte di vita che quello del mondo sensibile. È l'ateismo di chi è *senza Dio*, di chi non riesce a istituire nessun rapporto con Dio, perché Dio non c'è.

C'è l'*ateismo di derivazione illuministica* cioè *razionalistica*, il quale afferma ch'è unicamente alla ragione umana che dobbiamo chiedere il perché delle cose, della conoscenza della natura e della storia: è l'atteggiamento del cosiddetto libero pensiero e del laicismo nella sua forma più estrema, applicato alla vita sociale e individuale. I crescenti risultati della scienza, che hanno capovolto la figura del mondo e che ora quasi la stanno mettendo in pericolo, hanno fornito un grandioso pretesto a tutto l'ateismo moderno che ancor oggi non ha perso il suo fascino presso chi è più insofferente a sopportare la prospettiva metafisica.

C'è infine l'*ateismo più moderno di derivazione immanentistica, fenomenologica, marxistica, esistenzialistica...*, il quale, partendo dal principio della coscienza, sta fermo alla realtà della natura umana nella sua effettività immediata, sociale o individuale: in questa prospettiva vanno ricordate le forme oggi più vistose di ateismo quali sono il neopositivismo, il marxismo in tutte le sue forme e l'esistenzialismo negativo. a  
16

L'ateismo contemporaneo presenta alcune caratteristiche che lo differenziano dalle precedenti forme che hanno accompagnato, nella storia dell'uomo, la credenza in Dio; tali caratteristiche si possono raccogliere nei due attributi di *universalità e positività*.

<sup>2</sup> G. Marcel, *L'athéisme philosophique et la dialectique de la conscience religieuse*, nel volume *L'athéisme contemporain*, Edition Labor et Fides, Genève 1956. b  
c

a) *Universalità* – Mentre in passato, fino all’avvento del marxismo, l’ateismo si limitava a posizioni di setta fra filosofi, libertini, adepti di società segrete..., oggi esso investe le masse che il principio democratico ha portato in primo piano: le masse dei lavoratori dell’Occidente e le masse dei popoli ex-coloniali e sottosviluppati dell’Asia e dell’Africa, che vengono riportati all’indipendenza, ai quali la propaganda sovietica propina il principio che la religione e il cristianesimo furono e sono gli alleati principali dei capitalisti e dei dominatori colonialisti.

b) *Positività* – Mentre le precedenti forme di ateismo erano in prevalenza di natura teoretica e agivano nell’ombra, ora l’ateismo opera e si organizza alla luce del sole col proposito esplicito di eliminare il cristianesimo come l’unico baluardo di resistenza: esso afferma che l’uomo prenderà possesso del proprio essere nella proporzione in cui espellerà da sé e dalla società la coscienza di Dio. Perciò si parla di *ateismo umanistico* o di *umanesimo ateo*, come ricupero dell’essenza umana mistificata nell’alienazione capitalistica e religiosa. Il paganesimo e l’idolatria, le guerre dell’Islam, la stessa riforma, l’illuminismo, la rivoluzione francese... furono senza dubbio meno radicali e pericolosi di questo «ateismo costruttivo» che pretende – ed ha buone ragioni per affermarlo – di essere l’erede ultimo e più coerente del pensiero moderno<sup>3</sup>.

In questa situazione c’è soprattutto da temere – ed i sintomi non mancano – un’esplosione sempre più estesa di ateismo pratico – ovvero sociale e politico che dir si voglia – presso i grandi popoli di Asia e Africa i quali sono stati finora, rispetto all’Occidente, in condizioni di isolamento culturale; è presso di essi che la forza di espansione del comunismo marxistico trova l’elemento più ingenuo ed insieme più bramoso e acceso di rivendicazioni di libertà e progresso materiale. A questi popoli il comunismo ateo non cessa di prospettare la religione in generale ed il cristianesimo in particolare come gli alleati storici e quindi corresponsabili dell’oppressione capitalistica. La letteratura marxistica ne offre la più ampia prova.

Possiamo allora parlare di un *ateismo positivo*. Vedremo nel seguito di queste note le caratteristiche più salienti di queste forme di ateismo che potrebbe essere detto *ateismo costruttivo*, rispetto all’ateismo distruttivo del materialismo antico e illuministico: poiché, mentre questo è tutto proteso alla demolizione dell’Assoluto, a scardinare i presupposti metafisici della sua fondazione, l’ateismo contemporaneo invece pretende di muoversi dalla

<sup>3</sup> Mi consta per informazione diretta che, p. es. in Giappone e in Cina, sono ormai tradotte le opere principali di Hegel, Feuerbach, Marx, Engels, Stalin... in maggiore ampiezza che in francese, inglese e italiano!

costruzione dell'uomo, ovvero dichiara che è l'uomo che deve comprendere l'uomo a partire dall'uomo, che si deve edificare l'uomo e salvare l'uomo mediante l'uomo... Ovvero esso implica la negazione di Dio non come fine ma come mezzo e quasi di riverbero: esso lotta per l'uomo ed afferma che per salvare l'uomo bisogna eliminare Dio, per poter vivere nel tempo bisogna accantonare l'eternità. È l'ateismo più radicale che vede nella negazione di Dio la condizione fondamentale per salvare l'uomo (ateismo marxistico, esistenzialistico, sociologico, storicistico...).

#### DIALETTICA DEL CONCETTO DI «ATEISMO»

Non è facile dissipare le confusioni e le inesattezze che gravano nella cultura contemporanea sul concetto di ateismo: procederemo per gradi. Inizieremo con l'affermazione dell'esistenza dell'ateismo: oggi l'ateismo di fatto esiste e prospera alla luce del sole in tutti i continenti e sotto le più svariate forme di vita civile e si tratta non solo dell'ateismo pratico, a cui soggiacciono non di rado anche i teisti della miglior acqua (cristiani compresi!), ma dell'ateismo teoretico. Ossia, oggi possiamo trovare in tutte le classi sociali, sia pure in proporzioni diverse, uomini i quali sono convinti che non esiste Dio e *dicono* di avere delle ragioni valide per negare Dio e la sua provvidenza.

A parte la posizione negativa tradizionale della teologia cattolica sulla possibilità dell'ateismo speculativo e teoretico che dir si voglia, c'è stato anche qualche filosofo recente che ha negato recisamente tale possibilità. Essi, per esempio J. Lagneau, oppongono anzitutto il consenso di tutti i popoli nelle età passate sull'esistenza di Dio: argomento in verità molto vago, non solo perché il problema riguarda il mondo moderno e contemporaneo che ha assunto un principio nuovo – la rivoluzione copernicana del pensiero – per la fondazione dell'essere, ma anche perché nella maggior parte dei casi le religioni dell'antichità (politeiste, edoniste...) non erano che forme più o meno larvate di panteismo o materialismo e perciò di negazione di Dio. L'argomento più forte del filosofo citato è però un altro: egli ammette ch'esiste fra gli uomini la negazione di Dio, ma tale negazione attinge a suo avviso solo le concezioni false o inadeguate di Dio, che circolano in un certo ambiente, e l'ateismo si risolverebbe così in un giudizio d'insoddisfazione sull'idea corrente di Dio. Al di fuori di questi atei teorici, che dunque tali non sono ma testimoni piuttosto dell'esigenza del vero Dio, non ci sarebbero che atei pratici ossia coloro che non realizzano Dio nei propri atti: «L'athéisme pratique, c'est le mal moral, qui n'implique pas la négation de la valeur absolue de la loi morale, mais simplement la rébellion contre cette loi. En dehors de cet athéisme pratique, il n'y a pas vraiment

d’athéisme»<sup>4</sup>. La discussione sincera e profonda del Lagneau segue in sostanza la falsariga del concetto cartesiano dell’Essere perfetto. Ogni discussione – egli osserva – sull’esistenza di Dio, suppone l’affermazione di una verità assoluta a cui si devono rapportare le verità particolari, e quest’affermazione implica più o meno confusamente l’affermazione di Dio. E l’affermazione dell’Essere perfetto – continua – implica la negazione di tutte le forme che non l’esprimono completamente. A questo modo – conclude – ciò che ordinariamente si chiama ateismo è necessario non solo al progresso ma all’esistenza stessa della vera credenza in Dio: si tratta che la ragione che noi abbiamo per affermare Dio è sempre in definitiva l’impossibilità di trovare nella realtà l’oggetto intero del nostro pensiero. Dio, così, non si può dare che come trascendimento e quindi sul fondamento della negazione, ossia di un certo tipo di negazione. Il Lagneau presenta questa sua variante della «teologia negativa» per gradi. Così, il dimostrare l’impossibilità che Dio esista, nel senso che Dio sarebbe accessibile direttamente ai nostri sensi od anche oggetto necessario della nostra ragione, è la condizione necessaria perché noi possiamo sapere che Dio è, poiché la realtà di Dio sarebbe illusoria se non consistesse nell’eccedenza (o trascendenza!) del pensiero sulle cose. Quindi, Dio non è l’impossibile, ma la ragione dell’impossibile, ossia del trascendimento sia del-  
a 19 l’immediato come del mediato (dalla ragione).| Perciò Dio è l’Assoluto, e ciò significa che Dio non può esistere né come gli oggetti sensibili (contingenza), né come gli oggetti d’intelligenza (necessità). Ecco quindi la situazione capovolta, e l’ateismo diventa la condizione indispensabile per l’affermazione di Dio: infatti quando la critica ha dimostrato ch’è impossibile spiegare l’azione assoluta del pensiero sia con l’esperienza sensibile sia con la presenza in essa di una legge che la determini necessariamente ad affermare l’essere, l’impossibilità allora di rendere conto di quest’affermazione assoluta è la prova della realtà oggettiva di Dio. Riassumendo: «On peut comprendre pourquoi non  
b seulement l’athéisme est le seul qui empêche la croyance en Dieu de se corrompre; car cette pensée peut se perdre dans l’affirmation déraisonnable. On peut encore comprendre la nécessité de l’athéisme, qui ne peut consister qu’à montrer que Dieu n’est pas donné, soit comme réalité sensible, soit comme essence; car alors Dieu ne serait que nécessité; il ne serait pas. Le véritable athéisme consisterait à nier, non l’existence, mais la réalité de  
c l’Absolu»<sup>5</sup>. Ma quest’ateismo, per il Lagneau, è impossibile, perché l’Assoluto è sempre affermato come lo scopo a cui tende la natura e come l’oggetto dell’intelligenza e della volontà. C’è indubbiamente un’esigenza profonda in

<sup>4</sup> J. Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, ed. Alexandre, Paris 1950, p. 229.

<sup>5</sup> J. Lagneau, *Op. cit.*, p. 231.

questa «critica positiva» dell'ateismo, ma è un'esigenza che resta sul piano agostiniano-cartesiano dell'essenza e non attinge un giudizio d'esistenza e quindi non rompe il cerchio dell'immanenza. Perché infatti l'Assoluto, di cui parla il Lagneau, non può essere la ragione stessa nel suo continuo trascendersi come attività pensante? Ed è quest'Assoluto ch'è stato dissolto, come vedremo, dalla sinistra hegeliana, da Schopenhauer, da Nietzsche e dalla filosofia contemporanea: per tutte queste filosofie l'ateismo coincide con l'essenza stessa della filosofia moderna dell'immanenza, ed altra filosofia non è più possibile.

L'ateismo va quindi visto e giudicato dall'interno dell'atto del pensiero. In questo senso J. Maritain ha distinto un duplice ateismo: *negativo* e *positivo*; mentre il primo si limita, a suo parere, a respingere l'idea di Dio lasciando poi vacante (*vide*) il posto ch'essa aveva nella coscienza dell'uomo, il secondo combatte attivamente l'idea di Dio ed opera insieme col massimo sforzo per sostituirvi il mondo dell'uomo e dei suoi valori: così Nietzsche, il marxismo, l'esistenzialismo. Ma la distinzione ci pare un po' forzata e fittizia, sia perché anche i *philosophes* del sec. XVIII non lottavano contro l'idea di Dio che per stabilire il regno dell'uomo e sia perché anche gli atei attuali (per esempio i marxisti) danno ad ogni momento prove tangibili del loro accanimento contro Dio e la religione, arrangiano musei e fiere letterarie sull'ateismo, ecc. Tutto l'ateismo moderno va perciò detto *assoluto* e *positivo*: esso però non è tanto – od almeno non è anzitutto e soprattutto – l'effetto di un atto di scelta morale come determinazione libera, quale pensa il Maritain, e quindi a rigore un rifiuto esplicito di Dio, quanto piuttosto un mettersi fin da principio, ossia fin dal primo passo della coscienza riflettente, nell'impossibilità di poter incontrare e riconoscere il problema di Dio. Lo ha riconosciuto lo stesso Maritain mettendo alla base dell'ateismo assoluto «... une revendication de l'homme de devenir le seul maître de sa destinée, complètement affranchi de toute aliénation et de toute hétéronomie, décidément et complètement indépendant de toute fin dernière et de toute loi éternelle qui lui seraient imposées par quelque Dieu transcendant». Ora l'ateismo non è più un episodio marginale, ma ci porta nel cuore del principio moderno dell'immanenza: «Eh bien, quel est maintenant l'aboutissement réel de la philosophie de l'immanence absolue qui ne fait qu'un avec l'athéisme absolu? Tout ce qui était considéré jadis comme supérieur au temps et participant à quelque qualité transcendante – valeur idéale ou réalité spirituelle – est désormais absorbé dans le mouvement de l'existence temporelle et dans l'océan tout-puissant du devenir et de l'histoire. Vérité, justice, bien, mal, fidélité, toutes les normes de la conscience, désormais parfaitement relativisées, ne sont plus que les formes changeantes du procès de l'histoire, comme pour Descartes elles n'é-

taient que des créations contingentes de la liberté divine»<sup>6</sup>. Eppure si deve proprio al Maritain un’analisi magistrale del *cogito* cartesiano come potenzialmente ateo, poiché il *cogito* si presenta come ponente dell’esistenza in quanto è distruttivo (negante) dell’essenza. Cartesio allora, per aver abbandonato S. Tommaso e seguito il volontarismo di Scoto, è l’antenato dei *libertistes* moderni e il precursore di J.-P. Sartre: «C’est cette même forme d’existentialisme – primauté de l’existence mais payée par la suppression de la nature intelligible ou de l’essence – que nous retrouvons dans l’existentialisme athée d’aujourd’hui, et sans doute l’auteur de *L’Être et le Néant* a-t-il plus de raisons qu’il ne pense de se rattacher au philosophe du *cogito*»<sup>7</sup>. È noto, e lo vedremo a suo luogo, che l’autore di *L’Être et le Néant* accetta in pieno quest’accostamento.

Noi non vediamo perciò una soluzione di continuità nello sviluppo del pensiero moderno: nella sua «corsa alla coerenza» l’ateismo gli è essenziale e costituisce la formula negativa per garantire quella positiva della «libertà dell’essere» dell’uomo ch’è l’essenza nuova del *cogito*, ossia del nuovo concetto di libertà. Questo anche ci permette di comprendere perché Marx – e l’hanno ripetuto non pochi altri dopo di lui anche non marxisti – abbia affermato che lo stesso ateismo è superato, ossia che bisogna superare la discussione stessa di Dio ricacciandola nell’oblio di un’epoca di tenebre dell’umanità. La posizione marxistica ha un’importanza eccezionale di risoluzione del principio moderno e vale la pena di prenderne subito atto: «L’ateismo, come negazione di questa inessenzialità, non ha più senso, perché esso è una negazione di Dio e pone l’esistenza dell’uomo mediante questa negazione. Ma il socialismo come tale non ha più bisogno di questa

<sup>6</sup> J. Maritain, *La signification de l’athéisme contemporain*, Paris 1949, p. 16 s. Però quando l’A. conclude: «Une totale réjection de la transcendance entraîne logiquement une adhésion totale à l’immanence» (*Op. cit.*, p. 18), noi pensiamo, ed è l’oggetto centrale e il principio pilota della nostra ricerca, che la formula va precisamente capovolta: è il principio d’immanenza che porta con molteplici tentativi, ma in modo inarrestabile, all’ateismo come umanesimo radicale.

<sup>7</sup> J. Maritain, *Court traité de l’existence et de l’existant*, Paris 1947, p. 15 s. Da questo punto di vista del *cogito*, come motivo essenziale del pensiero moderno nel suo sviluppo da Cartesio fino all’esistenzialismo sia di destra come di sinistra, si può accettare anche l’osservazione di G. Marcel, che è stata «... l’application de la catégorie de causalité au problème de Dieu la principale source de l’athéisme» (apud: J. Lacroix, *Sens et valeur de l’athéisme contemporain*, in *Monde moderne et sens de Dieu*, Paris 1954, p. 45. L’espressione ritorna nel volume dello stesso A., *Le sens de l’athéisme moderne*, Paris-Tournai 1958, p. 20) ossia di quella negazione di Dio che scaturisce dal principio d’immanenza (accolto anche dal Marcel) eversore della trascendenza e del rapporto causale fra Dio e la creatura (cf., al riguardo, le osservazioni di richiamo alla dottrina del Concilio Vaticano I da parte di P. Henry, in *Monde moderne et sens de Dieu*, pp. 69 ss., 75).



mediazione: esso parte dalla *coscienza sensibile teoretica e pratica* dell'uomo e della natura come dell'essenza. Esso è l'*autocoscienza positiva* dell'uomo non più mediata dalla soppressione della religione, come la vita *effettiva* non è più mediata dalla soppressione della proprietà privata, dal *comunismo*. Il comunismo è la posizione come negazione della negazione, e quindi il momento *reale* necessario per il prossimo sviluppo storico dell'emancipazione e restaurazione dell'uomo»<sup>8</sup>. È qui che tocca vedere il nocciolo della questione: se l'ateismo moderno e contemporaneo non sia di più di un mero atteggiamento pratico, di un «affare di opzione», come spesso si dice<sup>9</sup>. Per noi l'ateismo moderno ha una radice anzitutto e soprattutto filosofica: esso è scaturito già prima, cioè dall'assunzione del *cogito* e non propriamente dalla negazione del soprannaturale che molti filosofi credenti – dopo aver posto e accolto il *cogito* virtualmente ateo – continuavano e continuano a mantenere. L'ateismo di cui parliamo – e l'osservazione può del resto valere in generale per qualsiasi forma di ateismo – è la conseguenza diretta di un inizio del filosofare ch'è assolutamente determinante per l'espulsione di Dio, e un simile inizio sarebbe stato possibile anche nell'ipotesi che l'uomo fosse stato creato in *puris naturalibus*. La questione della perdita della grazia qui, nel momento teoretico originario qual è inteso per esempio da S. Tommaso, non c'entra.

L'ateismo si presenta in vari modi e secondo piani intenzionali diversi.

Si può parlare infatti di un ateismo iniziale dal punto di vista *fenomenologico*, ossia secondo la pura potenza nella quale si trova all'inizio la coscienza dell'uomo, che al suo primo attuarsi si presenta vuota di ogni contenuto e quindi della nozione di Dio.

Inoltre, si può parlare ed ammettere un ateismo *psicologico* in quanto Dio è incommensurabile per ogni intelletto finito come oggetto di intuizione e presenza in senso proprio. Benché Dio sia immanente ad ogni ente, ed anzi in modo del tutto speciale alla coscienza ch'è spirito e che è quindi *capax infiniti* e *capax Dei*, tuttavia senza l'aiuto della grazia e l'elevazione alla gloria Dio resta l'aldilà di ogni intelletto finito. È ciò che si esprime mediante il principio dell'assoluta «trascendenza» di Dio, ch'è un elemento fondamentale del concetto del «teismo» in senso autentico.

<sup>8</sup> K. Marx, *Zur Kritik der Nationalökonomie...*, in *Oekonomisch-philos. Manuskripte aus dem Jahre 1844*, MEGA, Abt. I, Bd. III, p. 126; tr. it. C. Fabro, *Materialismo dialettico e materialismo storico*, Brescia 1962, p. 122 s. Sull'affermazione categorica di questo «superamento» non si allontana molto da Marx, a più di un secolo di distanza, quella di un antimarxista come M. Merleau-Ponty (cf. *Éloge de la philosophie*, Paris 1953, spec. p. 58 ss.).

<sup>9</sup> Cf. il saggio di A. Del Noce, *Riflessioni sull'opzione ateistica*, in *Il problema dell'ateismo*, Brescia 1962, p. 171 ss.

Si può parlare ancora di ateismo in senso *pedagogico* o *didattico* – se può passare il termine – ossia ricordando che l’esperienza, la conoscenza e il sentimento dell’uomo, nella loro sfera e nell’attuarsi *diretto* e immediato, non incontrano propriamente Dio ma soltanto gli oggetti finiti di cui è formato il mondo della coscienza che l’uomo trova a sé davanti e che fanno  
23 contesto con la vita immediata. Né la Chiesa, né la teologia tradizionale  
a hanno mai favorito le fantasie antiche della mitologia e quelle vecchie e recenti dell’ontologismo e del panteismo, preferendo cimentarsi con la difficoltà di salire all’Infinito a partire dalle cose finite.

Inoltre, si è parlato alle volte di *ateismo* in senso *metodologico* nell’ambito delle scienze: ciò va inteso semplicemente in forma privativa e non negativa; ma ciò va sempre preso con cautela, quando si tratta della scienza nel senso che il termine ha assunto nell’epoca moderna, soprattutto nella sfera delle scienze propriamente matematiche, fisiche e naturali. Esse infatti riguardano oggetti i quali sono per definizione limitati alla sfera delle facoltà sensibili, rappresentative e concettuali della ragion finita, e Dio non sarebbe più Dio, ossia l’Assoluto trascendente, se fosse oggetto di simili metodi d’indagine. Per evitare malintesi precisiamo: se la scienza come tale non trova Dio nell’oggetto proprio della sua indagine, ciò non esclude – bensì, come è ovvio, l’esige – che lo *scienziato stesso come uomo* si ponga il problema di Dio, ossia il problema del senso e fondamento ultimo delle leggi e dei fenomeni naturali<sup>10</sup>, come si dirà a suo luogo.

Adottando la terminologia del Dilthey, possiamo dire che l’osservazione restrittiva vale quindi soltanto per le «scienze della natura» (*Naturwissenschaften*) e non per le «scienze dello spirito» (*Geisteswissenschaften*)<sup>11</sup>, quali sono il diritto, l’etica, la politica, la filosofia della storia... e prima di tutte  
24 la filosofia. Infatti lo spirito non può prospettare alcun rapporto assoluto senza

<sup>10</sup> In questa situazione il problema di Dio nelle scienze è avvertito; esso è avvertito più come *problema dell’uomo* che si occupa della scienza, che non come problema interno alla scienza stessa. Voglio dire che l’esigenza di Dio non riguarda tanto la penetrazione dell’*oggetto* della scienza nella sua struttura fisica come tale, quanto la comprensione della *situazione fondamentale* dell’essere stesso; ciò ch’è un’esigenza del soggetto, dello scienziato, che dopo la parola della scienza si prospetta il *problema dell’essere* e del suo destino (C. Fabro, *L’uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967, p. 108 ss.).  
b

<sup>11</sup> W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Ges. Schr., Leipzig 1933, Bd. I. Il Dilthey mette la religione e la metafisica in una stretta scambievole connessione e concepisce la religione legata soprattutto all’esperienza interiore. L’esperienza interiore è presentata a sua volta come il luogo di nascita e il punto di derivazione delle *Geisteswissenschaften*. La metafisica è il fondamento della scienza dello spirito, e la religione il fondamento della metafisica (p. 137); la concezione nuova dell’esperienza religiosa è dovuta a Schleiermacher per aver criticato il fondamento intellettualistico della religione fondandola sull’inconscio (p. 139 ss.).  
c  
d

prima determinare il Primo Principio e senza decidere il proprio rapporto al Fine ultimo<sup>12</sup>. a  
b

Si può dire allora che il problema di Dio riguarda l'uomo intero come «persona» e non qualche momento particolare del suo attuarsi conoscitivo. Perciò le osservazioni precedenti non intendono restringere la sfera intenzionale del problema di Dio, ma piuttosto di caratterizzarla nella sua effettiva comprensione. Infatti è storicamente certo che gli uomini hanno parlato di Dio nei modi più vari e (almeno apparentemente) contraddittori; ma dev'essere altrettanto saldo che se Dio è Dio – come dev'essere – non si può parlare di Dio in senso proprio che in un modo soltanto, in quel modo che conviene al Creatore del mondo e al Padre degli uomini ed è adatto all'uomo come essere ragionevole che cerca la causa e il fondamento degli esseri fuori del circolo delle cose finite. |

25

<sup>12</sup> È il principio che Kierkegaard esprimeva in forma dialettica per accentuare quel che significa appunto «essere spirito» (*at vaere Aand*): «Il Cristianesimo può dire ad un uomo: tu devi scegliere l'unica cosa necessaria, ma in modo che non ci debba essere questione di scelta. Cioè: se ti perdi in chiacchiere senza fine, tu in fondo non scegli più la cosa necessaria; deve essere scelta come il Regno di Dio, anzitutto. Così dunque c'è qualcosa rispetto alla quale non si deve scegliere, e secondo il cui concetto non vi può essere questione di scelta e che pure è una scelta. Quindi, proprio questo, che non c'è alcuna scelta, esprime con quale intensità e passione immensa uno sceglie» (*Papirer* 1849-50, X<sup>2</sup> A 428; tr. it. di C. Fabro, II ed. Brescia 1962, nr. 2148, t. II, p. 33). Con una espressione più formale S. Tommaso affermava che l'oggetto proprio dell'atto della volontà, come potenza che ha per oggetto il bene, è l'ultimo fine (cf. *Sum. Theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 8, spec. a. 3). c

## ATEISMO E DIALETTICA NEL CONCETTO DI DIO

Il problema di Dio, come Nietzsche ha visto bene, diventa allora l'*apex* o *punctum contradictionis* per la chiarificazione dell'esistenza umana. L'uomo del nostro tempo trascura l'Assoluto ed ama invece definirsi per il suo atteggiamento verso la storia e la finitezza dei beni terreni, l'arte, la scienza, la politica...: ma si tratta di puri «diversivi» che mascherano il vuoto e la mancanza di un «criterio» di verità e di valore che sostenga ad ogni momento, e proprio su questa terra, la coscienza dalla disperazione di non poter resistere alle forze che operano nel «tempo». Infatti se Dio non esiste, non ci sono più essenze, ma solo esistenze che il tempo muove e rapina con sé. Quindi niente di più incalzante ed insieme di più arduo del problema di Dio, di più vicino e di più lontano, di più concreto e di più universale ad un tempo, di più urgente per chiarire qualsiasi valore e di più condizionato per attingere il suo autentico significato.

Tale paradossalità del problema di Dio si può indicare con i due termini di *universalità* o *necessità* e di *libertà*.

Dicendo che il problema di Dio è *universale*, si intende anzitutto che esso è accessibile ad ogni coscienza normale e che non esige nel suo significato fondamentale ed essenzialmente una speciale preparazione tecnica, come si è già accennato: esso cioè non è l'oggetto proprio di un particolare tipo di riflessione, né un privilegio di particolari forme di cultura ma le precede e le accompagna.

Dicendo poi che il problema di Dio è *necessario*, si vuol indicare che i problemi fondamentali sull'essere e sulla verità, i concetti ultimi sul bene e sul male, il senso ultimo della giustizia e della vita com'essa si configura per

53 l’uomo... rimandano al problema dell’ultimo fondamento in Dio ch’è il Principio senza principio di ogni essere, verità e giustizia. |

Dicendo infine che il problema di Dio ha il carattere di *libertà*, non si vuol affermare propriamente che l’interessarsi a Dio sia per l’uomo qualcosa di «indifferente», com’è la scelta della professione o di un particolare campo di studio o di attività che può essere scambiato con un altro, poiché in questo caso gli oggetti delle possibili scelte sono oggettivamente sullo stesso piano ch’è quello degli interessi finiti. Il problema della coscienza di Dio è libero nel senso che l’uomo lo deve cercare oltre le evidenze del mondo visibile e lo deve conservare malgrado gli ostacoli della ragion finita e le difficoltà che possono venire dalla sfera pratica dell’esistenza. In questo senso Dio può esser detto il problema *esistenziale* per eccellenza, sia perché Dio è il fondamento di ogni esistenza e sia perché, e soprattutto, l’ammissione di Dio da parte dell’uomo decide e cambia l’orientamento profondo della libertà stessa fondandola sulla trascendenza: se Dio è il Primo Principio, è per ciò stesso l’ultimo Fine.

a Possiamo perciò raccogliere queste riflessioni sull’aspetto soggettivo del problema di Dio affermando che Dio è il *problema essenziale dell’uomo essenziale*: è il «problema essenziale» in quanto è il problema del fondamento in senso ontologico, il quale dà il senso, ed uno speciale senso, per l’uomo ad ogni cosa. Ed è il problema dell’«uomo essenziale» o dell’«uomo comune» (*almindelige Mennesket* di Kierkegaard) in senso kierkegaardiano, ossia della coscienza umana nel suo orientamento fondamentale sulla verità e sul bene accessibile ad ogni uomo.

Infine, in un senso più radicale, possiamo parlare della *universalità e trascendentalità* del problema di Dio: universalità e trascendentalità vanno qui intese in senso esistenziale metodologico, non formale sistematico.

b Per *universalità* del problema di Dio s’intende ch’esso, tanto per la sua impostazione quanto per la soluzione, fa appello a tutte e a ciascuna delle forme della coscienza umana: sia alla «coscienza immediata» del bambino, dell’uomo primitivo e dell’uomo comune, sia anche alla «coscienza riflessa» dello scienziato, del moralista, del politico, del filosofo... Si vuol dire: *a*) che tale problema è accessibile in qualche suo grado a ognuna di tali forme di coscienza; e insieme, *b*) che nessuna di tali forme lo esaurisce da sola o può avocarselo interamente. L’uomo sia egli giovane, adolescente, maturo o vecchio; sia egli primitivo o evoluto, dedito all’attività pratica o alla ricerca scientifica; sia egli un artista, uomo di cultura o fornito di rigorosa mentalità filosofica...: il problema di Dio, dico, lo segue | e lo raggiunge dovunque con la sua «richiesta». A qualunque categoria o classe sociale l’uomo appartenga e qual si sia il suo grado di cultura, il problema di Dio è inevitabile e la sua urgenza non muta per mutar di secoli e di eventi. Benché di tutti i problemi

54

quello di Dio sia il più arduo e complesso, esso coesiste a tutte le forme della coscienza anche alle più rozze e primitive; e, quel ch'è più strano, esso non si presenta in una rigorosa successione ascendente di chiarezza concettuale, quasi che la filosofia ne rappresenti assolutamente il fastigio e la coscienza immediata un semplice fioco barlume che svanisce come inessenziale all'apparire del pensiero riflesso. Si vuol dire che la religiosità è una «proprietà originaria» dell'uomo, come lo è l'inclinazione alla vita sociale: l'uomo si muove per impulso naturale verso gli «altri» per cercare una comunicazione di vita e di essere: con i suoi simili nel mondo visibile, con Dio suo creatore e padre in quello invisibile.

Per *trascendenza* del problema religioso s'intende allora cotesta inesauribilità del momento teologico rispetto a tutte le forme della coscienza e della conoscenza, anche le più alte e universali, come la filosofia e la stessa teologia e la mistica...: anzi più ancora. Questo non significa che le sfere della coscienza e i gradi della conoscenza siano sullo stesso piano o restino indifferenti l'uno per l'altro: ciò porterebbe al simbolismo assoluto della conoscenza o all'agnosticismo delle filosofie scettiche e relativiste fino alla vuota *Chiffreschrift* di Jaspers. Si vuol dire invece che il problema di Dio, in quanto non può formare l'oggetto esclusivo di alcuna scienza o conoscenza particolare, interessa l'intero settore della conoscenza e della coscienza in tutte le sue varie forme; trascende perciò ciascuna di esse, condizionandola in qualche modo al movimento e alle esigenze delle altre<sup>1</sup>.

L'ateismo è quindi l'atteggiamento negativo che nella sfera teorico-esistenziale l'uomo assume di fronte al problema circa l'ammissione dell'esistenza di un Primo Principio. Il termine fu in voga nel Rinascimento per indicare l'atteggiamento di chi non ammette l'esistenza della divinità, ma il termine è antico quasi come la filosofia: basti ricordare le accuse di *atheotes*, *asebeia*, *atheia*, *dyssebeia*... lanciate contro i filosofi dell'antichità.

55

Queste distinzioni sono prese da parte del soggetto. Ma ci sembra non meno importante di considerare l'oggetto stesso, cioè Dio, secondo l'esigenza metafisica della sua essenza. Dio è ovviamente in un modo soltanto e così anche il concetto di Dio deve avere un ben preciso contenuto: quindi, per l'uomo, l'ammissione di Dio deve orientarsi e manifestarsi in un modo soltanto, ossia secondo un contenuto che escluda ogni ambiguità. A questo modo il campo dell'ateismo diventa assai più vasto: atei allora non vanno detti soltanto coloro che affermano senz'altro che Dio non esiste, che il concetto di Dio è contraddittorio, ecc., ma rientrano nell'ateismo tutte le concezioni che

<sup>1</sup> C. Fabro, *Il problema di Dio*, in *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, Milano 1957, vol. II, p. 5 s.

si dimostrano errate e inadeguate di Dio, ossia quelle che negano o intaccano l’uno o l’altro dei suoi caratteri fondamentali. Se le negazioni esplicite di Dio formano l’ateismo «per difetto», queste altre formano l’ateismo «per eccesso» in quanto corrompono il concetto di Dio e gli attribuiscono una forma di essere che contraddice alla sua natura.

Questo esige che:

a) a) *Dio sia riconosciuto come l’Essere supremo*, oggetto della verità che tocca affermare per convalidare ogni verità nel suo effettivo fondamento. Perciò ogni *agnosticismo*, che dichiara inaccessibile l’esistenza di Dio all’intelletto umano, scivola e si risolve nell’ateismo, perché non arriva a Dio, non riconosce Dio e lascia quindi l’uomo «senza Dio»<sup>2</sup>.

b) b) *Dio sia unico e sommo*. Quindi il *politeismo* pagano di ogni tempo, che ammette più dèi, equivale alla negazione di Dio.

c) *Dio sia spirito*, ossia che il suo essere attui in grado supremo la forma più alta di essere ch’è la vita secondo intelligenza e volontà. Quindi ogni forma di *naturalismo*, *panpsichismo*, *vitalismo*... è ateismo.

56 d) *Dio sia trascendente* in sé e non la somma o la totalità del mondo o immerso in esso come forza, vita, Ragione universale. Quindi ogni forma di  
c) monismo, e perciò anche il *panteismo*, è ateismo<sup>3</sup>: vedremo le sue forme molteplici nel pensiero antico e moderno.

d) *Dio sia persona supremamente libera* nei suoi rapporti col mondo e con l’uomo e che quindi la creazione del mondo e dell’uomo procedano per pura liberalità di Dio e non per intrinseca necessità della sua natura. Quindi sono  
d) atee tutte le *filosofie* razionalistiche, idealistiche e immanentistiche che identificano nell’uomo e in Dio intelletto e volontà.

Pertanto si può parlare di un *ateismo esplicito* ossia dichiarato (negazione aperta e esplicita di Dio).

e) <sup>2</sup> Si può distinguere ovviamente l’agnostico dall’ateo, in quanto il primo dice: «... non ho prove per dimostrare che Dio esiste», mentre il secondo dichiara: «... ho prove per dimostrare che Dio non esiste». Per questo molti finora pensavano che l’ateismo «positivo» fosse raro o senz’altro impossibile, ciò che lo sviluppo del pensiero contemporaneo ha smentito in pieno. La stretta connessione fra agnosticismo e ateismo è riconosciuta da un critico benevolo ed  
f) equilibrato come il Flint (*Agnosticism*, Edinburgh and London 1903, p. 50 s.).

g) <sup>3</sup> «*Der Pantheismus tendierte mehr von seiner edlen Form zu seiner gemein Form, vom Akosmismus zum Atheismus*» (M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, IV Aufl., Francke Verlag,  
h) Bern 1954, Ges. W., Bd. I, p. 109).

Qui si deve collocare anche il *materialismo assoluto*, sia *metafisico* dell'antichità, sia quello *moderno* derivato tanto dall'illuminismo e da Kant (Forberg) quanto da Hegel-Feuerbach (esistenzialismo e marxismo, nelle varie correnti), e dal positivismo scientifico (evoluzionismo, neopositivismo...).

Ma si deve anche parlare di un *ateismo esigenziale* ossia *postulatorio* (negazione implicita di Dio) ch'è proprio di quelle filosofie le quali, mentre affermano l'esistenza di Dio, lo privano dell'uno o dell'altro attributo<sup>4</sup>, che lo qualifica per la coscienza umana in modo indivisibile nella sua essenza:

- 1) della *conoscibilità* dell'esistenza e natura di Dio in generale: ed è *scetticismo, agnosticismo*;
- 2) della sua *unicità e perfezione*: ed è *politeismo, feticismo*;
- 3) della *trascendenza*: ed è *acosmismo, panteismo, panenteismo, monismo*;
- 4) della *spiritualità*: ed è *naturalismo, pansichismo, vitalismo...*;
- 5) della *personalità*: ed è *razionalismo, idealismo, teoria dei valori*<sup>5</sup>.

Questa classificazione si trova, ci sembra, sostanzialmente d'accordo con la *Encyclopédie* che propone una divisione ternaria: «On appelle athées ceux qui nient l'existence d'un Dieu auteur du monde. On peut les diviser en trois classes: les uns nient qu'il y ait un Dieu; les autres affectent de passer pour

<sup>4</sup> In questo senso aveva ragione Feuerbach nella sua analisi radicale e paradossale quanto si voglia, ma di un'estrema coerenza, dell'ateismo quando scriveva: «L'empirismo non rifiuta a Dio l'esistenza, ma le determinazioni positive; poiché il suo contenuto è finito, empirico, pertanto l'Infinito non può essere oggetto dell'uomo. Quanto più numerose sono le determinazioni che io rifiuto ad un essere, tanto più io lo pongo al di fuori di me, tanto più mi rendo libero da lui. Quanto più numerose qualità io ho, tanto più grande è anche l'ambito dei miei atti, del mio influsso. E quanto più [Dio] è Uno, tanto più anche si conosce di lui. Ogni negazione di un attributo di Dio è pertanto un parziale ateismo, una sfera della mancanza di Dio (*Jede Negation einer Eigenschaft Gottes, ist daher ein partialer Atheismus, eine Sphäre der Gottlosigkeit*). Nella proporzione ch'io rimuovo da Dio una proprietà, rimuovo da lui il suo essere. Se, p. es., la compassione, la misericordia non sono attributi di Dio, allora io sono solo nella mia sofferenza: Dio non è allora il mio consolatore» (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 16, S.W., Stuttgart 1904, Bd. II, p. 266 s.; ed. M. G. Lange, Leipzig 1950, p. 111). D'accordo con l'ateo Feuerbach in questo è anche un teologo dell'età dell'illuminismo, in polemica col Thomasius: «*Atheus tertii gradus est, qui non negat Deum nec aliud quid pro Deo substituit, negat tamen aliquid Dei, aut attributum aliquod Dei aut providentiam aut etiam personam aliquam divinam*» (A. Christian Rotth, *Atheistica Scriptorum Thomasianorum...*, Lipsiae 1798, vol. I, p. 26 s. - Corsivo mio). Al Rotth rispose, in difesa del Thomasius, M. A. Stübel, *Observationes vacuae atque extemporaneae...*, Halae (s. a.).

<sup>5</sup> Non a torto perciò un teologo del Settecento definiva l'ateismo «... impia opinio quae Deum esse negat aut tantum Deos admittit *apathos et inertes*» e considerava il deismo pari, almeno nelle conseguenze, all'ateismo (P. de Phantias, *Theoria entium insensibilium sive metaphysica universa et profana*, Venetiis 1781; t. II, Tr. IV, sect. I, a. 1: *Atheismus et eius absurda systemata*, p. 178 ss.).



a   incrédules ou sceptiques sur cet article; les autres enfin, peu différents des premiers, nient les principaux attributs de la nature divine, et supposent que Dieu est un être sans intelligence, qui agit purement par nécessité; c’est-à-dire un être qui, à proprement parler, n’agit point du tout, mais qui est toujours passif. L’erreur des athées vient nécessairement de quelqu’une de ces trois formes. Elle vient de l’ignorance et de la stupidité ...»<sup>6</sup>.

Questa e le forme similari di ateismo si tengono sul piano filosofico, ossia nella sfera della speculazione propriamente detta ch’è la considerazione del principio e del fondamento.

58   La crisi, quindi, che divampò dopo la morte di Hegel con l’affermarsi dell’ateismo della sinistra hegeliana fu a suo modo la risposta e la contropartita della crisi che si dibatteva fra la destra hegeliana| sugli attributi di Dio ed in particolare sulla sua «personalità» e per riscontro sull’immortalità dell’uomo: non erano queste delle dispute verbali ma mostravano che il «principio nuovo» della filosofia aveva rotto ormai gli argini posticci che finora l’avevano mantenuto in un’apparenza di teismo e di ortodossia. Il problema soprattutto della «personalità» di Dio e dell’uomo, per riscontro, è decisivo per afferrare l’essenza della filosofia moderna e della filosofia in generale<sup>7</sup>, perché esprime per l’uomo il momento risolutivo della consistenza dello spirito e il significato della verità.|

59

b   <sup>6</sup> *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné...* par M. Diderot et M. D’Alembert, art. *Athée*, I<sup>e</sup> éd.,  
c   Paris 1751, t. I, p. 798 b, II<sup>e</sup> éd., Lucca 1758, t. I, p. 692 a ss., dove si afferma che l’ateo è punibile, come tale, secondo le leggi naturali, perché distrugge il fondamento della morale e della società.

d   <sup>7</sup> «Die alten Streitfragen über die Göttlichkeit oder Ungöttlichkeit des Absoluten und die Persönlichkeit oder Unpersönlichkeit Gottes sind keine akademischen Doktorfragen, um seinen Scharfsinn daran zu üben, sondern es sind die Grundfragen aller Spekulation überhaupt,  
e   von deren Beantwortung zugleich noch alle übrigen Bestandteile des philosophischen Gedankenorganismus abhängen, und über welche man daher notwendig mit sich im Klaren sein muss, ehe man auch nur irgend ein anderes Problem der Spekulation genügend zu lösen vermag. Ja, noch mehr! in jenen scheinbar so scholastisch klingenden Fragen liegt zugleich der Brennpunkt des gesamten geistigen Kulturlebens unserer Zeit, sie enthalten die Banner, die Schlachtrufe, unter welchen der grosse Kampf zwischen der alten und modernen Weltanschauung wird ausgefochten werden müssen. Man spricht heute so viel von einer „neuen Weltanschauung“, aber nur die wenigsten sind sich darüber klar, dass es sich hier um den Kampf zwischen Atheismus, Theismus und Pantheismus handelt. Man hat fast allgemein  
f   die Empfindung, insbesondere unsere gegenwärtigen religiösen Zustände seien einer Besserung dringend bedürftig, und wünscht diesen Umschwung sehnlichst herbei; aber dass dieser letztere allein daran hängt, dass entweder die Persönlichkeit oder die Unpersönlichkeit Gottes aus jenem Kampfe als Siegerin hervorgeht, von dieser Einsicht ist unsere Zeit gegenwärtig so weit entfernt, dass sie den obengenannten Fragen im allgemeinen geradezu gleichgültig gegenübersteht» (A. Drews, *Die Spekulation seit Kant*, mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes, Berlin 1893, Bd. I, p. VI s.).  
g