

IL PROBLEMA DELLA DIVINE HIDDENNESS ALLA PROVA DEL CONCETTO DI DIO

ROBERTO DI CEGLIE*

SOMMARIO: 1. Introduzione. 2. Dio come essere onnipotente. 3. Dio come amore perfetto. 4. Dio come essere perfetto. 5. Conclusione.

1. INTRODUZIONE¹

FRA i filosofi contemporanei di lingua inglese, il problema della *divine hiddenness* (nascondimento di Dio) è divenuto argomento ateistico tra i più in voga. Si tratta di un esito paradossale se si considera che il divino nascondimento è stato tradizionalmente inteso come parte dell'esperienza religiosa ebraico-cristiana.² Ad ogni modo, sostenere oggi che Dio risulta invidente è cosa diffusa esattamente quanto diffusa ne è la causa, ossia il cosiddetto *evidenzialismo*.³ Se chiediamo prove (in inglese, appunto, 'evidence')⁴ di tutto, atteggiamento consueto nella cultura occidentale del nostro tempo, allora non averne riguardo a Dio, perlomeno non secondo la proporzione tra evidenza e assenso spesso sostenuta dagli evidenzialisti, può facilmente indurre a ritenere

* diceglie@pul.va, Pontificia Università Lateranense, Piazza San Giovanni in Laterano 4, 00184 Roma, Italia.

¹ Una versione in lingua inglese di questo saggio è stata pubblicata nel 2019: R. DI CEGLIE, *Divine Hiddenness and the Concept of God*, «International Philosophical Quarterly», 59 (2019), pp. 397-409. La presente versione in lingua italiana è leggermente diversa quanto all'impiego della bibliografia e, ciò che è più significativo, si avvantaggia di alcune modifiche e integrazioni richieste dai referees di «Acta Philosophica», che per questo ringrazio.

² Non a caso, K. Barth sostiene che «solo in quanto vi è un nascondimento di Dio, può esserci un'autocomunicazione di Dio» (*Kirkliche Dogmatik*, I/1, Evangelischer Verlag, Zürich 1932, p. 383).

³ Un'ampia bibliografia si è generata intorno a questa posizione. Se ne veda la chiara e succinta presentazione di R. FELDMAN e A. CULLISON, *Evidentialism*, in A. CULLISON (a cura di), *The Bloomsbury Companion to Epistemology*, Bloomsbury Publishing, London 2014, pp. 92-105.

⁴ 'Evidence' sta per *prove, argomenti*, in proporzione ai quali conseguire conclusioni più o meno ferme. La prima espressione moderna di questa posizione può trovarsi nel *Saggio sull'intelletto umano* di Locke, secondo il quale non dovremmo «accogliere alcuna proposizione con una sicurezza maggiore di quanto non autorizzino le prove sulle quali è stata costruita» (J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, II ed. it. Bompiani, Milano 2004, IV, XIX, 1).

che egli semplicemente non esista.⁵ John Schellenberg, forse il più noto tra i teorici della *divine hiddenness*, ha elaborato un argomento per il quale, appunto, dalla non-evidenza di Dio si passa necessariamente ad affermare che Dio non esiste.⁶

Nel corso dei numerosi dibattiti che sull'argomento elaborato da Schellenberg hanno visto opporsi teisti e ateisti, sono state avanzate numerose possibili motivazioni del perché Dio potrebbe ritenere di non dover rendere la propria esistenza evidente, anche solo in un dato momento della vita di coloro che non credono. In tal senso, alcuni filosofi hanno puntualizzato che Dio potrebbe assicurarci felicità e beatitudine eterna in un modo che potrebbe risultare a prima vista incomprensibile. P. Moser e D. Howard-Snyder, per esempio, hanno sottolineato che «il Dio giudaico-cristiano si nasconde talora per una serie di ragioni che non sempre sono chiare a noi uomini».⁷

Nessuno di loro, tuttavia, si è chiesto se Schellenberg faccia un uso coerente del concetto di Dio che pure egli pone al centro della sua teoria. Solo se Dio è visto come un essere onnipotente, ontologicamente perfetto e perfettamente capace di amore è possibile proporre l'argomento di Schellenberg che, se esiste, Dio non può permettere che esseri umani incolpevoli e non prevenuti contro di lui siano privati del più grande bene possibile.

In questo saggio intendo mostrare che la teoria di Schellenberg non regge proprio perché tratta incoerentemente il concetto di Dio che pure adotta. Nel primo paragrafo intendo mostrare che nella teoria in questione Dio è considerato onnipotente solo a prima vista, e che, a un esame più attento, tale teoria finisce per limitarne arbitrariamente l'onnipotenza. Nel secondo paragrafo prenderò in considerazione il modo in cui Schellenberg tratta il concetto di Dio come perfettamente capace di amore, e mostrerò che tale trattamento ha un esito incompatibile con quel concetto. Infine, nel terzo paragrafo, mi

⁵ È spesso richiamata, in tal senso, la nota espressione di B. Russell, secondo cui, in un ipotetico incontro con Dio dopo la morte, alla domanda perché non abbia creduto in lui, Russell avrebbe risposto: «Esageratamente poche evidenze, o Dio!».

⁶ A testimonianza di quanto questo argomento sia stato dibattuto negli ultimi vent'anni, si veda l'ampia bibliografia riportata in J. SCHELLENBERG, *The Hiddenness Argument. Philosophy's New Challenge to Belief in God*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 133-139.

⁷ D. HOWARD-SNYDER e P. MOSER (a cura di), *Divine Hiddenness: New Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, p. 2. Questi autori presentano una lista di possibili spiegazioni di come l'esistenza di Dio e il suo nascondimento potrebbero coesistere. Risulta di particolare interesse, tra queste spiegazioni, l'idea che, se Dio non si nascondesse, «noi saremmo costretti [a credere], il che è incompatibile con l'amore» (p. 9). Un'altra interessante risposta all'argomento di Schellenberg è l'argomento «della responsabilità», introdotto da R. SWINBURNE, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford 1979, pp. 189ss., e impiegato in risposta a Schellenberg da T. DUMSDAY, *Divine Hiddenness and the Responsibility Argument*, «Philosophia Christi», 12 (2010), pp. 357-371. Farò riferimento a questo argomento nella seconda parte di questo articolo (cfr. nota 44).

concentrerò su Dio quale essere ontologicamente perfetto, la comunione col quale – così dice convincentemente Schellenberg – sarebbe il bene più grande per noi. Intendo dimostrare che neanche il modo in cui egli fa uso di tale concetto, a ben vedere, conclude all'ateismo.

2. DIO COME ESSERE ONNIPOTENTE

Schellenberg sostiene che, se Dio esiste, egli vada inteso come un essere onnipotente, onnisciente e perfettamente buono. Va quindi inteso anche come capace di concedere una relazione d'amore con lui (il che, assunta l'esistenza di un essere così perfetto, sarebbe ovviamente il massimo bene possibile per noi). A questo fine, Dio dovrebbe rendere la propria esistenza così evidente da impedire che si diano forme di non credenza ragionevole o incolpevole.⁸ Eppure, sono frequenti i casi di coloro che, senza essere in alcun modo prevenuti, dubitano motivatamente. Secondo Schellenberg, vi sono coloro che non credono pur non essendo prevenuti contro Dio e la possibilità che egli si sia rivelato. Essi sono insomma "incolpevoli", il che implica che Dio è "colpevole", perché, sebbene onnipotente e onnisciente, non concede loro l'opportunità di credere e quindi di conseguire il massimo bene possibile. Ma, se esiste, Dio dovrebbe essere perfettamente buono e privo di colpe. È quindi da concludere che Dio non esiste. Nella prospettiva di Schellenberg, insomma, la mancanza di evidenza sufficiente – non solo razionale o pubblica ma anche esperienziale o privata – è in sé stessa prova del fatto che Dio non esiste (cosa che – così aggiunge Schellenberg – è stata rilevata e riconosciuta solo in epoca contemporanea).⁹

Da questa descrizione dell'argomento di Schellenberg emerge chiaramente, tra le altre cose, che tale argomento non può fare a meno del concetto di onnipotenza di Dio. Solo se Dio è onnipotente, infatti, può superare *ogni possibile* ostacolo alla credenza religiosa.

Tra tutti i possibili ostacoli, Schellenberg focalizza l'attenzione sulla mancanza di evidenza. Come ho detto sopra, per lui Dio dovrebbe mostrare di esistere con evidenza, ossia con proposizioni «che offrono la premessa per inferenze deduttive e induttive» come pure con «evidenza non proposizionale

⁸ Si noti che non è chiaro che cosa Schellenberg intenda per evidenza "sufficiente". Da un lato, sembra corrisponda a "innegabile", poiché l'evidenza che non è innegabile ingenera dubbi, e di conseguenza, è rifiutata da Schellenberg. Dall'altro lato, egli sostiene di non riferirsi a "ragioni incontrovertibili": «le ragioni a supporto della manifestazione di Dio suggerite dalla riflessione sulla natura dell'amore non sono ragioni per cui Dio deve dotarci di qualche prova incontrovertibile che ci mostri tutta la sua gloria» (J. SCHELLENBERG, *Divine Hiddenness and Human Reason*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1993, pp. 212s.).

⁹ Cfr. J. SCHELLENBERG, *Divine Hiddenness*, in C. TALIAFERRO, P. DRAPER, P. QUINN (a cura di), *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell, Oxford 2010, p. 509.

o esperienziale», ovvero nel caso in cui che Dio esista potrebbe fondarsi «direttamente e non inferenzialmente».¹⁰

Tuttavia, Dio talora si nasconde, come riconosciuto sia da credenti che da non-credenti. Ecco perché Schellenberg afferma che quelli che egli ritiene non credenti incolpevoli si sono visti ingiustamente negare l'opportunità di conseguire il massimo bene possibile, dal che segue che un Dio perfettamente capace di amore non esiste.¹¹

Stando a Schellenberg, quindi, Dio dovrebbe fornirci ragioni per credere. Se esiste, egli deve necessariamente volere manifestarsi ai possibili credenti.

Ma questo – c'è ora da chiedersi – non costituisce un limite alla sua onnipotenza?

Per rispondere a questa domanda, si consideri la riflessione di Tommaso d'Aquino sul tema della necessità del volere da parte di Dio. Mentre si chiede «se tutto quello che Dio vuole lo voglia necessariamente», Tommaso distingue ciò che è necessario “assolutamente” da ciò che è necessario “per supposizione”. Da un lato, Dio vuole il bene che è lui stesso in un modo che è assolutamente necessario:

La volontà divina ha un rapporto necessario alla sua bontà, la quale è il suo oggetto proprio. Dio vuole dunque necessariamente che esista la sua bontà, come la nostra volontà necessariamente vuole la felicità. Del resto ogni altra facoltà ha un rapporto necessario con il suo oggetto proprio e principale, per es., la vista rispetto al colore; perché è dell'essenza (di una facoltà) tendere verso il proprio oggetto.¹²

¹⁰ J. SCHELLENBERG, *Divine Hiddenness and Human Reason*, cit., p. 33.

¹¹ Si noti che Schellenberg ha di recente riformulato il *divine hiddenness problem* in un modo che non fa diretto riferimento al concetto di evidenza. Invece di sostenere che Dio dovrebbe renderci la propria esistenza (sufficientemente) evidente, egli dice che «se un Dio perfettamente capace di amare esiste, allora esiste un Dio che è sempre aperto a una relazione personale con ognuno di noi» (J. SCHELLENBERG, *The Hiddenness Argument*, cit., p. 103). Tuttavia, sembra chiaro che l'apertura di Dio a ognuno di noi avviene solo nella misura in cui la sua esistenza appaia evidente. Questo è confermato dall'esempio che Schellenberg offre. Un uomo che è stato adottato si domanda se la sua madre biologica sia ancora viva; quest'ultima si trova nelle vicinanze e le si dice che egli chiede di lei, ma decide di non fargli sapere né di essere viva né che vive nei paraggi (cfr. *ibidem*, pp. 56s.). Ebbene, questo esempio, a mio parere, enfatizza proprio il ruolo dell'evidenza. La madre biologica, infatti, può dare vita a una relazione personale con il figlio solo se gli si *mostra*, ovvero rende *evidente* la propria esistenza e la vicinanza fisica.

¹² «Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium eius obiectum. Unde bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult; sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem. Sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale obiectum, ut visus ad colorem; quia de sui ratione est, ut in illud tendat» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* [d'ora innanzi ST], I, q. 19, a. 3. Il testo latino che adotto d'ora innanzi è quello dell'ed. leonina (Roma 1888-1906), mentre per la trad. it. mi rifaccio, se non diversamente segnalato, a quella a cura dei Padri Domenicani italiani, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1985).

Dall'altro lato, Dio vuole ogni altra cosa in un modo che è necessario "per supposizione":

Ma tutte le altre cose Dio le vuole in quanto sono ordinate alla sua bontà, come a loro fine. Ora, ciò che è ordinato a un fine, noi non lo vogliamo necessariamente volendo il fine, a meno che non sia tale che senza di esso il fine non possa raggiungersi: come quando vogliamo il cibo per conservare la vita [...] Non così, invece, noi vogliamo necessariamente le cose senza le quali possiamo raggiungere egualmente il fine, per es., un cavallo per viaggiare: perché anche senza di esso possiamo fare il nostro viaggio [...] Perciò [...] ne segue che volere le cose da sé distinte non è necessario per Dio di necessità assoluta. Tuttavia è necessario in forza di un'ipotesi: supposto infatti che Dio le voglia, non può non volerle, perché la sua volontà non può mutare.¹³

Tommaso mostra che il creatore di ogni cosa necessariamente vuole il bene, perché egli stesso è il bene, ossia, il fine di ogni cosa. Tuttavia, la necessità in questione non si applica ai *mezzi* che Dio sceglie per conseguire il bene. Per Tommaso, Dio può preferire alcuni beni ad altri, e può persino volere

quel male che è un difetto di natura, o il male di pena, quando vuole un bene a cui è unito quel male: così nel volere la giustizia, vuole la pena, e volendo la conservazione dell'ordine di natura, vuole che certi esseri naturalmente periscano.¹⁴

Ovviamente, l'evidenza insufficiente che Schellenberg lamenta potrebbe essere tra i mali appena menzionati.¹⁵ Dio potrebbe aver deciso di permettere tale

¹³ «Alia autem a se Deus vult, inquantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest, sicut volumus cibum, volentes conservationem vitae [...] Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire Unde [...] sequitur quod alia a se eum velle, non sit *necessarium absolute*. Et tamen necessarium est *ex suppositione*, supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas eius mutari» (*ibidem*, corsivo mio).

¹⁴ «...malum naturalis defectus, vel malum poenae [...] volendo aliquod bonum, cui coniungitur tale malum, sicut, volendo iustitiam, vult poenam; et volendo ordinem naturae servari, vult quaedam naturaliter corrumpi» (ST, I, q. 19, a. 9).

¹⁵ Per Schellenberg, ma non, ovviamente, per i cristiani, i quali sono usi a pensare che – come rilevato da un filosofo americano, W. Wainwright, sulla scorta dell'insegnamento di un classico del pensiero protestante quale Jonathan Edward – «finanche una piena manifestazione da parte di Dio verrebbe corrotta da noi, e quindi non ci sarebbe d'aiuto. Ciò che necessitiamo non è maggiore evidenza o una piena rivelazione ma un cuore nuovo per apprezzare il tipo di evidenza e la rivelazione di cui disponiamo» (W. WAINWRIGHT, *Jonathan Edwards and the Hiddenness of God*, in D. HOWARD-SNYDER e P. MOSER (a cura di), *Divine Hiddenness*, cit., p. 104). Riguardo a Tommaso, si è rilevato che per lui, «se tali questioni [le verità rivelate] fossero accettate sulla base dell'evidenza e degli argomenti [...] il credente perderebbe la corretta attitudine nei confronti delle medesime (come nel caso dei demoni)» (G. DAWES, *The Act of Faith: Aquinas and the Moderns*, in J. KVANVIG (a cura di), *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, vol. 6, Oxford University Press, New York 2015, pp. 66s.).

insufficienza; potrebbe inoltre aver deciso di volere conseguire la comunione degli uomini con lui – cosa che sia Schellenberg sia Tommaso ritengono egli voglia¹⁶ – per un mezzo diverso dall'evidenza a supporto della sua esistenza.

Un mezzo di questo tipo è quello che Tommaso menziona quando focalizza l'attenzione sul concetto di fede. Secondo lui, i credenti credono perché *lo vogliono* e non perché sono in possesso di evidenze che Dio esiste. A suo avviso, la fede è «un atto dell'intelletto che aderisce alla verità divina sotto il comando della volontà mossa da Dio mediante la grazia». ¹⁷ Tommaso enfatizza che non vi è evidenza sufficiente a supporto dell'assenso alla divina rivelazione. Certo, possono darsi molti argomenti a suo sostegno, ma ciò che davvero muove il credente ad assentire fermamente a tale rivelazione è «l'ispirazione interna di Dio che lo invita». ¹⁸ Per inciso, si noti che, in quanto enfatizza la mancanza di evidenza sufficiente a sostegno della fede, Tommaso potrebbe sembrare concordi con Schellenberg. Questi però focalizza la propria attenzione primariamente sull'esistenza di Dio, che invece Tommaso ritiene sia anche dimostrabile. ¹⁹ Ad ogni modo, per Tommaso, si crede perché Dio concede la volontà di credere mentre non concede *ragioni sufficienti* per assentire alla sua rivelazione. ²⁰

Questa di Tommaso sembra essere un'alternativa plausibile alla posizione di Schellenberg e, perlomeno dal punto di vista cristiano, ben più convincente. Come è stato detto, «stando a una lunga tradizione del pensiero cristiano, la fede è innanzitutto un orientamento della volontà, un atto di sottomissione a Dio, che include il credere nella sua esistenza ma è prima ancora una risposta di obbedienza a Dio e un dono di sé a lui». ²¹ Perlomeno da questo punto di vista, quindi, Dio non deve concederci ragioni per credere; egli deve piuttosto

¹⁶ «Alla somma bontà si addice di comunicarsi alla creatura in modo sommo» (ST, III, q. 1, a. 1).

¹⁷ «Actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam» (ST, II-II, q. 2, a. 9).

¹⁸ «Interiori instinctu Dei invitantis» (ST, II-II, q. 2, a. 9, ad 3).

¹⁹ È ben noto che, per Tommaso e la tradizione che a lui si richiama, alcune verità rivelate – soprattutto l'esistenza di Dio – possono essere conseguite anche per dimostrazione. È quanto Tommaso insegna dappertutto nelle sue opere, come R. McInerny sottolinea: «Nei primi scritti come in quelli tardi, San Tommaso parla di una duplice conoscenza di Dio, una che fu conseguita dai filosofi pagani e che si basa sulla conoscenza delle cose materiali, un'altra che risulta dalla rivelazione che Dio fa di sé all'uomo» (R. McINERNY, *On Behalf of Natural Theology*, «Proceedings of The American Catholic Philosophical Association», 54 (1980), p. 64).

²⁰ Si noti che Tommaso afferma anche che da questo non segue alcuna perdita di libertà da parte del credente. Appare insomma del tutto plausibile che un Dio onnipotente «possa muovere la volontà senza compromettere la libertà umana» (F. BAUERSCHMIDT, *Thomas Aquinas: Faith, Reason, and Following Christ*, Oxford University Press, Oxford 2013, p. 147. Cfr. anche di seguito, note 36 ss.).

²¹ L. GARCIA, *St. John of the Cross and the Necessity of Divine Hiddenness*, in D. HOWARD-SNYDER e P. MOSER (a cura di), *Divine Hiddenness*, cit., pp. 88s.

operare «direttamente in noi per grazia, così da renderci simili a Dio nel pensare e nell'agire».²²

Ma questa tesi di Tommaso di *come* esattamente Dio intenda concederci comunione con lui è qui di marginale importanza. Essa solo serve a esplorare la plausibilità di un'alternativa alla posizione di Schellenberg circa Dio, la sua volontà e i suoi fini necessari.

Quel che invece è di primaria importanza ai fini di questo discorso è che siamo così dinanzi a una prospettiva più coerente con l'onnipotenza di Dio di quella presentata da Schellenberg. Diversamente da questa, quella di Tommaso non consiste nell'affermare che Dio può seguire *un solo metodo*, ovvero l'evidenza a supporto della fede, per dare vita a una relazione con lui. In altre parole, Tommaso appropriatamente enfatizza il fatto che noi non possiamo razionalmente determinare i mezzi che Dio sceglie per certi fini.²³ E questo è chiaramente più coerente con l'onnipotenza trascendente di Dio dell'affermazione di Schellenberg secondo cui Dio deve procurarci sufficiente evidenza del fatto che egli esiste.²⁴

3. DIO COME AMORE PERFETTO

Per Schellenberg, alla base del suo argomento vi è anche il concetto di Dio come essere capace di amore perfetto, anzi come lui stesso l'amore.²⁵ Si po-

²² B. DAVIES, *Thomas Aquinas's Summa Theologiae: A Guide and Commentary*, Oxford University Press, New York 2014, pp. 239s.

²³ Fornire argomenti finalizzati a spiegare perché Dio scelga certi mezzi e non altri sembra essere cosa perlomeno ardua. Diversamente da Schellenberg, Tommaso tratta coerentemente la distanza insuperabile tra la realtà divina e la nostra intelligenza. Come è stato rilevato, Tommaso «connette strettamente la nostra conoscenza non esauriente di Dio al nostro sentire della sua trascendenza» (G. ROCCA, *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2004, p. 29).

²⁴ Secondo Moser, «i dettagli delle intenzioni di Dio ci rimangono talora ignoti, come dovremmo attenderci data la sua trascendente superiorità nei nostri confronti» (P. MOSER, *Cognitive Idolatry and Divine Hiding*, in D. HOWARD-SNYDER e P. MOSER (a cura di), *Divine Hiddenness*, cit., p. 135). Sulle orme di Tommaso, Davies sostiene che, poiché Dio non è come nessuna delle cose che conosciamo, egli dovrebbe essere visto come incomprensibile (cfr. B. DAVIES, *The Reality of God and the Problem of Evil*, Continuum, London-New York 2006, p. 78). Ovviamente, da questo non segue che non conosciamo nulla di lui. Davies distingue due significati di "comprendere", e conclude che, se assunto come "capire pienamente o adeguatamente", questo verbo non può applicarsi alla nostra conoscenza di Dio (cfr. *ibidem*, p. 79).

²⁵ J. SCHELLENBERG, *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*, Cornell University Press, Ithaca, NY 2007, pp. 195s. Devo ora precisare che do per scontato questo concetto di Dio giacché esso è parte dell'argomento di Schellenberg. È opportuno sottolineare, tuttavia, che «vi è chi ritiene che gli attributi tradizionalmente ascritti a Dio – la semplicità, la necessità, l'immutabilità, l'eternità, l'onniscienza, l'onnipotenza, la creatività

trebbe dire che tale concezione coincida perfettamente con quella cristiana, come Schellenberg stesso ammette dicendo che la tesi che Dio dovrebbe essere percepito come amore pieno potrebbe considerarsi «una tesi che solo i cristiani hanno tutte le ragioni per accettare». ²⁶ Non sorprende quindi che J. Ross dichiari che, in quanto ebreo, egli esita a seguire la nozione di Dio come “amore perfetto” nel senso descritto da Schellenberg. ²⁷

Ad ogni modo, è per via di una riflessione meramente filosofica che per Schellenberg l'amore perfetto va ascritto a Dio. Secondo lui, «nel formarci la nostra concezione dell'amore divino, non possiamo che fare uso di ciò che sappiamo costituisce il meglio dell'amore umano». ²⁸ Infatti, «Dio è concepito come colui che dà corpo alle perfezioni della vita della persona», da cui segue che «deve essere concepito come perfettamente capace di amare». ²⁹

Ebbene, la perfezione in oggetto, stando alla teoria di Schellenberg, implica

(1) il desiderio del massimo bene per l'amato

e

(2) il desiderio di unione con l'amato.

Come dice Schellenberg,

il meglio dell'amore umano – il meglio dell'amore di un genitore o di una moglie o di un amico – implica la ricerca di una *relazione personale significativa* con l'amato. [...] L'amante, essendo benevolmente disposto verso l'amato – come ci si aspetta da chi ama autenticamente e intensamente – cercherà anche una relazione *tale da* offrire la possibilità di una *esplicita partecipazione alla sua vita*. ³⁰

e la bontà – sono individualmente incoerenti, e reciprocamente incongruenti» (M. BEATY, *Goodness*, in C. MEISTER and P. COPAN (a cura di), *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, Routledge, New York 2007, p. 360). Si noti che questa tendenza verso un teismo ripensato alla luce della categoria della storia, e quindi di una maggiore considerazione della centralità che in esso dovrebbe svolgere il pensiero su Cristo e le creature, è cosa che appartiene di diritto alla teologia degli ultimi decenni. In Italia, si ricordi in particolare A. MILANO, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1999, come pure il recente saggio di P. GAMBERINI, *La fede cristiana in prospettiva post-teistica*, «Rassegna di teologia», 59 (2018), pp. 393-417.

²⁶ J. SCHELLENBERG, *Divine Hiddenness and Human Reason*, cit., p. 10.

²⁷ Cfr. J. ROSS, *The Hiddenness of God – A Puzzle or a Real Problem?*, in D. HOWARD-SNYDER e P. MOSER (a cura di) *Divine Hiddenness*, cit., p. 182.

²⁸ J. SCHELLENBERG, *The Hiddenness Argument Revisited*, «Religious Studies», 41 (2005), p. 203.

²⁹ ID., *Divine Hiddenness and Human Reason*, cit., p. 11.

³⁰ J. SCHELLENBERG, *What the Hiddenness of God Reveals: A Collaborative Discussion*, in D. HOWARD-SNYDER e P. MOSER (a cura di), *Divine Hiddenness*, cit., p. 41. Una considerazione analoga viene proposta da E. Stump, secondo la quale l'amore emerge «da due desideri interconnessi che si influenzano l'uno con l'altro: uno è per il bene dell'amato, l'altro per l'unione con l'amato» (E. STUMP, *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford University Press, Oxford 2010, p. 103). Schellenberg ha recentemente sottolineato che la propria enfasi «sull'essere aperto di Dio a una relazione personale invece che esercitare una mera benevolenza e rimanere distante» è in linea con questa concezione dell'a-

Ovviamente, se la relazione in questione si applica a Dio e alle sue creature umane, allora (1) e (2) coincideranno l'una con l'altra. Se Dio infatti nutre (1), questo necessariamente coincide con (2), poiché l'unione con lui è, se Dio esiste, il massimo bene possibile per noi.

Tuttavia, si è opportunamente notato che determinare la natura dell'amore di Dio per mezzo di un'analogia con quello umano non è esente da rischi. Aijaz e Weidler mettono in guardia: «Non possiamo essere sicuri che la nostra intelligenza dell'amore umano sia completa». ³¹ In tal senso, essi mettono in questione il nesso avanzato da Schellenberg tra amore divino e ricerca di una relazione personale. ³² Howard-Snyder e Moser puntualizzano che «potremmo rivedere il concetto [quello di amore perfetto] in modo che le nostre aspettative di una relazione d'amore personale con Dio siano in qualche modo perfezionate». ³³ Secondo loro,

quelli che pongono l'accento sul fatto che Dio farebbe qualsiasi cosa per prevenire la non credenza incolpevole di solito guardano all'amore di Dio secondo un'analogia con quei genitori che desiderano confortare i loro piccoli nelle difficoltà. Altri, tuttavia, vedono l'amore di Dio secondo un'analogia con l'amore tipico degli adulti, laddove l'amante principalmente tende a favorire amore reciproco da parte dell'amato. ³⁴

Io trovo questa distinzione tra piccoli e adulti di speciale interesse. Per maggiore chiarezza, me la si lasci radicalizzare facendo riferimento alla distinzione tra figli adulti e neonati. In entrambi i casi, l'amore che un genitore sente per i figli dovrebbe caratterizzarsi sia per (1) che per (2). Ma (1) è in qualche modo diverso quando riferito a figli adulti e quando invece è riferito a neonati. In questo secondo caso, infatti, un genitore ci si aspetta che faccia qualsiasi cosa per i suoi figli, senza cooperazione da parte loro. Nel caso dei figli adulti, invece, la cooperazione è richiesta, giacché la crescita morale e spirituale di una persona adulta non è possibile se essi non impiegano *responsabilmente* le proprie abilità.

Piuttosto prevedibilmente, è l'esempio dell'amore per i figli adulti che si applica con maggiore appropriatezza alla relazione tra Dio e il potenziale credente. La tradizione cristiana, non a caso, ha spesso visto l'atto del credere come un dono divino e allo stesso tempo come un'iniziativa umana *meritoria*.

more avanzata da Stump (cfr. J. SCHELLENBERG, *Divine Hiddenness and Human Philosophy*, in A. GREEN e E. STUMP (a cura di), *Hidden Divinity and Religious Belief*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 17s., nota 8).

³¹ I. AIJAZ e M. WEIDLER, *Some Critical Reflections on the Hiddenness Argument*, «International Journal for Philosophy of Religion», 61 (2007), p. 8. ³² *Ibidem*, pp. 9ss.

³³ D. HOWARD-SNYDER e P. MOSER (a cura di), *Divine Hiddenness*, cit., p. 6.

³⁴ *Ibidem*, pp. 7s.

Rappresentativa di questa tradizione è la riflessione di Tommaso d'Aquino sulla fede, cui ho già fatto riferimento nel paragrafo precedente.³⁵ Sebbene Tommaso sostenga che è Dio che ci concede la volontà di credere,³⁶ che peraltro a prima vista potrebbe sembrare implichi l'annullamento della libertà umana,³⁷ egli sostiene anche che da questo non segue che i credenti non credano liberamente. Mentre riflette sull'atto di fede, Tommaso fa ampio uso del concetto di merito:

I nostri atti sono meritori, in quanto procedono dal libero arbitrio mosso da Dio mediante la grazia. Ecco perché qualsiasi atto umano soggetto al libero arbitrio, se è indirizzato verso Dio, può essere meritorio. Ora, credere è un atto dell'intelletto che aderisce alla verità divina sotto il comando della volontà mossa da Dio mediante la grazia e quindi è soggetto al libero arbitrio in ordine a Dio. Dunque l'atto di fede può essere meritorio.³⁸

Stando a Tommaso, quindi, l'atto di fede, come del resto ogni altro atto umano, è meritorio se è libero e al tempo stesso è mosso dalla grazia di Dio, ovvero se è mosso dal bene in sé stesso.³⁹

Inoltre, Tommaso sostiene che, come l'atto di fede, anche l'*investigazione razionale* condotta dai credenti per trovare argomenti a supporto della fede è caratterizzata dalla volontà e dalla responsabilità. Mentre si chiede se gli argomenti a supporto della rivelazione divina diminuiscano il merito della fede, egli sostiene che questi argomenti

³⁵ Non sorprende che questa riflessione possa appropriatamente essere vista come «la visione che su questo tema è quella dominante nell'Occidente», suscettibile di essere «accettata oggi da molti cristiani, cattolici e protestanti, come pure dai critici atei e agnostici del cristianesimo» (J. HICK, *Faith and Knowledge: A Modern Introduction to the Problem of Religious Knowledge* (1966), Wipf & Stock, Eugene, OR 2009, p. 12). Più di recente, G. Dawes ha sostenuto che «pochi cristiani avranno letto Tommaso, ma essendo la sua visione ampiamente accolta dai teologi, essi (i cristiani) si può dire l'abbiano assorbita come per osmosi» (G. DAWES, *The Act of Faith*, cit., p. 80).

³⁶ «L'uomo ha bisogno di Dio quale principio soprannaturale che lo muova interiormente, dal momento che nell'aderire alle cose di fede viene elevato al di sopra della propria natura» (ST, II-II, q. 6, a. 1).

³⁷ Cfr. sopra, nota 20.

³⁸ «Actus nostri sunt meritorii in quantum procedunt ex libero arbitrio moto a Deo per gratiam. Unde omnis actus humanus qui subiicitur libero arbitrio, si sit relatus in Deum, potest meritorius esse. Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam, et sic subiacet libero arbitrio in ordine ad Deum. Unde actus fidei potest esse meritorius» (ST, II-II, q. 2, a. 9).

³⁹ Naturalmente, Tommaso è portato a questa visione per motivi teologici, ma da questo non deriva che tale visione non possa essere accettata da un filosofo quale Schellenberg, che vede Dio come un essere onnipotente e perfetto nell'amore. Una volta assunto questo concetto di Dio, infatti, è plausibile argomentare che un essere così potente è in grado di assicurarci la volontà di credere senza compromettere la nostra libertà.

possono avere due rapporti diversi con la volontà di chi crede. Possono essere anzitutto antecedenti: quando uno, per es., non avrebbe volontà di credere, o non l'avrebbe pronta, se non venisse indotto da una ragione umana. E allora la ragione umana addotta diminuisce il merito della fede [...] Secondo, le ragioni umane possono essere conseguenti alla volontà di chi crede. Un uomo infatti che abbia pronta volontà a credere, escogita ed abbraccia le ragioni che riesce a trovare a tale scopo. E in questo le ragioni umane non tolgono il merito della fede, ma sono segno di un merito più grande.⁴⁰

Tommaso insomma enfatizza il ruolo svolto dalla volontà e dalla responsabilità non solo nel caso dell'atto di fede ma anche riguardo agli argomenti per credere.⁴¹ In linea con una lunga tradizione, egli pone l'accento sulla necessità per i credenti di credere attivamente e non passivamente.⁴² Se Dio è onnipotente e massimamente buono, dovremmo attenderci che non solo ci faccia credere, ma anche che ci faccia credere attivamente e responsabilmente.⁴³

Diversamente da Tommaso, Schellenberg non fa riferimento a questo decisivo aspetto della relazione tra Dio e i potenziali credenti. Il suo argomento,

⁴⁰ «...dupliciter potest se habere ad voluntatem credentis. Uno quidem modo, sicut praecedens, puta cum quis aut non haberet voluntatem, aut non haberet promptam voluntatem ad credendum, nisi ratio humana induceretur. Et sic ratio humana inducta diminuit meritum fidei...Alio modo ratio humana potest se habere ad voluntatem credentis consequenter. Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest. Et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum maioris meriti» (ST, II-II, q. 2, a. 10).

⁴¹ Per una più approfondita riflessione su questo, mi si permetta un rinvio a R. DI CEGGLIE, *Faith, Reason, and Charity in Thomas Aquinas's Thought*, «International Journal for Philosophy of Religion», 79 (2016), pp. 133-146.

⁴² Allo stesso modo, Moser riflette sulla responsabilità di chi cerca evidenze per la fede. Egli distingue «persone *passivamente* aperte e persone *attivamente* aperte a credere in Dio. Le persone passivamente aperte non fanno ogni possibile sforzo per capire se Dio è intervenuto, per esempio, nella vita, nella morte e nella resurrezione di Gesù Cristo. Queste persone sono 'aperte' a Dio con un'incredibile indifferenza. Questa indifferenza si rivela nell'incapacità ad agire prendendo sul serio la disponibilità delle evidenze a supporto della credenza. Le persone attivamente aperte nutrono un interesse *moralmente decisivo* rispetto alla possibilità che si diano tali evidenze. Un tale interesse, infatti, porta con sé effetti di trasformazione morale» (P. MOSER, *Cognitive Idolatry and Divine Hiding*, in D. HOWARD-SNYDER e P. MOSER (a cura di), *Divine Hiddenness*, cit., pp. 142s.).

⁴³ Come già citato (nota 40), chi «abbia pronta volontà a credere, escogita ed abbraccia le ragioni che riesce a trovare a tale scopo» (ST, II-II, q. 2, a. 10). Come è stato puntualizzato da Davies e Stump all'inizio del *The Oxford Handbook of Aquinas*, Tommaso «era convinto [...] che i pensatori cristiani dovrebbero essere pronti a dibattere razionalmente ogni tema, specialmente i temi teologici, non solo tra loro ma anche con non credenti di ogni tipo» (B. DAVIES, E. STUMP, *Introduction*, in ID. (a cura di), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, New York 2012, p. 4).

infatti, richiede l'intervento di Dio così da garantire agli uomini evidenza sufficiente per credere, ma non fa alcun riferimento alla *cooperazione* che ciò potrebbe richiedere da parte loro. Questo trattamento ricorda manifestamente quello che i genitori sono richiesti di adottare verso i neonati, cosa che sarebbe invece inappropriata e priva di rispetto nei confronti dei figli adulti, considerati i doveri che ci si attende essi adempiano. Allo stesso modo, questo trattamento sarebbe inappropriato e privo di rispetto nei confronti di potenziali credenti: privo di rispetto perché verrebbero trattati come persone incapaci di aderire alla fede responsabilmente; inappropriato perché risulterebbe difficile capire come, una volta divenuti credenti, essi potrebbero prendersi cura di coloro che non sono (ancora) in grado di credere fermamente. Come puntualizzato da D. Crummett nel descrivere il cuore del cosiddetto "argomento della responsabilità", «molte tradizioni religiose [il riferimento è specialmente al cristianesimo] suggeriscono che a noi viene chiesto di aiutarci reciprocamente a conoscere Dio e a relazionarsi con lui, e che aiutarci ad adempiere a questo compito è una delle principali ragioni per le quali Dio ha voluto si stabilissero delle comunità religiose». ⁴⁴

Un'obiezione potrebbe consistere nel dire che Schellenberg parla di non credenti "ragionevoli", ossia, di persone che, dopo avveduto esame di ogni possibile argomento, non hanno trovato motivi per credere. ⁴⁵ Si potrebbe quindi ritenere che il loro impegno nell'esaminare ogni possibile argomento sia effettivamente meritorio. Tuttavia, a ben vedere, l'obiezione in oggetto manca il bersaglio. Infatti, anche se i non credenti in questione facessero del loro meglio per cercare di credere, rimarrebbe tuttavia che la loro libertà e responsabilità non gioca alcun ruolo. Ciò perché, alla luce dell'argomento di Schellenberg, essi crederebbero *per l'evidenza conclusiva (e obbligatoria) data da Dio*. Questo costituirebbe una mancanza nei confronti della loro libertà e quindi della loro dignità, e non potrebbe quindi essere considerato come un desiderio che Dio avverte per il massimo bene possibile dell'amato. Come è stato detto da un punto di vista diverso da quello di Schellenberg, Dio ci consente «di amarlo liberamente, di affidarci a lui e di obbedirgli; altrimenti, risulteremo costretti in un modo che è incompatibile con l'amore». ⁴⁶

Per concludere, il concetto di Dio inteso come amore perfetto, che è indispensabile per la costruzione dell'argomento di Schellenberg, non risulta

⁴⁴ D. CRUMMETT, *We Are Here to Help Each Other: Religious Community, Divine Hiddenness, and the Responsibility Argument*, «Faith and Philosophy», 32 (2015), p. 46. Cfr. sopra, nota 7.

⁴⁵ Schellenberg, che si annovera tra loro, sostiene quanto segue: «Io predicavo diligentemente e ferventemente. Fu dopo tutto questo, dopo che avevo lasciato casa, sia letteralmente che metaforicamente, e avevo scoperto tanti libri relativi alle cose più profonde di quella vita da cui mi ero staccato, che iniziò a sorgere in me la possibilità di mettere in discussione la religione» (J. SCHELLENBERG, *The Hiddenness Argument*, cit., pp. 35s.).

⁴⁶ D. HOWARD-SNYDER e P. MOSER (a cura di), *Divine Hiddenness*, cit., p. 9.

trattato in maniera convincente. Il filosofo canadese focalizza l'attenzione sul meglio dell'amore umano così da attribuirlo a Dio. Tuttavia, egli considera solo un aspetto di questo amore, quello per cui l'amante non richiede alcuna risposta e cooperazione da parte dell'amato. E questo si applica solo alla relazione tra Dio e i potenziali credenti, come testimoniato da gran parte della tradizione cristiana. Se Dio ci trattasse come neonati, egli non ci spronerebbe a una crescita spirituale e morale, il che risulta chiaramente incompatibile con (1).

4. DIO COME ESSERE PERFETTO

Il terzo aspetto della concezione di Dio che è presupposto all'argomento di Schellenberg è la perfezione divina, ovvero il fatto che Dio è il bene in se stesso. Un rapporto di comunione con lui, quindi, è il meglio che si possa immaginare per le sue creature, da cui segue che il desiderio da parte di Dio del nostro massimo bene coincide con la nostra unione con lui. Come Schellenberg sottolinea, «essere personalmente in relazione con la bontà insuperabile è il massimo bene in sé stesso». ⁴⁷ Inoltre, essere in relazione con un simile bene implica notevoli benefici etici, ossia «mezzi per gestire la debolezza morale intrinseca all'umano». ⁴⁸

Un Dio perfettamente capace di amare non dovrebbe privare le sue creature di un bene come questo. Se quindi esistono persone che senza prevenzione alcuna non credono in lui e conseguentemente si ritrovano impedito dal conseguire tale bene, allora bisogna dire che Dio, che è onnipotente e onnisciente, è colpevole per non impedire che esse falliscano in un così decisivo aspetto della vita. E poiché non è possibile attribuire questo a Dio, perché egli è amore perfetto, bisogna allora concludere che Dio non esiste.

La concezione di Dio quale massima perfezione è quindi strettamente connessa all'esistenza di "non credenti non prevenuti" (*non-resistant non-believers*), o "incolpevoli", la quale gioca un ruolo decisivo per la teoria di Schellenberg. ⁴⁹ Solo l'esistenza di tali non credenti, infatti, porta all'ateismo, in quanto, se essi sono "incolpevoli" per la loro non credenza, allora è Dio ad essere colpevole, e questo non può dirsi di lui, se egli esiste.

Si noti che Schellenberg ha frequentemente puntualizzato che l'impiego di parole quali "colpevole" e "biasimevole" ci riporta al tempo in cui egli iniziava

⁴⁷ J. SCHELLENBERG, *Divine Hiddenness and Human Reason*, cit., p. 21.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 18.

⁴⁹ Per Howard-Snyder, l'idea fondamentale di Schellenberg «è che, se Dio esiste, non vi sono non credenti ragionevoli o prevenuti o incolpevoli (tutti questi termini sono stati usati), ma poiché vi sono, allora Dio non è» (D. HOWARD-SNYDER, *Divine Openness and Creaturely Non-Resistant Non-Belief*, in A. GREEN e E. STUMP (a cura di), *Hidden Divinity and Religious Belief*, cit., p. 126).

a sviluppare il suo argomento della *divine hiddenness*. Allora, per riportare le sue stesse parole, «ero incline a parlare di queste cose in termini di colpevolezza e non colpevolezza più che in termini di prevenzione (*resistance*) e non prevenzione, come invece faccio oggi». ⁵⁰ Tuttavia, se la tesi che Dio sarebbe responsabile per il fallimento di coloro che sono non credenti non prevenuti diviene un argomento ateistico, questo è perché essere responsabile della non credenza è un male, che non può attribuirsi a Dio. Di conseguenza, quelli che non sono responsabili per la loro non credenza possono appropriatamente essere detti “non biasimabili” o “incolpevoli”. ⁵¹

Ad ogni modo, al di là di quanto convincente possa risultare l’impiego di questi aggettivi, è opportuno chiedersi se ci si possa attendere che i non credenti in questione *soffrano* a causa della loro non credenza. Considerato che essa impedisce loro di progredire spiritualmente e moralmente, non dovrebbero essi soffrire massimamente per l’impossibilità di accedere al massimo bene possibile? Proviamo a considerare l’alternativa tra sofferenza e mancanza di sofferenza, dalla quale conseguenze di particolare interesse emergono:

(3) *Se essi soffrono* per il male in questione, allora semplicemente non possono considerarsi non credenti. Infatti, non si può soffrire per non avere ricevuto un bene se si ritiene che il bene in questione non sia mai esistito.

(4) *Se essi non soffrono* a causa del male in questione, allora non dovrebbero considerare Dio “colpevole” e, in base all’argomento di Schellenberg, inesistente. Infatti, si soffre se si crede che un’opportunità di promozione spirituale e morale sia stata negata. Se essi non soffrono per tale mancanza, allora essi non possono vedere Dio come colpevole per averli privati dell’opportunità in oggetto, e questo, di conseguenza, non conduce all’ateismo.

Di conseguenza, né (3) né (4) giustificano la tesi che Dio non esiste. L’argomento di Schellenberg, quindi, erroneamente supporta l’ateismo impiegando la concezione di Dio come massima perfezione e bene in se stesso.

Due notevoli obiezioni possono essere avanzate contro (3) e (4), rispettivamente.

Contro (3), si può sostenere che, se si soffre per una malattia, questo è possibile sia nel caso in cui si pensa che la medicina esista sia nel caso si ritenga che essa non esista. *Mutatis mutandis*, se si soffre per la mancanza di credenza in Dio, si soffre sia nel caso si creda che Dio esista sia nel caso in cui si creda che Dio non esista.

In risposta, tuttavia, va notato che nel primo caso è plausibile che si soffra per una malattia sia che si creda che la medicina esista sia che si creda essa non

⁵⁰ J. SCHELLENBERG, *The Hiddenness Argument*, cit., pp. 54s.

⁵¹ Sul tema della non-credenza incolpevole, mi si consenta un rinvio a R. DI CEGLIE, *No-Fault Unbelief*, «Sophia. International Journal for Philosophy and Traditions», 60/1 (2021), pp. 91-101.

esista. Ma nel secondo caso, si può soffrire per la mancanza di credenza religiosa solo se si ritiene che tale credenza sia *buona*, ed è plausibile ritenere che la credenza religiosa sia qualcosa di buono solo se si crede che Dio esista. Certo, si potrebbe ritenere che la credenza religiosa sia qualcosa di buono e, allo stesso tempo, che Dio non esista. Pascal, come è noto, sosteneva che scommettere sull'esistenza di Dio è cosa buona sia che Dio esista sia che non esista. Ma questo non può dirsi *dal punto di vista dell'argomento di Schellenberg*. In base ad esso, infatti, la credenza religiosa è qualcosa di buono in quanto consente di conseguire comunione con Dio. Conseguentemente, se si ritiene che Dio non esista, allora non si può ragionevolmente ritenere che la credenza religiosa sia qualcosa di buono. In conclusione, (3) è confermato. Si soffre con ragione per mancanza di credenza in Dio solo se si crede che Dio esista.

Contro (3) si può sostenere anche che la mancata comunione con Dio potrebbe causare una sofferenza non identificata come tale dal soggetto. In fondo, così si potrebbe argomentare, non è necessaria una diagnosi chiara per iniziare a soffrire di una certa malattia.

In risposta, va detto che è vero che si soffre anche in assenza di una diagnosi certa. Proponendo (3), tuttavia, non ho inteso riferirmi alla sofferenza di chi non conosce ancora per quale motivo soffra. Mi sono invece riferito a chi, sapendo di non credere, *per questo motivo sa anche di soffrire*. Invece, il caso di chi soffre non sapendo che ciò è dovuto al fatto di non credere, rientra più appropriatamente in (4), che presenta il caso di coloro che non soffrono per la mancanza di credenza in Dio, ma che, se Dio è il bene sommo e la scaturigine di ogni bene, inevitabilmente soffriranno per questo, pur senza conoscerne la causa.

Passiamo dunque a (4), contro cui si può sostenere che, per Schellenberg, se i non credenti non soffrono per la mancanza di credenza religiosa, tale mancanza rimane comunque qualcosa che un Dio buono, se davvero esiste, non dovrebbe permettere. In altri termini, il non credente potrebbe essere nella condizione di non conoscere nulla circa Dio e circa gli straordinari benefici che la comunione con lui potrebbe apportare. Di conseguenza, la persona in questione non avrebbe motivo per soffrire, e ciononostante Dio sarebbe colpevole comunque per la condizione in cui tale persona viene lasciata pur in assenza di ogni responsabilità.

In risposta, bisogna qui distinguere tra il non credente in questione e un osservatore che ne considera la situazione dall'esterno. Dal punto di vista del primo, non si dà alcun motivo per ritenere Dio colpevole e quindi, stando all'argomento di Schellenberg, inesistente. Dal punto di vista dell'osservatore esterno, è vero che quanto Dio permette è un male che da lui non ci si dovrebbe attendere. L'osservatore in questione, tuttavia, non può concludere alla inesistenza di Dio, giacché, stando alla stessa obiezione, egli osserva da un lato il male provocato da Dio e dall'altro Dio che provoca questo male, e che,

dunque, *esiste*. Ad ogni modo, risulta confermato che chi non sofferisse per tale mancanza di comunione con Dio, non avrebbe alcun motivo per concludere all'ateismo.⁵²

5. CONCLUSIONE

In questo articolo ho prima mostrato che, per sviluppare il proprio argomento, Schellenberg deve riferirsi a Dio usando concetti quali l'onnipotenza, la perfezione nell'amore e la perfezione ontologica. Ho quindi dimostrato che, se si considera ciò che tali concetti affermano di Dio, ne seguono conclusioni diverse da quelle che ne deriva Schellenberg.

In primo luogo, l'onnipotenza di Dio appare arbitrariamente limitata. Schellenberg ritiene che Dio deve concederci sufficiente evidenza per credere. Un Dio onnipotente, tuttavia, potrebbe decidere di seguire una via diversa per far sì che si creda in lui, come mostrato dalla riflessione di Tommaso su ciò che Dio necessariamente vuole. In secondo luogo, il Dio che è amore perfetto, visto dal punto di vista di Schellenberg, non consegue il nostro massimo bene. Ci tratta come se fossimo neonati che mancano di libertà e responsabilità. Ma questo chiaramente ci impedisce di progredire spiritualmente e moralmente e quindi risulta incompatibile col nostro massimo bene. In terzo luogo, la comunione con un essere ontologicamente perfetto, come Schellenberg correttamente sostiene, è il massimo bene possibile per noi. Coloro che non credono pur essendo "incolpevoli", "ragionevoli" e "non prevenuti" dovrebbero soffrire per non poter conseguire un simile bene. Come ho mostrato, tuttavia, non soffrono, e questo finisce per confermare che non vi è ragione per ritenere che Dio non è colpevole, e che quindi, proprio seguendo l'argomento di Schellenberg, la sua conclusione ateistica non è possibile.

ABSTRACT · *Divine Hiddenness and the Concept of God* · In contemporary debates, the problem of divine hiddenness can be numbered among the most prominent atheistic arguments. In this essay, I focus on a widely discussed version of this argument, i.e., the one developed by John Schellenberg (1959-). He bases the version at stake on a concept of God as an omnipotent, morally perfect, and ontologically perfect being. I argue that the way he develops his argument is simply inconsistent with each of these concepts. As a result, Schellenberg's version of the divine hiddenness argument proves to be implausible.

KEYWORDS · Schellenberg, Thomas Aquinas, Omnipotence of God, Moral perfection of God, Ontological perfection of God.

⁵² Per una più ampia trattazione di questo rapporto tra *divine hiddenness* e tema della sofferenza, mi si consenta di rimandare a R. DI CEGLIE, *Divine Hiddenness and the Suffering Unbeliever Argument*, «European Journal for Philosophy of Religion», 12/2 (2020), pp. 211-235.