

CON QUALE CRITERIO?

Un'analisi della
FILOSOFIA DI CORNELIUS VAN TIL

ROUSAS JOHN RUSHDOONY

Copyright 1958/1995 di Rousas John Rushdoony

Titolo originale:

BY WHAT STANDARD

An Analysis of the

PHILOSOPHY OF CORNELIUS VAN TIL

Traduzione di Giorgio Modolo

gio2joy@gmail.com

www.cristoregna.it

Salvo diversamente indicato, le citazioni bibliche sono tratte da:

La Sacra Bibbia: La Nuova Diodati 1991/'03

La Buona Novella Inc.

Bible Publishing House

8832 Wollerau - Svizzera

CON QUALE CRITERIO?	1
1. “Ecco che era Lea”	5
2. La Filosofia Cristiana della Conoscenza	11
3. Il Re è Nudo	20
4. La psicologia della religione:	60
Integrazione dentro al vuoto	60
5. L’etica e lo scopo primario dell’uomo	74
6. Apologetica e auto-consapevolezza	90
7. La questione nella Grazia Comune	97
8. L’immagine di Dio e l’uomo senza volto	109
9. Il significato di ispirazione	120
10. Dettatura e ispirazione	125
11. L’autorità della Scrittura	129
12. Il Dio autonomo	133
13. La Cristologia e il Vuoto	146
14. Un vangelo ampio quanto?	154
15. Appendice	157
1. I figli di Lea	157
2. Van Til e Amsterdam	158
3. L’analogia di Joseph Butler	162
4. Con quale criterio?	166
5. Nota biografica	181
6. Una bibliografia di Van Til	183

1. “Ecco che era Lea”

Una notte un certo sposo andò gioiosamente a letto fiducioso che i suoi sette anni di lavoro venivano coronati con la vittoria e che quella che stava abbracciando nel buio della camera nuziale era la sua amata Rachele, ma “l’indomani mattina, ecco, era Lea” (Ge. 29:25). Il desolato sposo fu costretto a servire altri sette anni, ma il suo addizionale servizio non cancellò l’indesiderato legame con Lea. Era stato il peccato a porre Giacobbe in una posizione sfavorevole e alla mercé del suo astuto suocero Labano. Il matrimonio, contratto in buona fede, diede effettivamente a Giacobbe tre mogli indesiderate oltre a Rachele, una famiglia litigiosa, e un’eredità di guai. I figli delle mogli non amate rivelarono una cattiva disposizione e tra essi e il loro padre si sviluppò un profondo contrasto che nessuna delle suppliche del padre riuscì a risolvere. Essi erano suoi figli e allo stesso tempo non lo erano, perché disprezzavano la sua parola (Ge. 34:30, 31), odiavano il figlio della sua amata Rachele (Ge. 37:4-8), contaminarono il suo talamo coniugale (Ge. 35:22), e gli diedero più guai dei suoi stessi nemici. Furono così figli migliori a Labano che al credente Giacobbe, l’uomo che, essendo stato vinto e sottomesso da Dio, aveva con ciò prevalso su di Lui (Ge. 32:24-32) ed era divenuto un principe in Dio.

Questo frammento di storia ha particolare rilevanza per la filosofia e la teologia cristiane. Il pensatore cristiano, operando, come spesso deve fare, su terreno alieno, ha troppo spesso abbracciato come proprio un principio non-cristiano che ha creduto sarebbe stato fruttuoso nei termini del pensiero cristiano. Ha fatto ossa delle sue ossa e carne della sua carne un principio che ha creduto avrebbe portato frutto in una visione del mondo cristiana. Ha creduto che l’ibrida visione del mondo che ne risultava sarebbe diventata erede dei beni di questo mondo e avrebbe mostrato padronanza e dominio sulla mente dell’uomo. Con questa aspettativa, i primi pensatori cristiani abbracciarono il Platonismo; la Scolastica, l’Aristotelismo; gli uomini dell’epoca Illuminista il Cartesianismo e il Razionalismo, e gli uomini del XIX e del XX secolo, il Kantianismo, l’esistenzialismo, e altre spose straniere, sperando con ciò che nel buio abbracciavano Rachele. Ma,

“l’indomani mattina, ecco era Lea”! La prole di tale unione è conseguentemente stata una progenie semi-aliena che è in ribellione contro la propria parentela e la contamina più completamente di quanto possano fare i suoi nemici stessi.

La potenzialità di un figlio non può eccedere la sua eredità. Genitori cinesi possono concepire solamente un figlio cinese, non possono produrre un nero o un danese, e tutto il loro desiderare non può farlo tale. In egual maniera, la potenzialità di una filosofia non può eccedere le proprie presupposizioni, ciò che una filosofia assume per cominciare, alla fine determina tutto ciò che può essere o può conoscere. La filosofia greca assunse, o ebbe come proprio “dato” ultimo il mondo fisico e la sua struttura. Di conseguenza non poté rendere conto per quelle cose che non erano incluse nel suo “dato” o presupposizione. A forma e materia sembrò essere capace di dare un’interpretazione, ma scopo e personalità le sfuggirono. Oltre a ciò, sentì che esisteva una tensione tra forma e materia; alla fin fine ogni cosa doveva essere ridotta all’una o all’altra, o essere eliminata dalla considerazione come irreali. Ecco come l’ha espresso Van Til: “Fondamentale a tutto il pensiero dei Greci fu l’assunto che ogni essere è in fondo uno ... Non concessero per niente il mutamento, ma nella misura in cui lo fecero, quel mutamento era definitivo”¹. Nel trattare con l’essere, con l’ultimativo, essi cominciarono, non con l’idea del Dio autosufficiente, ma “con l’idea del carattere autosufficiente della natura”². In questo modo essi cercarono l’essere nella natura, non al di là della natura. Di conseguenza, ogni “fatto” della natura e ogni nuovo sviluppo rivelava le possibilità e le potenzialità della natura. “Essi credevano nel ‘l’universo misterioso’: erano perciò perfettamente disposti a lasciare aperto un posto per lo ‘sconosciuto’ ma questo ‘sconosciuto’ doveva essere pensato come il completamente inconoscibile e indeterminato”³. In altre parole, l’universo rivelava Dio nel suo essere; ma poiché l’universo era caratterizzato da mutamento, Dio stesso era caratterizzato da mutamento. I Greci erano pronti ad ascoltare Paolo parlare della resurrezione: essi erano pronti ad accettare quel fatto come una nuova indicazione della potenzialità dell’essere, e perciò dell’uomo, ma non potevano accettare la cornice in cui Paolo presentò quella resurrezione: l’Onnipotente Creatore Dio che è sostenitore e redentore. Nella loro cornice di pensiero, la resurrezione era un altro fatto curioso rivelatore della possibilità della natura, e al

¹ Van Til: *Paul at Athens*

² Van Til: *The Infallible Word*, “Nature and Scripture” . p. 275

³ Van Til *Paul at Athens*.

contempo rivelatore di nulla, perché domani la natura poteva rivelare qualcosa di ulteriore o di diverso. Poiché la natura era l'essere, e questo essere cambiava, alla fin fine non c'era verità ultima, eccetto il mutamento, e la sola autorità era l'uomo nella sua esperita esperienza di questo mutamento nel "reame dei noumeni". Perciò la filosofia Greca non poteva comprendere o accettare il vangelo; era per loro "follia" (1 Co. 1: 23).

La tragedia che ne conseguì, comunque, fu che il pensiero cristiano degli inizi si sposò con la Lea della filosofia Greca nella speranza di produrre una visione del mondo cristiana. Ma una filosofia che comincia con materia, struttura o mutamento come proprio punto di partenza ultimo non può mai conseguire in una delineazione delle vie dell'autosufficiente Creatore della natura. Il pensiero cristiano è andato regolarmente fuori strada, lungo la maggior parte della sua storia, per cercare di spiegare il mondo nei termini delle categorie del mondo stesso. Ha assunto di dover sposare Lea per parlare o a Lea o a Labano ed è finito solamente in triste servitù ad entrambi.

Questo fu esattamente il corso che prese il Cattolicesimo Romano. Cercò di unire la dottrina cristiana della grazia al concetto Greco della natura, inteso come una unità di forma e materia. In Tommaso d'Aquino si trova l'enunciazione classica di questa unione, e "il risultato è che Dio è virtualmente identificato con la natura quale realtà fenomenica verso l'uomo" ⁴. Il Dio della Scolastica è la natura analizzata in sostanza (Dio il Padre), struttura (Dio il Figlio) e azione (Dio lo Spirito Santo). La terminologia cristiana è incapace comunque di dare vita e carattere cristiani ad una visione del mondo essenzialmente Greca. Ogni sviluppo logico del pensiero Scolastico dissolve le affermazioni cristiane in un nudo immanentismo; Dio è inghiottito dalla natura. E il razionalismo, l'autorità della ragione umana, assume piena giurisdizione. La tragica posizione della chiesa romana è che deve tentare il ruolo di Canuto e dire ciò che quel monarca non poteva seriamente dire al mare: fin qui e non oltre. Roma vorrebbe arrestare per decreto le stesse forze che ha rilasciato, e il suo decreto ha regolarmente fallito il proprio scopo.

Negare Dio come ultimativo significa affermare come ultimativo l'uomo. Fare della natura il contenitore di Dio è in definitiva fare dell'uomo il contenitore di Dio. Ogni qual volta la filosofia cristiana ha avuto un qualsiasi punto di partenza altro dal Dio auto-sufficiente, ha portato, malgrado la sua solenne affermazione del contrario, ad un Dio contenuto dall'uomo. L'indomani mattina, scopre di essere a letto con Lea.

⁴ C. Van Til: *Infallibile Word*, p. 282.

Questo era chiaramente visibile nel pensiero cartesiano. Cartesio, dopo tutto, era il figlio naturale della Scolastica. Egli rivelò onestamente e chiaramente le implicazioni della sua natura ibrida. Cartesio cominciò, non col Dio auto-sufficiente della Scrittura ma con l'uomo auto-sufficiente. Il punto di partenza della sua filosofia fu "Cogito, ergo sum", penso, dunque sono. Da questo punto d'origine, Cartesio procedette a provare l'esistenza della natura e l'esistenza di Dio. Per la Scolastica, la natura era stata il punto di partenza, e Dio l'oggetto da provare. Ora la natura stessa è unita al rango degli oggetti e l'uomo solo è il presupposto. La tensione non è più tra natura e grazia ma tra uomo e natura, con Dio come un aggregato di ambedue. Berkeley e Hume successivamente misero in discussione la realtà oggettiva della natura e di Dio; dopo tutto, la sola vera conoscenza che l'uomo aveva era del proprio pensiero. Tutte le deduzioni al di là di questo non riuscirono a dare prova di un reame oggettivo di natura o di Dio. Il solo dato valido, razionale ed empirico era la consapevolezza umana. Kant tentò di salvare per l'uomo gli oggetti Dio e il mondo distruggendo per ogni intento pratico i concetti di soggetto-oggetto, e creando nell'uomo autonomo un macrocosmo contenente sia Dio sia il mondo. In questo modo l'uomo contiene ambedue, Dio e il mondo e distrugge la relazione soggetto-oggetto. Dio e la natura sono adesso contenute nell'uomo; questo è l'assunto basilare dell'esistenzialismo, poiché in tale pensiero, come esemplificato in Barth e Brunner, l'uomo in qualità de "l'Individuo prende il posto della Trinità ontologica ... nel suo essere è esaurito nella relazione e la relazione è esclusivamente interna" ⁵. Così entra in scena un altro dio, celebrato da teologi e poeti come il vero Dio. Questo Dio, come Babette Deutsch dice del Dio di Rilke nel *The Book of Hours*, "non è il Creatore dell'universo, ma sembra piuttosto la creazione dell'umanità, e sopra tutto, di quella parte dell'umanità più intensamente consapevole: l'artista". Come Rilke stesso l'ha affermato:

What will you do, God, when I die? When I, your pitcher, broken lie? When I, your drink, go stale or dry? I am your garb, the trade you ply, You lose your meaning, losing me.	Cosa farai, Dio, quando muoio? Quand'io, tua brocca, rotto giaccio? Quand'io, tua bevanda, vo' stantio o secco? Son il tuo aspetto esteriore, il tuo mestiere, Tu perdi il tuo significato, perdendo me.
--	--

La questione basilare, perciò, non è cambiata sin dall'Eden. La tentazione dell'uomo è "essere come Dio" conoscendo, cioè

⁵ C. Van Til: *The New Modernism*, p. 275.

determinando per sé stesso ciò che sarà bene e ciò che sarà male. L'uomo stabilisce la propria legge e i propri decreti nella propria giustizia e non è legato ad un punto di riferimento al di là di sé stesso. Questo è il peccato originale dell'uomo, la brama di essere come Dio, e questa è la costante spinta del suo essere dalla quale persino i redenti non sono liberi. L'uomo vede se stesso non come creatura ma come dio, non come dipendente ma come un essere autonomo e indipendente. In questa vita nemmeno i più devoti sono liberi dalle tracce di questa ribellione. Né credere nell'ispirazione della Scrittura è una garanzia d'immunità. Abbiamo, dopo tutto, gruppi come gli Avventisti del Settimo Giorno e la Chiesa di Roma, che affermano l'ispirazione plenaria mentre insistono sulle opere efficaci dell'uomo e sulla sua ragione autonoma. Neppure il calvinismo affermato è una salvaguardia sufficiente: proprio il credere nella predestinazione è stato usato come potente arma di giustizia-autonoma, come ne fa efficacemente una satira Burns nel suo "Holy Willie Prayer". Il fatto triste è che molto del calvinismo dei nostri tempi è mero tradizionalismo, la fede dei padri affermata come fetta d'eredità e senza alcuna vitalità o perspicacia.

Non sorprende, perciò, che la più enfatica opposizione al calvinismo di Van Til (come di Dooyeweerd e di altri), sia venuta da uomini che sono pretesi leader calvinisti. L'integrità del calvinismo di Van Til mette a nudo l'incoerenza e il tradimento inerente al loro pensiero. Di qui la foga del loro attacco. Jesse De Boer e Olebeke, per esempio, sono profondamente disturbati che Van Til cominci col Dio autosufficiente della Scrittura piuttosto che con la ragione umana e gli auto-sufficienti fatti di questo universo fisico. Da questi fatti, essi proverebbero Dio, ma qualsiasi Dio che venga aggiunto ad un universo di fatti auto-sufficienti è irrilevante a tale universo. Poiché Van Til comincia con la Trinità ontologica auto-sufficiente, James Daane è turbato e chiede: "Perché seleziona egli stesso un aspetto di Dio e lo esalta a principio più alto per l'interpretazione di ogni problema? Perché non permette alle virtù di Dio di diventare parte integrante del suo principio interpretativo?"⁶ Ma se noi prescindiamo da Dio come l'auto-sufficiente, trinità ontologica in favore di Dio come valore, alle virtù di Dio nella loro relazione al mondo, a quel punto abbiamo perso Dio come Dio. Egli diviene solo un valore dell'universo, ultimativo e auto-sufficiente, e come tale non ha relazione col Dio della Scrittura.

⁶ J. Daane: *A Theology of Grace*, p. 102s. Eerdmans, Grand Rapids, Mich.

Uomini come Daane non solo hanno abbracciato Lea, ma, al mattino, insistono che è Rachele e denunciano tutti quelli che dicono diversamente!

Nei capitoli che seguono, è fatta un'analisi della filosofia cristiano-teista di Cornelius Van Til. Nel suo calvinismo epistemologicamente auto-consapevole abbiamo una cristianità coerente che significativamente ed efficacemente sfida non solo le filosofie non-cristiane del nostro tempo, ma mette a nudo il fallimento del pensiero apparentemente cristiano che tenta di portare a casa frutto cristiano da radici aliene, il quale comincia con qualsiasi presupposizione altra dal Dio auto-sufficiente e trino della Scrittura, e il cui punto di partenza è il fatto piuttosto che la Trinità ontologica.

2. La Filosofia Cristiana della Conoscenza

L'epistemologia, o filosofia della conoscenza, ha in Cartesio (Renè Descartes) il suo pensatore moderno rappresentativo. Cartesio, un matematico e filosofo francese, affrontò il problema della conoscenza con un retroterra che includeva otto anni in una scuola di gesuiti, esperienza militare, una conoscenza del Rinascimento e delle scienze e molto viaggiare. Eppure, nell'affrontare il mondo filosoficamente, agì come fosse in effetti un bambino appena nato o un visitatore in questo mondo, vale a dire senza presupposti, non avendo alcuna conoscenza di alcunché eccetto sé stesso e della necessità di accertare la natura di uno strano nuovo mondo. Una tale procedura è filosoficamente valida? È in alcun modo possibile chiedere *come* conosciamo senza aver precedentemente supposto *cosa* conosciamo? Cartesio cominciò col presupposto della ragione umana autonoma; per lui, Dio ed il mondo erano problemi, ma lui stesso non lo era. Mentre il razionalismo di Cartesio è adesso sorpassato, la sua enfasi sull'uomo autonomo non lo è. La procedura di Cartesio è ancora basilare. Egli definì ed identificò l'uomo nei termini di sé stesso, senza riferimento ad alcun fatto o essere esterno e poi procedette a definire il mondo e Dio nei termini dell'uomo autonomo. Nei termini di questa procedura, Kant e l'Esistenzialismo divennero inevitabili; l'uomo autonomo divenne il principio basilare di definizione ed identificazione, e ambedue Dio e il mondo divennero relativi all'uomo. Il Dio autosufficiente e sovrano, assieme al suo eterno decreto, diventa anatema per l'uomo. Dio esiste, per i teologi neo-ortodossi, nei termini dell'incontro divino-umano, ed essi contrastano l'idea ortodossa del Dio autosufficiente e trino. Come ha indicato Van Til: "Barth argomenta che la trascendenza di Dio significa la sua libertà di diventare completamente identico all'uomo e di elevare l'uomo a completa identificazione con sé stesso" ¹. L'esistenzialismo dunque identifica Dio nei termini della sua relazione con l'uomo e manifesta ostilità verso l'idea di una trinità ontologica autosufficiente. In questo modo a Dio è permessa poca o nessuna

¹ "Christianity and Crisis Theology," opuscolo ristampato da Chen Yen Pao

esistenza indipendente ed è ridotto ad una relazione esistenzialista con l'uomo autonomo. La teologia è di conseguenza dialettica, colloquiale, Dio parla e agisce, ma esaurisce se stesso nel suo agire e parlare, nella sua relazione con l'uomo. L'esistenzialista può perciò essere d'accordo che "Dio era in Cristo" esaustivamente perché lo era *relazionalmente*.

Come hanno fatto teologia e filosofia a giungere a una posizione così perversa? L'assurdità del punto di partenza di Cartesio ce ne dà una chiara indicazione. Quando Cartesio cominciò col chiedersi "come conosciamo?", e rispose dichiarando il proprio punto di partenza con "cogito ergo sum", penso dunque sono, egli aveva già presupposto cosa sapeva. Il cristiano ortodosso che comincia con la dottrina del Dio trino come lo riceve dalla Scrittura infallibile, è considerato ignorante e pieno di pregiudizi in quanto ha già assunto tutto ciò che apparentemente ha bisogno di essere provato. Ma l'uomo moderno che comincia con la propria natura autonoma e stabilisce la propria ragione come priva di preconcetti e valida interprete di Dio e del mondo ha di fatto assunto molto di più. Se Dio ha effettivamente creato cielo e terra e tutto ciò che contengono, allora nulla può avere alcun significato o interpretazione separatamente da Dio. Poiché tutte le cose sono venute all'esistenza per virtù del suo decreto sovrano, tutte le cose hanno significato solamente nei termini del suo eterno consiglio. La sola vera interpretazione di qualsiasi fatto, uomo incluso, è perciò nei termini di Dio il Creatore e provvidenziale Controllore. La posizione cristiana ortodossa, come sostenuta dal calvinismo coerente, è che Dio è il Creatore e quindi è anche l'interprete: perciò, il solo possibile punto di origine o di partenza è il Dio trino della Scrittura infallibile. Se l'uomo è l'interprete, come mantengono la filosofia e la teologia moderne, allora tutte le cose, inclusi Dio e il mondo e anche gli altri uomini, hanno il loro essere esistenzialmente, non indipendentemente, e costituiscono una relazione verso, e un incontro con, l'uomo autonomo. Perciò la teoria cristiana della conoscenza si fonda sulla teoria cristiana dell'essere, e la teoria non cristiana della conoscenza si fonda su una teoria non cristiana dell'essere. Come ha osservato Van Til: "La nostra teoria della conoscenza è quella che è perché la nostra teoria dell'essere è quella che è. Come cristiani noi non possiamo cominciare speculando sulla conoscenza di per sé stessa. Noi non possiamo chiedere *come* conosciamo senza allo stesso tempo chiederci cosa conosciamo"².

L'uomo autonomo assume che l'interpretazione della realtà sia una sua funzione senza riferimento a Dio, e perciò procede a comparare le sue idee con la realtà. Storicamente questo processo è stato elaborato in Cartesio, Berkeley e Hume fino alla conclusione che

² *The Defense of the Faith*, p. 49.

l'uomo non conosce mai la realtà eccetto attraverso le sue idee della realtà. Sorge dunque la domanda: "C'è alcuna valida ragione per credere che come penso così è?" la risposta kantiana è determinativa per la filosofia moderna: le cose in sé stesse non possono mai essere conosciute. La nostra conoscenza è confinata ai fenomeni, le cose come ci appaiono, mai raggiungendo la cosa in sé stessa. La domanda: "È la struttura del mio pensiero un corretto resoconto della struttura del mondo?" è lasciata cadere come impossibile. Whitehead dichiara: "Non dobbiamo cadere nella fallacia di assumere che stiamo comparando un mondo specifico con specifiche percezioni di esso. Il mondo fisico è in un certo senso generale del termine un concetto dedotto. Il nostro problema è, infatti, adattare il mondo alle nostre percezioni, non le nostre percezioni al mondo" ³. C'è in questa posizione un' apparente e fuorviante umiltà che è realmente un perverso orgoglio. L'insistenza dell'uomo nel dire che non possiede una conoscenza valida della realtà in sé stessa, il suo tentativo di eliminare la causalità, l'ordine e il disegno mentre le assume ad ogni istante, costituisce un tentativo di resistere qualsiasi interpretazione altra da quella dell'uomo autonomo.

Il cristiano deve mantenere che l'essere creato non ha significato in sé stesso e ogni tentativo di comprenderlo nei termini di sé stesso costituisce rigetto del vero significato. Neppure l'uomo può avere significato in sé stesso, perché anch'egli è una creatura. Nulla può avere significato in sé stesso o da sé stesso perché nulla esiste in sé stesso o da sé stesso. "Tutte le cose sono state fatte da Lui" e niente ha valida interpretazione separatamente da Dio e dai suoi propositi creativi e redentivi. Perciò ogni tentativo dell'uomo di interpretare il mondo da solo, o di cercare di interpretarlo nei termini della propria mente autonoma e delle sue percezioni, è virtualmente una deliberata reiezione di Dio e della sua interpretazione. Quando gli uomini rigettano Dio essi allo stesso tempo virtualmente rigettano l'interpretazione e il proposito del Creatore e redentore per la loro vita e per tutta la creazione. In questo modo non possono comprendere né se stessi né il mondo in cui vivono, malgrado usino entrambi, spesso con dissoluta abilità. Come ha indicato Van Til, se diciamo che "l'uomo naturale" non può realmente conoscere Dio, allora dobbiamo anche dire che non può realmente conoscere i fiori del campo.

A meno che manteniamo che "l'uomo naturale" non conosce i fiori realmente, non possiamo mantenere logicamente che egli non conosce Dio realmente. Tutta la conoscenza è interrelata. Il mondo creato è espressivo

³ Alfred North Whitehead, "Space, Time, Relativity" in *The Aim of Education and Other Essays*, p. 166. (Macmillan New York).

della natura di Dio. Se uno conosce la “natura” realmente, conosce anche il Dio della natura realmente. Anche qui la mente dell’uomo è un’unità. Non può conoscere una cosa realmente senza conoscere tutte le cose realmente. È inammissibile dire che “l’uomo naturale” non conosce nulla di Dio benché conosca bene molte altre cose. E non è sufficiente nemmeno dire che “l’uomo naturale” conosce dell’esistenza di Dio ma non conosce alcunché del carattere di Dio. L’esistenza di Dio è l’esistenza del carattere ⁴.

Un’oggettiva rivelazione di Dio è data all’uomo sia per mezzo del mondo intorno a sé che per mezzo della sua propria natura creata sui quali il timbro di Dio è inequivocabile. Ma questa conoscenza l’uomo cerca di sopprimerla. Invece, nel suo punto di partenza, metodo e conclusione, l’uomo prende per buona l’ultimità di sé stesso, insiste nell’essere il proprio dio e proprio interprete, e come risultato mal interpreta tutte le cose, sé stesso, i fiori del campo e il Dio onnipotente. Sia nella sua esistenza che nel suo significato, l’intero mondo spazio-temporale dipende da Dio che lo ha creato dal nulla. La sua vita ed il suo significato sono derivati, e come risultato “il significato di ogni fatto nell’universo deve essere messo in relazione con Dio” ⁵. Ne consegue perciò che, per conoscere qualsiasi fatto realmente, l’uomo deve prima presupporre l’esistenza di Dio e il suo piano creativo e redentivo. I fatti possono essere messi in relazione con leggi perché dietro a fatti e leggi c’è Dio che mette in relazione e dà significato ad entrambi col suo progetto per l’universo. Sia l’uno che i molti, gli universali e i particolari sono di natura derivata e dipendente dal Dio trino, che è l’originale e ultimo Uno e Molti. “Se dobbiamo avere *coerenza* nella nostra esperienza, ci deve essere una corrispondenza della nostra esperienza con l’eternamente coerente esperienza di Dio. La conoscenza umana alla fin fine si basa sulla coerenza interna in seno alla Divinità, la nostra conoscenza si basa sulla Trinità ontologica come propria presupposizione” ⁶. Poiché l’uomo è una creatura la sua conoscenza non può essere esaustiva, ma poiché egli è creato ad immagine di Dio, la sua conoscenza è reale.

Per il non-cristiano, la vera conoscenza deve essere completa. Poiché i particolari e gli universali hanno per lui valore ultimo, la conoscenza è reale nell’estensione in cui è completa ed esaustiva. In più, il non-cristiano considera la mente dell’uomo autonomo come un valido interprete e come eticamente normale. Il cristiano, dall’altra parte, rigetta il diritto dell’uomo di essere un interprete autonomo e

⁴ C. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 1949, p.25.

⁵ *Ibid*, p. 21.

⁶ *Ibid*, p. 22.

ultimo e sostiene che è invece eticamente depravato talché sopprime volontariamente la conoscenza reale. Il peccato dell'uomo è il suo desiderio di essere il proprio dio, determinando nella propria autorità ciò che è bene e ciò che è male. Di conseguenza sopprime la verità riguardo a Dio, sé stesso e il mondo in ordine di avvalorare sé stesso nella sua ribellione.

Per comprendere la fondamentale differenza tra la dottrina della conoscenza coerentemente cristiana, quella Riformata, nei confronti dell'approccio alla conoscenza dell'uomo moderno "oggettiva" e pretesa "scientificamente imparziale", esaminiamo una dichiarazione che sembra promettere e dare così tanto alla fede cristiana ortodossa mentre in realtà la azzoppa.

In un lodevole articolo nel numero di ottobre 1951 di *Theology Today* William Hallock Johnson riassume alcuni dei principali attacchi alla credibilità dei miracoli. "Myth and Miracles at Mid-century" indica chiaramente la natura non scientifica e non accademica di quei critici che riducono i miracoli a miti su nessun altro fondamento che questo: essi credono, *a priori*, che i miracoli non possono accadere, perciò non sono accaduti, e ogni evidenza del contrario è automaticamente mitologica. "Preconcetti filosofici", egli conclude, "li hanno prevenuti dal dare ascolto a testimonianze competenti ed impeccabili. Il risultato è che il mitico ha guadagnato stabilmente e inesorabilmente ai danni dello storico". I critici scettici, non i vangeli, sono i fautori di miti, e Johnson trova nel loro completo e confessato fallimento di tracciare un ritratto credibile di un Gesù non-miracoloso "un forte argomento negativo a favore della veridicità della narrativa evangelica".

Con questa ponderata affermazione i Calvinisti possono concordare di tutto cuore. Ciò nonostante, la questione deve essere ulteriormente portata avanti perché sia pienamente acclarata. È ovvio il fatto che Strauss, Renan, Schweitzer, Loisy ed altri critici che Johnson menziona di fatto abbiano un basilare preconetto filosofico che riordina il loro intero giudizio e determina ciò che sia e ciò che non sia un fatto. Ma ciò non cancella ciò che è altrettanto ovvio, vale a dire che Johnson e Dodd e altri accademici hanno i loro preconetti i quali ciascuno a suo turno pre-determina i fatti sulle basi di certe presupposizioni filosofiche, tuttavia ciascuno a suo turno afferma di presentare i fatti reali, senza preconetti, imparziali, oggettivi e scientifici. In questa affermazione risiede la natura intrinsecamente soggettiva della loro accademicità e la loro falsa affermazione di un'autorità oggettiva.

L'uomo non è né può essere "oggettivo" e "imparziale". Tutto il suo pensiero proviene da qualche fondamentale punto di partenza o presupposto che c'è a priori ed è perciò fede, pura o impura. Da milioni di accadimenti momentanei egli seleziona certi dati come significativi o reali perché il suo punto di vista pre-determina che siano tali. Tutta la storiografia è selettiva e filosofica, come testimonia la ben diversa storia d'America che compare in Bancroft e in Beard. È con Dooyeweerd e Van Til che abbiamo l'analisi decisiva della relazione tra fede e fatto. Alla mente moderna codesto punto di vista sembra condurre al puro relativismo perché, ponendo la propria fede nell'uomo autonomo, non può tollerare che la propria centralità e la propria autorità siano messe in questione. "Non toccate il mio unto" essa grida, quando viene sfidata l'autonomia finale dell'uomo.

Il calvinismo accetta audacemente il relativismo del pensiero dell'uomo. Esso afferma chiaramente il fallimento della ragione, dell'intuizione, dell'esperienza e dello sperimentalismo separati da una valida fede guida. Dichiarò che la storia dell'epistemologia, la teoria della conoscenza, dimostra che l'uomo è incapace di dare spiegazioni persino delle normali questioni pratiche quotidiane per mezzo di una qualsiasi della moltitudine di filosofie che ha sviluppato. La sola garanzia per la realtà del nostro mondo e della validità della nostra consapevolezza ed esperienza è un'incondizionata fede in Dio e nella sua rivelazione, nel Dio delle Scritture cristiane e nell'autorità e finalità del Figlio Incarnato e della sua parola scritta. In tale fede il relativismo scompare e il problema dell'epistemologia è risolto. Il soggettivismo dell'uomo è compensato dalla realtà di Dio e del suo mondo creato. Nella creaturalità e nella ribellione il nostro fallimento e peccato sono sia manifesti sia limitati, e nella sua divinità trina c'è la garanzia della realtà e della validità della nostra ragione creata.

Per molti moderni, questa fede incondizionata in Dio e nelle Scritture implica una resa della ragione. Che ciò sia stato vero per molte forme di pensiero Romane ed Arminiane è innegabile. Parimenti, molti modernisti teologici hanno arreso la ragione ai capricci dell'esperienza. Il vero calvinismo, come perviene a maturità con Van Til, insiste solamente sulla resa della *ragione come Dio* e la restaurazione in Cristo della *ragione come ragione*. L'uomo autonomo ha dato alla ragione una finalità ed una autorità che essa non possiede. Le abbiamo dato il diritto di sedere in giudizio nei confronti di Dio stesso e di incriminare la Trinità dinanzi alla sbarra della ragione. La vera risposta calvinista è che *la ragione non è Dio e che non possiede tale autorità. I suoi giudizi sono basati sulle tenui, peccaminose, e soggettive presupposizioni di una creatura e nemmeno sono fondate nell'essere o nella verità*. La

ragione può solo stabilire una connessione con essere e verità fintanto che poggia, non sulla propria mitica autorità, ma su Dio e sulla sua parola.

La Confessione di Fede di Westminster inizia appropriatamente col capitolo sulle sacre Scritture ed asserisce: “ L’autorità delle Sacre Scritture ...(e dei suoi miracoli) ... non dipende dalla testimonianza di alcun uomo o chiesa; ma interamente da Dio il Quale è Egli stesso verità, e loro autore; e quindi devono essere ricevute perché esse sono la Parola di Dio”.

Ciò che dipende dall’uomo o dalla sua ragione o testimonianza, è meno che l’uomo, e ciò che dipende da Dio è meno che Dio. Sono la ragione e l’uomo a dipendere da Dio, non Dio, la sua Parola o i suoi miracoli a dipendere dall’uomo o dalla ragione.

È significativo che la Confessione di Westminster non contenga alcun capitolo sull’uomo come uomo, ma solo sull’uomo in relazione a Dio, attraverso la sua caduta, e come chiamato e redento. La vita e la ragione di un uomo possono essere considerate appropriatamente da un pensatore cristiano solo nei termini della stessa relazione. *L’uomo autonomo è un mito, e la ragione in quanto ragione creata è parte della relazione dell’uomo in quanto creatura, a Dio, al suo mondo e agli altri uomini.* Come tale possiede un grande, incommensurabile ruolo. In qualsiasi altra veste è un ostacolo e una pietra d’inciampo.

Ma, si potrebbe obiettare, perché criticare Johnson quand’egli è così ovviamente congeniale alla credenza cristiana nei miracoli, visto che difende l’elemento miracoloso nel Nuovo Testamento? Perché tracciare la linea cristiana con tale rigidità e precisione da lasciare in questione tali uomini? Non sta il Calvinismo di Van Til andando troppo lontano nella direzione dell’isolamento nel raffinare così il proprio criterio? La risposta è ben definita. L’accettazione del “miracoloso” non è evidenza di cristianità. Molte persone pagane danno libero e pronto assenso al “miracoloso” nella cristianità senza essere cristiani. Molti indiani Americani, per esempio, sono pronti a credere il diluvio, le guarigioni miracolose, la nascita verginale, e la resurrezione del corpo, senza per un momento accettare il cristianesimo; tale accettazione è pienamente in accordo con la loro visione del mondo. Similmente, Aristotele avrebbe potuto accettare questi stessi miracoli, ridefiniti come nuova evidenza della potenzialità inerente all’interno dell’universo, e rigettare categoricamente Cristo e il Dio delle Scritture. In realtà. Sotto qualunque di questi punti di vista, i miracoli cessano di essere miracoli in alcun senso cristiano. Più importante ancora, non c’è guadagno nello stabilire l’avvenimento di un miracolo come evento della storia se nel farlo si perde il Dio di quel miracolo. Perciò, mentre

molti cristiani sono pronti ad accettare qualsiasi “evidenza” apparentemente congeniale e corroborante della visione cristiana che sia pronunciata da Aristotele o da Johnson, il Calvinista coerente non può farlo. Nessun miracolo è realmente stabilito se Dio non è allo stesso tempo stabilito quale presupposto di tutto il pensiero. Più ancora, nessun fatto è stabilito a meno che noi prima di tutto cominciamo con Dio come Creatore quale basilare presupposto di ogni pensiero.

Johnson vide chiaramente i preconetti filosofici di Strauss, Renan, Schweitzer, Loisy ed altri, ma erroneamente assumeva di non averne egli stesso, che il suo pensiero fosse “obbiettivo” e “scientifico”. Non sorprende che ciascun uomo sia a proprio turno soddisfatto con la validità dei propri ragionamenti, perché si accordano col proprio Dio: sé stesso. Se esprime insoddisfazione col proprio ragionamento, è perché ha fallito nel riconoscere la potenzialità della ragione come egli stesso la riconosce. L'ingenua fiducia della filosofia è troppo spesso mascherata al lettore medio con un linguaggio intricato e pomposo, ma non è necessario andare indietro alla più vecchie filosofie per scoprire nei filosofi una rimarchevole sicurezza di sé riguardo all'oggettiva validità del loro procedimento logico. Per esempio, Rudolf Carnap, un moderno positivista logico, il quale è totalmente anti-metafisico, che nega che la filosofia s'interessi della realtà, mentre dichiara che le “proporzioni metafisiche – come i versi poetici- hanno solo una funzione espressiva, ma non hanno funzione rappresentativa” può non di meno dire: “la nostra dottrina è una dottrina logica e non ha nulla a che vedere con tesi metafisiche circa la Realtà o l'Irrealtà di qualsiasi cosa”. Egli concorda con Hume che “hanno senso solamente le proporzioni della matematica e della scienza empirica e che tutte le altre proposizioni sono senza senso”. Questo, naturalmente, milita contro le sue stesse proposizioni, la cui validità ciò nonostante egli mantiene come scale che uno deve salire per vedere il mondo correttamente, utilizzando come propria la difesa di Wittgenstein ⁷. Perfino rigettando metafisica e verità, tali uomini insistono su una metafisica e una verificabile validità per la loro logica. È stupefacente il modo in cui gli uomini possano con modestia dissolvere Dio dalla loro filosofia e lo stesso mantenere la loro propria integrità!

Ma questo non è un caso relativo alla filosofia. La questione essenziale è tra l'autorità dell'uomo autonomo e quella del Dio Sovrano. *Far entrare Dio nell'universo, a condizione che noi apriamo la porta, è dire che l'universo è il nostro universo, e che le nostre categorie sono decisive nel pensiero umano.* Noi possiamo accettare le Scritture come

⁷ Morton White editore *The Age of Analysis*, 1955, pp. 216, 220, 224 (New American Library Mentor).

inerranti e infallibili nei nostri termini, come soddisfa la nostra ragione, ma con ciò abbiamo semplicemente stabilito noi stessi come dio e giudice e abbiamo dato maggiore assenso a noi stessi che a Dio. Ma, se Dio è Dio, allora l'universo e l'uomo sono sua creazione, comprensibile solo nei suoi termini, e non si può stabilire nessun senso se non nei termini del significato dato da Dio. Accettare i miracoli o le Scritture su qualsiasi altro fondamento è in effetti negare il loro significato essenziale e dare loro un significato pagano.

In questo modo, la posizione cristiana coerente deve essere questa: niente Dio niente conoscenza. Poiché l'universo è un universo creato, non è possibile nessuna conoscenza di esso se non nei termini di pensare i pensieri di Dio nella sua cornice di pensiero ⁸. Questo, l'uomo naturale, essendo internamente incoerente, lo fa in una certa misura, usando la scala ma negando la sua esistenza. Nei suoi ragionamenti pratici e nella sua ricerca è semi-cristiano. Nella sua ragione teoretica, egli è insistentemente uomo autonomo. La questione, perciò, è tra la ragione come ragione e la ragione come Dio. La razionalità dell'uomo, secondo la visione cristiana, è parte della relazione dell'uomo con Dio, non un dio in sé stessa. Ma l'uomo autonomo, con le sue leggi di contraddizione e di logica, richiede che Dio segua la sua razionalità e la sua logica. In altre parole, Dio deve pensare i pensieri dell'uomo nella cornice di pensiero dell'uomo decaduto! Questo è il crudo significato di molta della filosofia apparentemente cristiana. Contro tutto questo Van Til ha innalzato un criterio effettivo.

⁸ Van Til usa spesso questa frase riguardo a come l'uomo dovrebbe pensare: "Thinking God's thoughts after Him" specificando che il pensiero dell'uomo non può essere creativo ma può essere solo "analogico". La frase in questione è stata tradotta in tutti i capitoli seguenti con "pensare i pensieri di Dio nella sua cornice di pensiero".

3. *Il Re è Nudo*

Secondo un'antica fiaba, certi astuti filosofi avvicinarono un re e gli offrirono di tessere per lui un raro e costoso abito che avrebbe avuto la meravigliosa capacità di rendergli manifesti gli sciocchi e i furfanti nel suo reame. In virtù delle magiche qualità dei fili, l'abito sarebbe stato invisibile a tutti eccetto ai saggi e ai puri di cuore. Deliziato il re commissionò la tessitura dell'abito regale a costo enorme, solo per scoprire, a propria costernazione, che egli era ovviamente uno sciocco e un furfante poiché non vedeva nulla sui telai. Nel giorno stabilito per la grande parata, gli astuti filosofi riscossero il regale onorario, vestirono il re della sua panciuta nudità, e sgusciarono fuori dalla città mentre la parata aveva inizio. Tutto il popolino si unì ai cortigiani nel lodare i vestimenti regali, nessuno osando ammettere che non vedeva null'altro che la nudità del re, per non essere marchiati come auto-confessi sciocchi e furfanti. L'intera parata di stupidità crollò, quando la vergogna del re e del popolo fu smascherata dall'osservazione di un onesto bambino: "Il re è nudo!"

Questa storia è stata spesso ripetuta, con lunghe omelie riguardo ai sentimenti del re e della gente. Ma, significativamente, il bambino è stato ignorato, come accade generalmente per la verità. Si consideri il futuro di quel bambino. Con una piccola verità egli rese manifesta una bugia nazionale e personale. Con un granello di verità, trasformò in vergogna la gloria della gente. Non ci sorprende che non si dica niente di lui. Gli astuti filosofi la fecero franca, e divennero pure ricchi. Re e popolo continuarono con le loro attività quotidiane, mangiando, bevendo, sposandosi e dando in sposa. Ma il piccolo bambino fu emarginato fino alla vecchiaia: aveva detto la verità e svergognato la sua razza. Non solo la nudità del re, ma quella della gente, perfino di suo padre e sua madre, era stata messa sotto gli occhi di tutti con la sua verità. Nessuno era stato consapevolmente nudo finché la verità del bambino non aveva distrutto la loro menzogna, strappando via la loro foglia di fico fatta di comune ipocrisia. Il bambino continuò a dire la

verità. Tutti lo conoscevano, ma pochi osavano dargli ascolto perché pochi desideravano essere nudi di nuovo.

Ora questa storia ha un moderno parallelo nella vita e nell'opera del filosofo della religione Cornelius Van Til, il quale, come il bambino della favola, osservò le filosofie regnanti ed esclamò: "il re è nudo!" forse non si può dire di nessun altro moderno pensatore che è tanto ben conosciuto quanto poco letto come lo è Van Til. La reazione dei recensori e dei lettori alla pubblicazione del suo *New Modernism, Una Valutazione della Teologia di Barth e Brunner* nel 1946, fu occasione di furente sconcerto ed orrore, uno shock di dimensioni tali che l'hanno fatto divenire in breve tempo materia di studio significativa. Il libro fu un'inqualificabile offesa, un oltraggio, una esecrazione di tutta la filosofia e la teologia. Il *Calvin Forum*, che vantava un alone d'ortodossia, alcuni anni più tardi, nel discutere la filosofia di Van Til, lo fece con un calore ed un linguaggio talmente intemperante da accelerare la propria scomparsa. Qui, apparentemente, c'era un Ismaele, la cui mano era alzata contro ogni uomo. O non era invece l'opposto con la mano d'ogni uomo alzata contro Van Til?

Quel'è la ragione per tutta questa furia? Cosa c'è nel suo pensiero che fa militare contro di lui tutte le filosofie e teologie contemporanee?

Per comprenderlo. Dobbiamo prima di tutto guardare di nuovo alla Bibbia stessa piuttosto che alla recensione che ne fanno Graf-Wellhausen. Secondo quel documento, la tentazione dell'uomo fu "essere come Dio, conoscendo il bene e il male" (Ge. 3:5), vale a dire, l'uomo avrebbe dovuto essere il proprio dio, determinando ciò che costituisca bene e male secondo i dettami della sua propria natura. A questa tentazione l'uomo si sottomise, e nei termini di questo concetto l'uomo vive. Qui, dunque, c'è l'origine del concetto di uomo autonomo, che è il punto di partenza in filosofia, uomo il cui pensiero è creativo, e la cui ragione ha il diritto di revisione giudiziaria su tutta la creazione e sul suo Creatore. Pure qui è il punto d'origine di maggior parte della teologia e della filosofia, nell'uomo il conoscitore, il determinatore di categorie di pensiero, che tollera Dio solo se tutte le nozioni di preesistenza vengono anticipatamente scartate. Questo uomo autonomo tollererà Dio solo se la rivelazione diretta sia eliminata, se la semplice identificazione della Scrittura con la Parola di Dio è fatta cadere, e la relazione di Dio con l'uomo è fatta paradossica o dialettica. In questo modo, non è Dio ad essere conosciuto direttamente, ma la consapevolezza propria dell'uomo. Non è Dio che parla semplicemente, ma ancora una volta la ragione stessa dell'uomo. O Dio è eliminato dalla scena, o gli è permesso coesistere con l'uomo autonomo nei termini dell'uomo stesso.

Torniamo di nuovo al re nudo e ai suoi ipocriti cortigiani e popolazione. Quando l'osservazione del bambino onesto fu fatta, quel re fu esposto in tutta la sua nudità di pallone gonfiato, e i suoi adoranti seguaci come sciocchi e furfanti. In questo modo fu ferito l'orgoglio di ognuno, e la vergogna di ognuno fu messa in piazza. L'animosità di tutti fu indirizzata perciò contro il bambino. Ma un attacco diretto era impossibile: avrebbe dimostrato troppo la loro furfanteria. Di conseguenza i parassiti di corte insistettero che erano d'accordo con l'enfasi sulla verità del bambino ma rifiutando la sua metodologia. "Noi siamo interessati di conoscere la natura della realtà quanto questo giovane" insistettero, "Ma non possiamo tollerare questa metodologia radicale ed infame. Si sarebbe potuto ottenere molto di più, se anziché dire: 'Il re è nudo', il bambino avesse detto: 'Il re è senza mantello' e si fosse persino offerto di provvederne uno. Questo avrebbe costituito un terreno comune tra di loro anziché distruggerlo". Il bambino, furono tutti concordi, era un estremista che aveva distrutto la propria tesi ed eliminato qualsiasi possibile fondamento dicendo chiaramente che il re aveva di fatto *abbandonato* i vestiti anziché rimarcare educatamente che il re aveva un *qualche* vestito.

Questa è stata l'accusa mossa anche contro Van Til. La sua filosofia non lascia nulla all'uomo naturale *coerente*. Gli sfruttatori religiosi dell'uomo autonomo e della sua filosofia insistono che al loro re sia concesso che ha tutto eccetto il suo mantello, che all'uomo naturale sia concessa valida conoscenza di tutto eccetto di Dio e di questioni pertinenti alla rivelazione. In questo assunto è fondamentale credere in un area di fatti neutrali che sono egualmente a disposizione di Dio e dell'uomo e che derivano il loro significato da sé stessi. Questo credo, distruttivo di ogni pensiero, rimane comune alla maggior parte della filosofia religiosa, benché ultimamente sia stato attaccato da varie fonti, con enfasi diverse. Alan Richardson, per esempio ha scritto che "l'illusione che ci sia una storia 'oggettiva' o non interpretata è stata finalmente spazzata via. I fatti della storia non possono essere sgrovigliati dai principi interpretativi attraverso i quali solamente possono esserci presentati *come storia*, vale a dire, come una serie o ordine di eventi coerenti e tra di loro connessi. La fede cristiana fornisce il necessario principio interpretativo per mezzo del quale i fatti della storia biblica e cristiana possono essere razionalmente osservati e compresi" ¹. Fatti ed interpretazione sono inseparabili. La risposta neo-ortodossa ed esistenzialista a questo problema è di eliminare la vecchia relazione soggetto-oggetto e il suo concetto statico di essere oggettivo e di rimpiazzarlo con l'incontro divino-umano con la filosofia

¹ Alan Richardson: *Christian Apologetics*, p.150 (Harper New York).

trascendentale di puro atto. Né i fatti né Dio hanno alcun significato in sé stessi ma solo nei termini di questa interazione: l'esperienza dell'uomo di questo incontro è il punto di riferimento finale in ogni interpretazione. Ma, secondo Van Til: "Nella prospettiva cristiana delle cose è il Dio autosufficiente ad essere il punto di riferimento finale ... Per i cristiani, in ultima analisi, i fatti sono quello che sono in virtù del posto che prendono nel piano di Dio"². L'uomo naturale, il soggetto del re nudo, ha un ben definito preconconcetto nel suo pensiero ma insiste che solamente il bambino ha preconconcetti. Van Til è categorico sulla fallacia di qualsiasi tentativo di stabilire un principio di interpretazione altro da Dio. Se, seguendo la maniera di Tommaso d'Aquino o del vescovo Butler, stabiliamo un principio neutrale di coerenza e di razionalità, o se come Clark e Carnell, eleviamo al trono la legge di contraddizione, coinvolgiamo due importanti concessioni. Primo, noi ragioniamo dal principio dell'uomo a Dio ed eleviamo al trono la nostra legge sopra Dio come basilare ad ogni procedimento umano e divino. Se la legge o il principio sono lo strumento basilare per la comprensione, allora esso e non Dio è basilare per pensare, per interpretare. Ma se Dio è il creatore, allora Dio stesso è il solo vero principio d'interpretazione. Secondo, quest'approccio "concede che l'uomo naturale abbia la plenaria abilità di interpretare certi fatti correttamente malgrado indossi gli occhiali fumé del trasgressore del patto. Come se l'ascia dei trasgressori del Patto non fosse da affilare. Come se non fossero ansiosi di evitare di vedere i fatti per quel che veramente sono"³. Sempre più, la storia della filosofia sta rendendo ovvio che ogni filosofia ora ha il suo punto di riferimento o nell'uomo come valore ultimo, o in Dio come tale. È anche evidente che se la Scrittura è nel giusto nell'affermare che "i cieli raccontano la gloria di Dio, e il firmamento dichiara l'opera delle sue mani" (Sl. 19:1), allora ogni fatto nella creazione testimonia all'uomo riguardo a Dio. L'uomo in questo modo non è in un mondo che dà una testimonianza neutrale né è egli stesso un neutrale osservatore. Se manca di riconoscere questa testimonianza della creazione è perché deliberatamente sopprime quella testimonianza. E visto che egli stesso è un essere creato, egli sopprime pure la testimonianza della propria stessa natura ed arroga a sé stesso un principio d'interpretazione indipendente, uno on cui egli diventa il proprio dio. Anziché riconoscere di essere stato creato, l'uomo assume di essere di valore ultimo, in quanto tale, egli rifiuta di tollerare un essere indipendente ed ultimo quale Dio: Dio al massimo può esistere solo come un altro dio tra gli

² Introduzione a B.B. Warfield: *The Inspiration and Authority of the Bible*, p. 18 (Presbyterian and reformed, Philadelphia).

³ *Ibid.*, p. 22s.

dei, magari con una posizione d'anzianità, ma sicuramente nel rango di emerito.

Ma se Dio veramente e causalmente ha creato tutte le cose, è indipendente e sovrano e con la sua provvidenza governa e controlla tutte le cose, allora nessun fatto è un fatto separatamente da Dio né ha una piena e valida interpretazione separatamente *da lui*. Ogni fatto è un fatto creato da Dio ed interpretato da Dio, e questo mondo esiste solamente in qualità di mondo creato da Dio e interpretato da Dio. Mentre la conoscenza che l'uomo ha del mondo e della Scrittura non può essere esaustiva, pure può essere vera nella misura in cui essa riconosce ed interpreta ciò che è stato pienamente interpretato da Dio. In principio, perciò, l'uomo autonomo è incapace di alcuna vera conoscenza se è fedele a sé stesso quale solo principio d'interpretazione, ma poiché "l'uomo non è un prodotto finito"⁴ egli non manifesta questo totale collasso in questa vita. Questa radicale incapacità dell'uomo naturale coerente è presente in ogni reame di conoscenza ed ogni aspetto della realtà. Il suo fallimento non è limitato al campo della religione ma è egualmente applicabile alle scienze naturali. Se tutti i fatti sono fatti dati-da-Dio, allora tutti i fatti hanno una comune fonte d'interpretazione e, rigettarla in un'area è rigettarla in tutte. L'uomo è salvato da questo estremo solo dalla sua incapacità di essere coerente con sé stesso, egli pensa in modo teista quando può farlo in regime di sicurezza mentre ripudia il fondamento della propria conoscenza. L'uomo autonomo è dunque come alcune famiglie dell'ovest, il cui unico mezzo di sussistenza è il roteare una larga corda. Tali uomini negano categoricamente di essere ladri di bestiame, benché non abbiano altro evidente mezzo di sostentamento, mentre allo stesso tempo vivono interamente alle spalle del proprietario del ranch. In questo modo l'uomo naturale di fatto possiede conoscenza, ma è conoscenza presa in prestito, rubata dal pascolo cristiano-teista, allo stesso tempo l'uomo naturale non ha conoscenza, perché nei termini del suo principio — il valore ultimo del suo pensiero — non può averne alcuna, e la conoscenza che possiede non è veramente sua. Se il ladro fosse fedele alla propria professione d'onestà, dovrebbe patire la fame per mancanza di cibo o essere costretto all'onestà. Se l'uomo naturale fosse fedele ai propri presupposti, egli dovrebbe ammettere di non avere conoscenza e di non poter sapere nulla, o si rivolgerebbe alla Trinità ontologica come la sola fonte di conoscenza e il solo principio d'interpretazione. L'uomo naturale ha conoscenza valida solo nello stesso modo in cui un ladro possiede dei beni.

⁴ *Ibid.*, p. 35.

Che Van Til abbia detto dell'uomo autonomo che "il re è nudo" è perciò offensivo, i suoi critici vorrebbero insistere che dicesse semplicemente: "Il re non ha mantello". In altre parole, nell'abbandonare il Dio autosufficiente, l'uomo autonomo ha semplicemente dismesso un pesante mantello ma è ancora adeguatamente vestito e, nei termini del tempo estivo, è vestito appropriatamente. Ma Van Til insiste che l'uomo autonomo nel dismettere Dio ha dismesso tutto e, se coerente col proprio principio, non ha valida conoscenza di alcun ché, sé stesso incluso, perché anch'egli è un fatto-creato-da-Dio e perciò un fatto da Dio interpretato. Il re ed i suoi seguaci si sono coinvolti nella loro infame situazione precisamente perché rifiutano di conoscere sé stessi. In virtù della Caduta gli uomini sono peccatori davanti a Dio, un fatto che non vogliono riconoscere. I disonesti filosofi/tessitori sfruttarono questa volontaria cecità da parte del re e della gente e quindi li convinsero a spogliarsi e a sfilare nella parata della vergogna. E questa è la sfida di Van Til per loro, che affrontino il fatto che non sono niente di più che creature nel peccato che vivono in un mondo creato da Dio spiegabile solo nei termini di Dio e della sua interpretazione. Gli apostoli dell'uomo autonomo accusano Van Til di utilizzare una metodologia fallace per stabilire una verità che fingono di accettare con lui, quando in realtà la questione della metodologia è un'evasione della verità basilare, e cioè della nudità dell'uomo autonomo e del suo rifiuto di riconoscere la sua nudità.

Il re era nudo ma non osava ammetterlo. Mentre sfilava lungo la strada sentiva il sole sulla sua nuda schiena e la lieve brezza sui nudi stinchi, e sapeva di essere completamente esposto, malgrado ciò che gli adulatori stessero dicendo dei suoi magnifici vestiti. Allo stesso modo l'uomo naturale conosce la propria nudità. Adamo ed Eva, essendo ingenui ed ancora giovani nella menzogna, si nascosero, dicendo: "Ho avuto paura, perché ero nudo, e mi sono nascosto" (Ge. 3:10), i loro discendenti, più induriti nella rivolta, non sono altrettanto onesti. Sfilano apertamente in parata, affermando di essere vestiti proprio dei vestiti di Dio, con abiti regali, vestiti da re. Lo fanno per mezzo di una metafisica della correlatività tra Dio e l'uomo, come ha indicato Van Til nella sua analisi di Reinhold Niebuhr⁵. Cominciano con un preconcetto anti-metafisico, non possono tollerare né sono interessati in Dio in sé e per sé, nella Trinità ontologica. L'uomo e Dio sono egualmente coinvolti nella storia; Dio non ne è al di sopra e al di là come Creatore sovrano. Dare a Dio questo status sovrano riduce la fede cristiana a verità metafisica al posto di una relazione esistenziale

⁵ Van Til *Christianity in Modern Theology*, pp. 18s.

nella quale l'individuo trova la vera particolarità e la vera universalità in sé stesso e diventa il proprio principio di interpretazione. L'uomo e Dio sono entrambi coinvolti nell'universo, che è la realtà ultima. Il peccato originale dell'uomo non è un'azione etica ma un fatto metafisico creato dall'antitesi e dalla tensione tempo-eternità, finito-infinito. Poiché la caduta non fu un fatto storico nel campo dell'etica ma un fatto metafisico concernente l'uomo, l'etica scompare in un'ambigua metafisica, e la responsabilità personale svanisce per essere rimpiazzata da un coinvolto universo il cui sviluppo come contesto sociale è la realtà basilare. In questo modo la storia diviene l'interesse primario, piuttosto che Dio o la responsabilità umana.

Il ruolo dell'uomo in questo quadro è dichiarato con estrema chiarezza da Barth, riguardo al quale Van Til scrive:

Non c'è dubbio che Feisser sia formalmente corretto quando dice che secondo Barth dobbiamo cominciare con la rivelazione di Dio in Cristo. Per Barth Dio è identico alla sua rivelazione di sé stesso in Cristo. Il Dio e l'uomo di Barth divengono quello che sono a motivo della loro comune relazione con Cristo. *Diventano* ciò che sono in Cristo; sono ciò che sono a motivo di una comune *Geschichte*. L'uomo *partecipa* nella storia di Cristo. Egli esiste nella misura in cui partecipa in questa storia. E questa storia è la storia della redenzione. L'uomo esiste nella misura in cui partecipa nell'opera redentiva di Cristo per ogni e ciascun uomo. L'uomo esiste nella misura in cui è co-redentore dell'umanità insieme a Cristo ⁶.

L'accento non è Dio in sé stesso, ma Dio in relazione, e Dio è esaustivo nella sua relazione. E l'uomo partecipa sempre nella vita e nella storia di Dio, quanto nel suo essere. Di conseguenza, la nudità dell'uomo viene coperta con abiti rubati a Dio. Ma il Dio che l'uomo crea per così vestire sé stesso, non è il Dio della Scrittura, né un Dio che ha essere in sé stesso. Egli è solamente una relazione esistenziale. Come lo ha verbalizzato Brunner in *The Philosophy of Religion*: "Per la nostra conoscenza, l'Assoluto non è niente di più, benché anche niente di meno, che un necessario concetto limitativo" ⁷. Dio non è un Dio che esiste da sé. Ma quando Dio cessa di essere Dio, l'uomo pure cessa di essere uomo. Senza un Dio che esiste da sé dal quale noi deriviamo significato e il principio d'interpretazione, l'uomo si trova nudo; i suoi vestiti presi in prestito sono inesistenti quanto il suo Dio della dialettica. La sua sola realtà diventa un universo di crudi fatti senza significato. L'unico filosofo che affrontò più o meno direttamente

⁶ *Ibid.*, p. 80s.

⁷ P. 65 s., citato in Van Til: *The New Modernism*, p. 173

la nudità dell'uomo naturale fu Nietzsche, il quale evitò interamente il tentativo di prendere in prestito da Dio. Come risultato, affrontò il nichilismo. Ogni tentativo di dare significato divenne puramente la sua propria verità e non aveva significato al di fuori di sé stesso. Credendo Dio morto, egli distrusse a sua volta ogni significato che egli stesso cercò di stabilire, riconoscendo che niente Dio significa niente significato, no, neppure vita. La sua pazzia fu la conseguenza della sua filosofia, l'antitesi fu tra il significato cosmico e il significato completamente personale, tra Cristo, il principio della divina interpretazione, e Anticristo, la negazione del significato, tra Dionisio, l'affermazione di sé come significato contro ogni significato, e il Crocefisso, l'interprete e la Parola. La scelta è nitida; niente Dio, niente uomo; niente Dio, niente significato. L'uomo naturale è nudo in sé stesso, e i suoi vestiti presi in prestito e rubati non reggono indagine. Egli non ha nulla in e da sé stesso.

Egli insiste, comunque, di essere vestito, e che egli stesso è il principio d'interpretazione, che nulla può essere permesso "che non sia in principio penetrabile dalla mente umana ... Questa idea dell'essenziale penetrabilità da parte della mente umana di qualsiasi realtà della quale si debba ammettere che abbia un significato determinante per le nostre vite implica che noi, come esseri umani, dobbiamo essere i nostri giudici ultimi". Questa è la posizione del moderno idealismo il quale, come la neo-ortodossia, ha un Dio finito, il quale, come l'uomo, affronta i crudi fatti, l'universo sostanzialmente misterioso. L'uomo e Dio sono nella stessa situazione, entrambi allo stesso modo lottano per comprendere e trattare con la realtà. Dio è solamente "un principio di razionalità all'interno dell'universo". Ma, "se i fatti che l'uomo affronta sono già interpretati da Dio l'uomo non ha bisogno né può affrontarli come crudi fatti. Se i fatti che l'uomo affronta sono realmente fatti interpretati-da-Dio, l'interpretazione dell'uomo dovrà essere, in ultima analisi, una re-interpretazione dell'interpretazione di Dio" ⁸. La filosofia contemporanea segue la guida di Kant, il quale ascrisse "alla mente dell'uomo il potere ultimo di definire. Il cristianesimo, dall'altro lato, ascrive il potere ultimo di definire alla mente di Dio. Ciò che Eddington ascrive all'uomo: il potere di *dialettificare* esaustivamente il significato della realtà, il cristianesimo lo ascrive a Dio" ⁹.

Lo scopo di Van Til perciò è di portare a casa la questione basilare e di rendere sia i cristiani sia i non cristiani consapevoli dei loro rispettivi

⁸ Van Til: *Christianity and Idealism*, pp. 57-74.

⁹ *Ibid.*, p. 134.

presupposti e di farli diventare epistemologicamente auto-consapevoli, di renderli consci di come conoscono e cosa conoscono. Gli uomini sono o osservanti del patto o trasgressori del patto, che interpretano la creazione nei termini del suo significato come stabilito dal Creatore, o che tentano una falsa interpretazione con ritagli e scampoli di materiale rubato. Nessuna valida epistemologia o teoria della conoscenza può cominciare da nessun'altra parte che con la Trinità ontologica, la persona assoluta, l'universale concreto, la fonte di ogni significato e d'interpretazione. Per Van Til, l'apologetica ha un'importanza centrale e rinnovata nel fatto che i sistemi e le filosofie non cristiane e quelle cristiane non coerenti sono sfatate e corrette nei termini della loro nudità. In questo modo gli scritti di Van Til costituiscono un devastante e continuo attacco a tutti i sistemi contemporanei nei termini della sua filosofia basilare.

Per Van Til, filosofia e storia, universali e fatti sono correlati in maniera importante. Senza Dio non c'è fattualità (fatti reali) o significato. Prima che i fatti possano essere affrontati, deve esserci l'universale concreto, la Trinità ontologica: "in altre parole, solo i fatti *teistici* sono possibili. Noi decisamente manteniamo che, perché un qualsiasi fatto sia un fatto, deve essere un fatto teistico" ¹⁰. L'approccio Van Tiliano si oppone ad ambedue i metodi, quello deduttivo e quello induttivo. Il metodo deduttivo comincia con il valore ultimo di certi assiomi, non con Dio. Il metodo induttivo assume che esista qualsiasi tipo di fatti, eccetto i fatti teistici. L'approccio di Van Til non è né induttivo né deduttivo, a priori o a posteriori, nel modo in cui questi termini sono storicamente compresi, perché "essi contemplano l'attività umana nell'universo ma non fanno i conti col significato di Dio al di sopra dell'universo" ¹¹.

È la ferma convinzione di ogni cristiano-teista epistemologicamente auto-consapevole che nessun essere umano può pronunciare una singola sillaba che sia per negare o per affermare, se non fosse per l'esistenza di Dio. Perciò l'argomento trascendentale cerca di scoprire che sorta di fondamento la casa della conoscenza umana debba avere, per poter essere quella che è ¹².

L'accusa portata contro il filosofo cristiano coerente è di essere colpevole di ragionare circolarmente, di ragionare da Dio a Dio, o dalla Scrittura alla Scrittura. Egli apparentemente commette suicidio

¹⁰ Van Til *Metaphysics of Apologetics*, p. 12

¹¹ *Ibid.*, p. 14.

¹² *Ibid.*, p. 15.

intellettuale perché dice che crede nella Bibbia perché è vera, e crede qualcosa essere vero perché è nella Bibbia. Secondo Van Til:

Noi sosteniamo che sia vero che il ragionamento circolare è il solo ragionamento che sia possibile all'uomo finito. Il metodo di implicazione come tracciato sopra è il ragionamento circolare. O potremmo chiamarlo ragionamento a spirale. A meno che noi siamo più grandi dell'oggetto che stiamo investigando, in generale, noi dobbiamo girare e girare attorno ad una cosa per vedere sempre più delle sue dimensioni e per saperne di più. A meno che siamo più grandi di Dio noi non possiamo ragionare riguardo a lui in nessun'altra maniera che per mezzo di un argomento trascendentale o circolare. Il rifiuto di ammettere la necessità del ragionamento circolare è in sé stesso prova di anti-teismo. Ragionare in circolo vizioso è la sola alternativa al ragionare in circolo ¹³.

Ogni ragionamento è o da Dio ai fatti-dati-da-Dio e fatti da lui interpretati, o dall'uomo all'interpretazione che l'uomo fa dei crudi fatti. Qualsiasi ragionamento è circolare, ma l'uomo rifiuta di ammettere la circolarità dei propri ragionamenti perché assume che gli sia possibile un'infinita ed esaustiva visione delle cose, in altre parole, che egli può ragionare come Dio piuttosto che come uomo.

Le analisi della storia della filosofia da parte di Van Til sono significative nel loro sviluppo dei presupposti epistemologici delle varie scuole. Egli trova particolarmente importante la filosofia Greca poiché essa rappresenta lo sviluppo della mente anti-teista scevra da qualsiasi mescolanza con elementi cristiani. Il pensiero greco mancava di qualsiasi elemento veramente teista e, malgrado molti riferimenti a Dio, credeva basilamente nel carattere autosufficiente ed ultimativo della natura. Dio e l'uomo, forma e contenuto, spirito e materia, erano essenzialmente aspetti della natura o identificabili con la natura. Era non solo possibile studiare il mondo oggettivo senza alcun riferimento a un Dio al di là dell'universo ma era anche possibile studiare Dio nello stesso modo. Basilamente l'uomo definiva Dio, non Dio l'uomo. La mente umana era capace di conoscere qualsiasi e tutti i fatti finiti senza alcun riferimento a Dio. L'universo era ultimativo, e la mente in un senso ultimativa in quanto parte di quell'universo. La speculazione greca assumeva, primo, che "tutte le cose in fondo sono una". Secondo, che il mondo del divenire è ultimativo, mentre per il pensiero cristiano "L'Essere viene prima del divenire e ne è indipendente". Terzo, per il pensiero greco non solo il mutamento è preso per ultimativo, ma il

¹³ *Ibid.*, p. 16.

molteplice generato dall'uno è sempre identico con l'uno ¹⁴. Il pensiero greco, inoltre, assumeva la possibilità della neutralità, dove invece per Van Til l'esistenza di un Dio assoluto, dal quale ogni creatura ha un'esistenza derivata e al quale tutti sono responsabili, preclude ogni possibilità di neutralità. La mente greca è il risultato finale del percorso di Eva.

Prima che Eva abbia potuto dare ascolto al tentatore ella ha dovuto dare per concesso che il diavolo fosse forse una persona che sapeva della realtà altrettanto di Dio ... Vale a dire, Eva fu obbligata a postulare un ultimativo pluralismo epistemologico prima di poter persino procedere a prendere in considerazione la proposizione fattale dal diavolo. O, espresso in altro modo, Eva fu costretta a postulare l'eguale valore ultimo della mente di Dio, di quella del diavolo, e della propria. E questo esclude sicuramente l'esclusivo valore ultimo di Dio. Questa perciò fu una negazione dell'assolutezza epistemologica di Dio. *La neutralità fu dunque basata sulla negazione*. O, potremmo pure dire che la neutralità è *negazione*. ... In connessione con questo possiamo sottolineare en passant che quando Eva diede ascolto al tentatore, non solo dovette postulare un *originale pluralismo epistemologico*, ma dovette postulare pure un *originale pluralismo metafisico*. Dovette prendere per concesso che un essere creato nel tempo poteva ragionevolmente considerare sé stesso sufficientemente ultimativo nel suo essere, tale da legittimare un'azione che era contraria alla volontà di un essere eterno. Questo significa che ella non solo dovette fare uguali tempo ed eternità, ma dovette collocare il tempo sopra l'eternità. Era nel tempo che Satana le aveva detto che la questione doveva essere stabilita. Egli disse che era tutto da vedere se le minacce di Dio si sarebbero avverate. Doveva essere impiegato il metodo sperimentale. Solo il tempo avrebbe rivelato la verità. Ora, quest'attitudine implicava che Dio non fosse nulla di più che un dio finito. Se Egli fosse stato concepito come assoluto, sarebbe stata peggio che pazzia per una creatura del tempo testare l'interpretazione di Dio nella provetta del tempo. Se Egli fosse stato concepito come eterno un tale progetto era destinato al fallimento, perché in quel caso la storia non poteva essere altro che l'espressione della volontà di Dio ¹⁵.

L'epistemologia greca era il pensiero di Eva consolidato a diventare certezza. Nel pensiero greco, come in Platone, per esempio, tempo ed eternità sono identificati come molto vicini, benché al principio sembrano essere radicalmente opposti l'uno all'altro. Il tempo è "l'immagine in movimento dell'eternità"; il temporale e l'eterno sono allo

¹⁴ Van Til: *Metaphysics of Apologetics*, p. 20. Si confronti Van Til: "Nature and Scripture" in *The Infallible Word*, p. 255ss.

¹⁵ Van Til: *Metaphysics of Apologetics*, p. 22.

stesso modo aspetti di una realtà generale. L'uomo è l'apparizione temporale dell'eterno. In quanto tale, l'umanità e non la seconda Persona della Trinità, Gesù Cristo, è il mediatore e l'interprete. Tempo ed eternità, inoltre, sono mischiati nell'umanità, mentre in Cristo le due nature sono senza mescolanza. Per il Platonismo la filosofia termina nel mistero finale, mentre nel cristianesimo il Dio assolutamente auto-consapevole non conosce mistero.

Il mistero finale di Platone va vicino al distruggere ogni conoscenza. Platone cercò senza successo di trovare con Eraclito una base per la conoscenza per il solo mondo sensibile. Cercò senza successo di cercare con Parmenide di trovare la conoscenza per il solo mondo Ideale. Perché per il pensiero greco la realtà era in fondo una, e l'intero universo era il valore ultimo, la differenziazione divenne virtualmente impossibile. L'Idea del Bene sembrò dare una fondamentale ed implicita unità alla conoscenza, ma poiché tutte le altre Idee, incluse l'Idea del fango, dell'aria, dello sporco, Idee del male, erano egualmente ultime e immutabili, questo poneva un problema. Un'unità fondamentale veniva assunta, ma una fondamentale diversità comparve. E se il male è altrettanto ultimo del bene, allora non c'è unità implicita che sia in controllo nel mondo delle Idee. In questo modo la vittoria per una qualsiasi Idea non era possibile, e la sola risposta poteva essere il compromesso di tutte le Idee e l'appianatura del significato di ciascuna. In più, non c'era neppure certezza di come queste idee potessero essere conosciute. Come poteva l'insieme di una qualsiasi Idea essere conosciuto in qualche senso obiettivo? Ma se l'Idea del Bene era in questo modo spezzettata non poteva più fornire l'unità che era indispensabile per la conoscenza. In altre parole la dottrina dell'Idea lasciava irrisolto il problema dell'uno e del molteplice e perciò quello della creazione. Se il mondo Ideale era esso stesso una pluralità ultima non poteva servire nel tentativo di spiegare la pluralità del mondo in cui viviamo ¹⁶.

La frammentaria comprensione delle Idee significò la fine della conoscenza anche in una regressione infinita: Né Platone riuscì a sfuggire a questo problema facendo soggettive le Idee, nulla di più che i nostri propri pensieri, nel cui caso la conoscenza sarebbe stata ridotta ad illusione. Inoltre, la realtà ci sarebbe allora sfuggita, visto che la maggior parte della realtà giace al di là della portata d'azione della conoscenza e della percezione dell'uomo. Il pensiero greco, come indica Van Til, fu incapace di fare i conti col fatto della conoscenza, e per mezzo della sua filosofia tese a dissolvere tutta la conoscenza dentro ad una realtà comune e priva di significato. Non poté rendere conto del mondo dell'esperienza ma cercò solamente di distruggerlo.

¹⁶ *Ibid.*, p. 38.

L'epistemologia di Eva e dei suoi figli greci, cominciando con l'eguale valore ultimo di Dio, del diavolo e dell'uomo, finisce con l'eguale irrilevanza e assenza di significato di tutte le cose. Ogni approccio di Platone finì col fallire. Quando egli affrontò il problema della conoscenza con un metodo esclusivamente empirico, poi con uno esclusivamente metempirico, e infine con un'unione tra i due metodi, mancò di risolvere il dilemma. I tre assunti fondamentali della filosofia greca non si poterono superare. Primo, tutte le cose rimangono alla fine una. Secondo, il molteplice esce dall'uno, questo costituisce il fatto del mutamento. Terzo, malgrado questo divenire, tutte le cose rimangono in fondo una e la differenziazione diventa un problema. In questo modo, Dio, l'uomo ed il diavolo erano in senso ultimo lo stesso essere. La mente umana e quella divina differiscono quantitativamente piuttosto che sostanzialmente.

Con Agostino, i primi principi del pensiero greco furono chiaramente e definitivamente rigettati, secondo Van Til, il quale considera Agostino come "un filosofo cristiano-teista con certi elementi di Platonismo nel suo pensiero" ma basilarmente sano nella direzione del suo pensiero. Per Agostino, l'universo fisico esisteva solo come una creazione di Dio. Nella sua impostazione finale "Agostino non separò mai la propria auto-esistenza dall'esistenza di Dio". Per lui l'universo non è mai il presupposto o la realtà basilare; è una creazione del Dio assoluto. Di conseguenza, Agostino non cercò mai di interpretare la realtà nei termini delle Idee ma nei termini della Trinità ontologica, la quale "Fornì le basi del principio di unità e diversità nella conoscenza umana". Senza la Trinità la conoscenza è impossibile; qui c'è pluralità nell'unità e il solo mezzo per sfuggire al dilemma della conoscenza umana, il quale, su basi anti-teiste, diventa o una pluralità ultima senza unità e senza possibilità di conoscenza, o una unità ultima, senza differenziazione né significato. Nel Dio trino c'è la soluzione a questo problema. Ma poiché la conoscenza umana è sempre analogica piuttosto che originale o creativa, deve sempre dipendere dalla conoscenza divina.

Qualsiasi cosa un essere umano conosca deve prima essere stato conosciuto a Dio. Qualsiasi cosa un essere umano conosca lo conosce solo se e perché egli conosce Dio. Per questa ragione pure, l'uomo non può mai conoscere cosa alcuna così bene e così esaustivamente quanto la conosce Dio. Il fatto che la conoscenza dell'uomo debba sempre rimanere analogica è applicabile alla sua conoscenza di Dio quanto alla sua conoscenza dell'universo. Dio nella sua essenza non sarà mai compreso dall'uomo. Se lo

fosse non sarebbe più Dio. In quel caso non ci sarebbe soluzione per il problema della conoscenza ¹⁷.

Questo concetto o dottrina della Trinità sta al cuore dell'epistemologia finale di Agostino e del suo radicale disaccordo col pensiero greco. Platone, nell'assumere il valore ultimo dell'universo, non poteva evitare la pluralità del mondo dei sensi perché tempo ed eternità, Idee e sensi erano egualmente ultimi. In più, per Agostino, poiché la vera conoscenza è analogica e implica pensare i pensieri di Dio alla sua maniera, nessuno può possedere vera conoscenza intellettuale a meno che prima abbia fede e sia di conseguenza moralmente in sintonia con Dio. E poiché per Agostino il principio del male era finito e quello del bene infinito, l'unità del piano di Dio non poteva essere spezzata e le categorie dell'eternità sono determinative per il pensiero umano.

Nella filosofia Scolastica la forma Aristotelica del pensiero greco alla fine trionfò sulla filosofia di Agostino. Il Dio degli Scolastici rassomigliava da vicino l'indifferenziata realtà dei greci. Questa realtà, analizzata in sostanza, struttura e azione, fu chiamata Padre, Figlio e Spirito santo, ma aveva scarsa somiglianza con la Trinità ontologica di Agostino e della Scrittura. Il concetto greco della gradazione della realtà prevalse sempre più, e come risultato, per lo Scolasticismo, la salvezza significò avanzamento nella scala dell'essere. Il male (il peccato è metafisico, non primariamente etico, ed è basso nella scala dell'essere) è lontano, rimosso dal centro, fievole nella sua partecipazione alla realtà o all'essere. In questi termini l'espiazione implicava il fare il bene, un moralismo col quale uno partecipava al bene e saliva la scala dell'essere.

A motivo di questo elemento pagano nello Scolasticismo, gli universali furono un problema cospicuo. Gli Universali e non il Dio trino provvidero il fondamento per il pensiero Scolastico e il nominalismo fu scetticismo e disperazione tanto sicuramente quanto il soggettivismo delle Idee generò problemi per i greci. Non avevano risposta al problema dell'uno e dei molti. Ancora una volta non c'era via d'uscita dal dilemma tra un essere ultimo indifferenziato e privo di significato e un pluralismo ultimo privo di correlazioni. Lo Scolasticismo trattò questo problema tagliando alla base la distinzione agostiniana tra Dio e l'uomo con un concetto greco dell'essere. Lo Scolasticismo in questo modo cercò di stabilire la conoscenza su un fondamento nel quale non esisteva mistero per l'uomo mentre il mistero rimaneva per Dio, quando invece per il teista il mistero esiste per l'uomo ma non per Dio. E, poiché la storia è determinata da Dio, e il tempo dall'eternità, che il

¹⁷ *Ibid.*, p. 46.

mistero esista per l'uomo non è distruttivo per la conoscenza e per il significato. Costituendo la propria mente quale criterio della verità, l'uomo distrugge le possibilità della verità. Come lo ha riassunto Van Til:

Tutte le antinomie del pensiero umano come la relazione del tempo all'eternità, dell'uno ai molti, dell'unità alla diversità sono implicate nel problema degli universali. Ci sono solo due possibili atteggiamenti che possono essere presi nei confronti di queste antinomie. Si può dire che è compito dell'attività umana risolvere queste antinomie e che a meno che non riesca ad avere successo nel farlo, non c'è per l'uomo valida conoscenza. O si può dire che, poiché l'uomo è un essere limitato (non infinito), è chiaramente non il compito dell'uomo cercare di risolvere queste antinomie e, che esse debbano essere risolte nel pensiero di Dio o dell'uomo sarebbe completamente privo di significato. Possiamo persino fare un passo avanti e dire che il pensiero anti-teista ha *artificialmente creato queste antinomie*. Se un uomo dicesse a se stesso che a meno che non scali con successo il palazzo del comune non potrà vedere come potrà percorrere la strada, noi cerchiamo di indicargli il fatto che i due conseguimenti non sono reciprocamente dipendenti l'uno dall'altro. Perciò potrebbe non essere necessario per l'uomo essere capace di risolvere queste antinomie di pensiero prima di poter avere una conoscenza adeguata per la propria vita. Noi sosteniamo dunque che gli Scolastici fecero gli stessi errori dei greci. Essi dettero per concesso che le parole debbano essere usate o semplicemente univocamente o semplicemente equivocamente. Essi presero per dato che ogni predicato utilizzato deve applicarsi a Dio nello stesso modo in cui si applica all'uomo o non ci può essere per niente significato in nessuna asserzione ¹⁸.

Quantunque gli Scolastici abbiano fatto riferimento a Dio in relazione agli universali, nondimeno la loro soluzione fu fondamentalmente pagana. Apparentemente, lo Scolasticismo diede importanza alla fede, nel fatto che le verità della rivelazione potevano essere comprese solo per fede, e il mondo naturale e le sue verità per mezzo della ragione dell'uomo naturale. Di fatto, questo equivaleva a una negazione della dottrina della creazione, perché al mondo veniva dato un significato inerente in sé stesso e separato da Dio e perciò scopribile dall'uomo separatamente da Dio e senza riferimento al fatto della creazione. In questo modo l'universo veniva liberato dal collegamento con Dio e alla fede fu data solo l'area di mistero al di là dell'universo. Ma la posizione cristiano-teista asserisce che separatamente da Dio nulla può essere veramente compreso perché tutte le cose sono create da Dio e derivano il loro significato dalla sua volontà sovrana e dal suo proposito

¹⁸ *Ibid.*, p. 57.

creativo. Non sorprende, come ha indicato Van Til, che il pensiero cattolico romano sia stato debole su questo punto nella sua dottrina della creazione, e che uomini come F. J. Sheen, in “God and Intelligence” siano indifferenti alla questione dell’eternità del mondo e della materia ¹⁹. Il pensiero cristiano-teista insiste sulla “completa auto-consapevolezza di Dio e sul conseguente ragionamento analogico da parte dell’uomo” ²⁰ e rende la Bibbia centrale nel suo pensiero. Il fatto del peccato e della ribellione dell’uomo contro Dio e dalla sua interpretazione della realtà sono basilari all’epistemologia cristiana tanto quanto il fatto della creazione. Lo Scolasticismo, nel credere che l’uomo possa avere vera conoscenza separatamente da Dio, abbandona la prospettiva cristiano-teista.

Il Luteranesimo mancò di operare una completa rottura con Roma in quanto Lutero attaccò, non frontalmente il paganesimo lì presente, ma il legalismo che ne era il frutto. Lutero ebbe la tendenza a limitare l’immagine di Dio nell’uomo agli attributi morali di conoscenza, giustizia e santità. Il concetto Scolastico dell’immagine era che fosse un *donum superadditum* ad un già esistente mondo sensibile. Lutero mancò di sottolineare a sufficienza l’intelletto e la volontà dell’uomo nel suo concetto di immagine. Questo più vasto concetto dell’immagine, come si trova in Calvino, significa che tutte le relazioni dell’uomo quale essere auto-consapevole gli sono mediate per mezzo dell’immagine di Dio e perciò gli sono presentate non solo nei termini del loro significato creazionale, cioè di Dio, ma appresi da lui nei termini di un’immagine creata che riflette la personalità di Dio. Limitare la portata dell’immagine di Dio nell’uomo significa introdurre impersonalismo nella misura in cui limitiamo quell’immagine. Come risultato, il precoce insegnamento di Lutero sulla predestinazione, apparentemente simile a quello di Calvino, differisce da esso per virtù del suo impersonalismo che lo conduce ai margini del determinismo filosofico e a una meccanica relazione tra Dio e l’uomo. Nella stessa maniera, i mezzi della grazia, la Parola e i sacramenti, tendono ad operare impersonalmente e fino ad un certo punto meccanicamente, mentre non ci può essere impersonalismo tra Dio e l’uomo in una epistemologia cristiano-teista. Questo portò al sinergismo di Melantone.

Il sinergismo dà per scontato che non ci possa essere una relazione veramente personale tra Dio e l’uomo a meno che l’assolutezza di Dio non venga negata nella proporzione in cui viene mantenuta la libertà dell’uomo. Il sinergismo assume che un atto dell’uomo non può essere veramente

¹⁹ Sheen, p. 226 citato da Van Til, *op. cit.* p. 58.

²⁰ *Ibid.*, p. 66.

personale a meno che tale atto sia impersonale. Con ciò vogliamo dire che secondo il sinergismo, un atto personale dell'uomo non può essere allo stesso tempo ma in un senso differente, un atto personale di Dio. Il sinergismo assume che o l'uomo o Dio agiscono personalmente in un certo tempo e in un certo luogo, ma che non possono agire personalmente simultaneamente nello stesso punto di contatto. In altre parole, il sinergismo sostiene che l'attività personale da parte dell'uomo deve sempre avvenire a spese del carattere personale di ciò che lo circonda. Ora questa sembra essere una questione innocente per quanto concerne l'universo intorno a noi. Ma il pericolo è molto grande poiché la de-personalizzazione coinvolta non si limita all'universo materiale. Essa si estende logicamente a Dio. E anche se non contrasta subito e chiaramente l'attività personale di Dio, rimane il fatto che nel sinergismo c'è sempre una tendenza ad aggrapparsi a qualcuno dei rimasugli dell'idea greca di un universo, in qualche senso del termine, indipendente da Dio. Se non lo fa da nessun'altra parte, il sinergista come minimo estrae la propria attività dall'attività personale di Dio in qualche punto del tempo. E proprio nella misura in cui lo fa ha de-personalizzato Dio ... La portata del concetto di Lutero dell'immagine di Dio comincia ora ad apparire, il suo effetto epistemologico fu che la conoscenza dell'uomo è fatta ancora una volta dipendere in qualche misura da qualcosa d'altro che la personalità e l'auto-consapevolezza di Dio. Ci sono elementi di Razionalismo Platonico. Ancora una volta si profila all'orizzonte lo spettro di un mondo sensibile indipendente. Il Luteranesimo non ha imparato ad interpretare tutta la realtà in categorie esclusivamente eterne. All'uomo viene concessa originalità a spese di Dio ²¹.

Secondo Van Til, l'evidenza di questa debolezza del Luteranesimo si nota ulteriormente nella concezione Luterana della Persona di Cristo. Le due nature di Cristo sono viste come mescolarsi interamente, ed entrambe le nature come ambedue presenti negli elementi della Cena del Signore. Secondo il Krauth "Dire che la natura di Cristo è personalmente presente senza la sua umanità è negare che la sua umanità sia parte della sua personalità e la dottrina dell'incarnazione va in frantumi" ²².

La formula ortodossa di Calcedonia è in questo modo virtualmente rigettata, quanto la sua dichiarazione diretta contro l'eresia di Eutiche di una singola natura, che asseriva che le due nature coesistevano "senza confusione, senza contrapposizione o cambiamento". La posizione Luterana conduce all'asserzione che l'umano può diventare il divino, che eternità e tempo possono mescolarsi, che i due possono avere un'esistenza indipendente o co-

²¹ *Ibid.*, p. 66s.

²² Krauth: "The Conservative Reformation and its Theology" p. 350 citato da Van Til, *op. cit.*, p. 65.

eguale, che l'eternità può essere inserita o ridotta al tempo, e che l'eterno non è determinativo del temporale. Lo Scolasticismo vedeva la debolezza dell'uomo non nel suo peccato ma nella sua finitudine, non etica ma metafisica, e il Luteranesimo a volte tende verso questa stessa posizione. La prospettiva cristiano-teista è che l'unità e la diversità, l'uno e i molti, esistono come valori ultimi eguali nella Trinità ontologica. La prospettiva anti-teista lo nega e cerca il valore ultimo dell'uno e dei molti nell'universo. Quando lo Scolasticismo dibatté in questo modo la questione degli Universali, aveva virtualmente abbandonato la prospettiva teista e cercò le proprie risposte dentro la cornice dell'universo. Il Luteranesimo nel cercare in qualche modo il proprio principio d'unità in una mescolanza dell'eternità e il temporale, esposto in modo drammatico nel suo concetto dell'eucarestia, rifiuta di accettare il carattere determinativo dell'eternità insistendo che la libertà dell'uomo è messa in pericolo se il temporale non è fuso dentro all'eternità. Tale veduta tende a negare realtà a qualsiasi cosa nell'eternità che allo stesso tempo non esista nel tempo mentre la veduta coerentemente teista sostiene che la sola soluzione per il tempo si trova nell'eternità. Il risultato naturale di questa mescolanza è un'insistenza nell'indipendenza dell'uomo, perché il tempo è determinativo di ambedue. Il temporale e l'eterno. Il Cristo incarnato diventa determinativo non solo della seconda Persona della divinità ma della Trinità intera, perché egli opera nel tempo e la Trinità nell'eternità. Dio perciò deve limitare se stesso per rispetto per le sue creature; egli non può contravvenire sulla loro indipendenza, perché il tempo, non l'eternità è l'arena della realtà ultima. Conseguentemente, il peccatore determina la propria salvezza, la grazia di Dio dà l'inizio o lo assiste a quello scopo, non lo può determinare senza distruggere il significato del tempo e la sua centralità. Concedere al peccatore questa capacità ha profonde implicazioni, come Van Til con discernimento indica:

Se si mantiene di potersi accostare a Cristo di propria iniziativa benché peccatori, si può dire altrettanto di potersi accostare anche al Padre. E se si può dire che si sa cosa significhi il fatto del peccato senza l'illuminazione dello Spirito santo, allora si può altrettanto dire che si possono conoscere altri fatti senza riferimento a Dio. Di fatto si può dire che si può conoscere ogni e qualsiasi fatto senza riferimento a Dio. Se un fatto può essere conosciuto senza riferimento a Dio non c'è buona ragione per non sostenere che tutti i fatti possano essere conosciuti senza riferimento a Dio. Una volta che l'elefante del naturalismo ha messo la proboscide dentro la porta, non sarà soddisfatto finché non sarà dentro completamente ²³.

²³ *Ibid.*, p. 72.

In questo modo il Luteranesimo vira da un determinismo impersonale e meccanico ad un'insistenza sull'indipendenza dell'uomo. Il Dio personale non è pienamente determinativo del tempo in nessuno dei due estremi, la determinazione risiede dentro all'universo o dentro all'uomo. Malgrado il suo grande inizio, il Luteranesimo non ha voluto seguire la fede della Riforma alle sue conclusioni filosofiche.

Nell'Arminianesimo, nell'analisi di Van Til, la mancanza di volontà di affrontare le piene implicazioni del peccato originale ha fatto fare al Protestantismo un ulteriore passo sulla strada delle concessioni. Con Watson, il peccato è ascritto alla finitudine piuttosto che alla rivolta morale contro Dio. Il male e la finitudine vanno necessariamente mano nella mano in questa veduta e l'uomo ha bisogno di un salvatore non a motivo di una condizione morale ma perché è un essere umano. In altre parole l'implicazione è che l'uomo ha bisogno di essere liberato non tanto dal peccato quanto dalla creaturalità, dalla sua finitudine all'infinitudine. Inoltre, dal punto di vista Arminiano, la razionalità e la libertà dell'uomo riguarda ed include la sua capacità di cambiare la storia che Dio ha pianificato, o di fare cose che Dio non ha pianificato. In breve, la vita dell'uomo è al di fuori del piano di Dio, costituisce un fatto al di là del controllo di Dio, un fatto sul quale Dio può offrire assistenza ma che non può governare. Qui ci si trova sulla strada del moderno punto di vista filosofico che vede il continuum spazio-tempo come la matrice di tutta la realtà. Dio esiste, ed è dentro la cornice, ma sempre più come spettatore, ai bordi pronto a incoraggiare l'uomo a continuare ma incapace di determinare il corso e il risultato della gara. L'arminianesimo permette Dio e Cristo sulla scena solo per dare la partenza alla corsa, togliere certi ostacoli, e insignire un premio. La determinazione finale degli eventi appartiene all'uomo. L'Arminianesimo inoltre sostiene che, perché sia veramente etico, il volere dell'uomo deve essere responsabile in modo esclusivo per ciò che viene fatto. Ma la misura di auto-determinazione richiesta per l'uomo è un'impossibilità, ed un'impossibilità significativa poiché tale auto-determinazione è possibile solo a Dio. Poiché l'uomo è una creatura, che vive in un mondo creato, nel tempo governato da Dio, il suo agire non può improvvisamente violare il contesto col suo intero mondo. L'atto di una creatura, in un mondo creato e nel tempo creato, può essere solo un atto creato. È non solo un atto personale e uno responsabile, ma anche un atto creato. Perciò, nel suo concetto di atto etico, l'Arminianesimo reclama per l'uomo ciò ch'è possibile solo per Dio e con ciò deruba Dio per onorare l'uomo. Inoltre, Dio è ulteriormente derubato facendo sì che il male significhi virtualmente finitezza. Se il male è finitezza, e la

finitudine è la condizione inerente dell'uomo, allora il dilemma greco ricompare, e cioè, che il male ha valore ultimo quanto il bene, che il male è parte della realtà ultima. La primazia viene data al reame temporale, che in questa veduta è il reame determinativo, e il male è fatto basiliare al reame temporale perché la finitudine è inerente ad esso. Il male morale del pensiero cristiano è eliminato, l'uomo è troppo indipendente perché un concetto di peccato originale trasmesso sia credibile. La teologia in questo modo lascia il passo all'antropologia e Dio all'uomo, l'eternità al tempo.

Nel Calvinismo fu eliminato l'elemento greco dal pensiero cristiano-teista e fu formulata un'epistemologia coerente. La falsa indipendenza dell'uomo fu mostrata per quello che è, e fu pienamente riconosciuta la noetica influenza del peccato. La Scrittura fu posta al centro del pensiero, e fu enfatizzata l'opera dello Spirito santo nella restaurazione dell'uomo alla vera conoscenza di Dio. Il concetto di Calvino distinse tra il senso o la comprensione più stretta e quella più ampia dell'immagine. Nel senso più stretto, questa concerne la vera conoscenza, vera giustizia e vera santità che l'uomo possedeva quando fu creato da Dio. La caduta distrusse quest'immagine, mentre l'immagine nel senso più ampio, la razionalità e moralità dell'uomo, la sua vita intellettuale ed emotiva, rimangono ancora ad immagine di Dio, ma con limitazioni. L'uomo ritiene questi aspetti della sua natura, ma in un senso oscurato. Egli è razionale, ma la sua razionalità è spiritualmente cieca, emotivamente distorta, e incongruente nei termini degli scopi per cui fu creata, vale a dire, per funzionare analogicamente, per pensare i pensieri di Dio nella sua cornice di pensiero e di interpretare ed esperire la vita nei termini della volontà di Dio. L'uomo, mentre spiritualmente cieco, è ancora una persona, e perciò il sinergismo di Lutero non è una necessità per Calvino. Il sinergismo affrontava una situazione di aut-aut, o era Dio ad agire o era l'uomo ad agire; non ebbe il coraggio di affrontare la domanda ultima, o Dio è una persona o lo è l'uomo. Per Calvino l'uomo è una persona-lità perché Dio è una persona. Il peccatore, una persona creata, non può conoscere Dio correttamente a meno che gli sia data nuova luce dalla Scrittura, e il potere della vista gli sia ristabilito dallo Spirito santo operante nel suo cuore. La salvezza non è l'eternizzazione dell'uomo ma piuttosto la sua restaurazione alla sua perfezione originale e allo sviluppo di questa. L'incarnazione perciò non è resa necessaria dalla finitudine dell'uomo ma dal suo peccato. Poiché la finitudine dell'uomo non è il problema, la natura umana di Cristo non è necessaria nel sacramento nel senso Luterano. L'ordine eterno è quello determinativo, e Dio salva l'uomo *nel* tempo, non *a causa* del tempo. Dio salva l'uomo *mediante* l'incarnazione, per mezzo della comparsa nella storia della seconda Persona della Trinità con la sua incarnazione con la quale la natura umana fu unita senza mescolanza con la natura divina. L'incarnazione fu il *mezzo della* salvezza, ma la *causa* della

salvezza si sarebbe potuta trovare solo nel pre-ordinato e predestinato eterno consiglio di Dio, solo nella Trinità ontologica. Enfatizzare l'incarnazione, e in modo particolare la natura umana di Cristo, in contrasto alla Trinità ontologica, equivale ad insistere nel mescolare il temporale con l'eterno e dislocare l'area della realtà via dall'eternità e da Dio. Van Til l'ha affermato in questo modo: "È dallo sviluppo di questi insegnamenti di Calvino che dobbiamo dipendere per un'epistemologia cristiana coerente: Calvino non mescolò le categorie del temporale e dell'eterno. Egli non soccombette alla tentazione di dare all'uomo una falsa indipendenza nell'opera della salvezza. Perciò di tutti i Riformatori solamente lui riuscì a disfarsi degli ultimi rimasugli di ragionamento Platonico ²⁴.

Due aspetti significativi della teologia di Calvino mettono in evidenza la natura del suo pensiero cristiano-teista; questi sono la sua dottrina della teologia dell'alleanza e della Trinità. Nel Calvinismo non c'è subordinazionismo nella dottrina della Trinità. Le persone della Trinità sono rappresentativamente esaustive l'una dell'altra e rappresentano la soluzione, sul piano eterno, del principio dell'Uno e del Molteplice. Poiché le persone della Trinità hanno eguale valore ultimo, i principi di unità e diversità hanno eguale valore ultimo. Ecco come lo analizza Van Til:

Questa mutua esaustione delle persone della Trinità pone davanti alla scelta di interpretare la realtà esclusivamente con categorie temporali o esclusivamente con categorie eterne. La pretesa della dottrina della Trinità quando concepita in questo modo è che la realtà sia interpretata con categorie esclusivamente eterne in quanto la scaturigine della diversità risiede nella Trinità stessa e non può essere trovata in un mondo sensibile al di là di Dio. Perciò il problema dell'uno e dei molti, dell'universale e del particolare, dell'essere e del divenire, del ragionamento analitico e di quello sintetico, dell'a-priori e dell'a-posteriori deve essere risolto con un riferimento esclusivo alla Trinità. La sola alternativa a questo è assumersi la responsabilità di cercare di spiegare l'insieme della realtà in termini temporali. Così l'uomo è posto davanti ad una chiara alternativa e non c'è più la tentazione di inseguire una soluzione a questi problemi cercando mescolanze del temporale con l'eterno ²⁵.

Su questo concetto della Trinità Calvino stabilì la sua teologia dell'Alleanza. Poiché le persone della Trinità sono rappresentativamente esaustive l'una dell'altra, ne consegue che anche il pensare umano è

²⁴ *Ibid.*, p. 88.

²⁵ *Ibid.*, p. 99.

rappresentativo. Poiché Dio è il creatore e il determinatore di tutte le cose, e poiché tutte le persone, cose ed azioni sono fatti creati, veramente comprensibili solo nei termini della Trinità ontologica, ne consegue perciò che in tutti i fatti e in ogni fatto, l'uomo si trova faccia a faccia con Dio. Nulla esiste in un mondo neutrale o impersonale, tutte le cose esistono in un mondo creato nel quale ogni fatto è circondato dalla personalità di Dio.

Persino l'incontro di una personalità finita con un'altra personalità finita non sarebbe realmente personale se ci fosse un'atmosfera impersonale intorno ad una delle due o ad entrambe queste personalità. Ciò che rende il loro incontro completamente personale è il fatto che la personalità di ciascuno e di ambedue è circondata dalla personalità di Dio. Quindi tutte le relazioni personali tra persone finite deve essere mediato attraverso la centrale personalità di Dio. Ogni atto di una persona finita deve per la natura del caso essere rappresentativo *perché la sola alternativa a questo è che sarebbe completamente impersonale*. Possiamo persino dire che ogni atto dell'infinita personalità di Dio deve essere rappresentativo perché la sola alternativa a questo sarebbe che sarebbe impersonale. La Trinità esiste necessariamente nel modo in cui esiste. Abbiamo visto che è così perché il principio di unità e di diversità deve essere egualmente originale. Di conseguenza, quando giungiamo alla questione della natura della personalità finita non è un handicap per la personalità finita pensare di se stessa come in relazione in qualche modo alla personalità di Dio, ma che quella è la reale condizione della sua esistenza. Una personalità finita potrebbe funzionare solamente in un'atmosfera completamente personalistica, e tale atmosfera può essere fornita da lui solo se la sua esistenza dipende interamente dall'esauritiva personalità di Dio. È in questa maniera che Calvino concepisce la personalità dell'uomo. L'uomo non è un essere metafisicamente indipendente ... Calvino è veramente sicuro che a meno che l'uomo stia operando all'interno del piano di Dio, l'uomo non starebbe operando affatto. Calvino non propone la sua dottrina della volontà dell'uomo scusandosi, ma la espone arditamente come la sola alternativa al completo impersonalismo. Calvino era profondamente consapevole del fatto che *la teologia dell'alleanza fornisce la sola interpretazione della realtà completamente personalistica*. Calvino era convinto che il falso arrovellarsi di Luteranesimo e Arminianesimo per un atto personale che avrebbe dovuto essere uni-personale nel senso di non essere circondato da un'atmosfera completamente personalistica, avrebbe portato, se svolto coerentemente, alla reiezione dell'intero schema di pensiero cristiano-teista ²⁶.

²⁶ *Ibid.*, Quando Van Til dice che “i principi di unità e diversità devono essere egualmente originali”, questo è un *inevitabile biblico*, reso necessario perché Dio è un Dio e allo stesso tempo trino. L'eguale valore ultimo dell'uno e dei molti è derivato direttamente dalla dottrina della Trinità.

Per Calvino, la conoscenza di se stesso e di Dio da parte dell'uomo perviene simultaneamente. Siccome ogni conoscenza è derivata dal pensare analogico sulla base della rivelazione di Dio nella Scrittura, e siccome ogni significato è derivato da Dio, la vera conoscenza di sé perviene solo mentre viene conosciuto Dio. Perciò le tradizionali prove dell'esistenza di Dio ebbero per Calvino un misero significato, perché esse assumevano che sulle basi di una precedente vera conoscenza, l'uomo avanzasse alla conoscenza finale dell'esistenza di Dio. Gli argomenti presumono la neutralità della mente, mentre Calvino era convinto dell'inimicizia della mente e dell'uomo nei confronti di Dio. Inoltre, le prove dell'esistenza di Dio assumevano in partenza l'indipendenza da Dio della mente dell'uomo e dei fatti naturali e con ciò cedeva all'opposizione anziché far avanzare la causa teista. La dottrina di Calvino rende giustizia ad ambedue la trascendenza e l'immanenza, dando priorità alla trascendenza. La natura e la volontà di Dio non vengono mai separate, la sua volontà è sempre espressiva della sua natura e, come risultato, le sue attività sono sempre completamente personali. La sua insistenza sull'aseità del Figlio è basilare alla sua dottrina della Trinità: non è tollerata nessuna subordinazione. Il significato di ciò è stato enfatizzato da Van Til:

Se c'è qualsiasi subordinazionismo questo implica che Dio è in quella misura non più la sola categoria interpretativa di tutta la realtà. La misura di subordinazionismo che qualsiasi sistema di teologia conserva nella sua dottrina della Trinità è indicativo della misura di paganesimo in tale teologia. L'indipendente mondo sensibile di Platone appare all'orizzonte nel momento in cui venga dato qualsiasi spazio al subordinazionismo ²⁷.

Nell'epoca moderna, la questione dell'epistemologia è balzata in primo piano in filosofia. Apparentemente, questo è un aggiramento della metafisica e un'eliminazione di Dio dalla filosofia in quanto irrilevante. In realtà, il pieno significato della posizione cristiano-teista si vede nel modo più chiaro nello sforzo che la moderna filosofia fa per eliminare un Dio a-sé, indipendente e sovrano. Le questioni vengono tracciate più nettamente perciò tra la consapevolezza dell'uomo e la consapevolezza di Dio come cornice di riferimento.

Con Cartesio, il fondamento di ogni certezza è la consapevolezza umana in indipendenza non solo dall'universo intorno a lui ma specialmente da Dio. Per Calvino la personalità dell'uomo non può essere conosciuta né può esistere senza la personalità di Dio. Per Cartesio nulla può essere conosciuto senza l'auto-consapevolezza

²⁷ *Ibid.*, p. 95.

dell'uomo e la sua personalità in sé stessa. L'universo è un universo meccanicistico, e Dio meramente il creatore della macchina che ora funziona indipendentemente da lui. La macchina possiede le proprie leggi e i propri funzionamenti e non è necessario conoscere l'inventore per poter comprendere la macchina. Le vite dei fratelli Wright sono di grande interesse per qualsiasi studente di storia dell'aviazione, ma completamente irrilevanti per qualsiasi comprensione dei principi del volo o del pilotaggio di aerei oggi. I fratelli Wright crearono il primo aereo ad avere successo, ma non avevano creato i principi del volo che resero possibile quell'aereo; meramente li usarono. Il Dio di Cartesio è in ultima analisi nella stessa posizione. Più ancora di questo, l'uomo piuttosto che Dio è fatto essere la scaturigine ultima delle leggi universali e della loro interpretazione.

Come risultato del punto di partenza di Cartesio si svilupparono in filosofia due linee di pensiero: empirismo e razionalismo. L'empirismo sostiene che l'uomo individuale è lo standard della verità e sostiene il valore ultimo del mondo sensibile. Gli universali sono puramente soggettivi. Il culmine di tale pensiero fu lo scetticismo di Hume per il quale non era possibile alcuna conoscenza. Il razionalismo cercò d'interpretare la realtà nei termini di certi principi a priori. Questi principi a priori, comunque, non erano ancorati alla Trinità ontologica o all'eternità ma nella mente umana quale valore ultimo. Il razionalismo raggiunse il suo culmine con Spinoza e Leibniz. Per Spinoza, Dio, l'uomo e l'universo non sono altro che individuazioni ed aspetti della generale Idea di sostanza. Ma, come ha indicato Van Til, dire che tutto è Dio non è diverso da dire che niente è Dio. "Il ragionamento univoco non può che portare alla negazione. Il ragionamento univoco è basato sulla negazione. Il presupposto stesso del ragionamento univoco è che non c'è Dio assoluto. Se ci fosse un Dio assoluto sarebbe ipso facto fuori questione applicare a lui le stesse categorie di pensiero nel modo in cui sono applicate all'uomo" ²⁸. Leibniz ricercò l'individuazione sulle basi della completa descrizione e per riduzione a formule matematiche. La Rivelazione era in questo modo un'impossibilità. L'interprete è la mente dell'uomo, non la mente di Dio, e la mente dell'uomo può interamente comprendere tutta la realtà. L'eguale valore ultimo dell'uno e dei molti è ricercato senza successo nell'universo, e viene sposata la vecchia teoria della gradazione dell'essere. Nessuno di questi artifici rese Leibniz capace di sfuggire al dilemma di Spinoza o di salvare la religione come cercò di fare; avendo cominciato con l'universo come valore ultimo, non poteva fare niente di più che analizzarlo dentro ad ambedue Dio e l'uomo. "Come Leibniz cercò di essere completamente

²⁸ *Ibid.*, p. 99.

univoco, così Hume cercò d'essere completamente equivoco nel suo ragionare. Come nella filosofia di Leibniz Dio perse ogni individualità per poter diventare completamente conosciuto, così nella filosofia di Hume Dio mantenne la sua individualità ma rimase completamente sconosciuto”²⁹.

La soluzione di Kant alla questione è una fusione tra razionalismo ed empirismo. Ogni dato razionale ed empirico era scomparso e la consapevolezza umana affrontava una realtà indifferenziata dissolta dentro a sensazioni dissociate o affrontata come una massa misteriosa. La soluzione di Kant non era nuova: il suo radicalismo lo era. Kant cercò di salvare gli oggetti, Dio e il mondo, distruggendo il concetto tradizionale della relazione soggetto-oggetto e facendo l'uomo un macrocosmo contenente sia Dio che il mondo. Poiché l'uomo era l'interprete, la soggettività, quel vecchio fantasma che tormenta la filosofia, fu apparentemente bandito. Proprio come nel pensiero cristiano l'auto-consapevolezza del Dio sovrano non ha il problema della soggettività poiché comprende tutte le cose, avendole create e sostenendole, così con Kant la soggettività scompare solo se sia concesso all'uomo autonomo rimpiazzare la Trinità ontologica e che in lui l'essere si esaurisce in relazione e che quella relazione è esclusivamente interna. La filosofia già precedentemente era orientata a cadere nella soluzione di Kant, ma l'aveva considerato una sconfitta; Kant l'accettò come mezzo per la vittoria.

Per comprendere il lavoro di Kant, che concerneva il problema della conoscenza, è necessario vedere contro che cosa contendesse. Kant aveva interesse riguardo al collasso dell'epistemologia, riguardo alla riduzione della conoscenza ad illusione nella filosofia a lui contemporanea. Egli perciò stava attaccando e soppiantando sia l'empirismo che il razionalismo, l'empirismo per la sua accettazione della validità delle sensazioni come fonte di tutta la conoscenza, e il razionalismo per la sua accettazione delle idee innate come non necessitanti di materia al di fuori di sé stesse. L'infelice risultato di ambedue le scuole era uno sciagurato dualismo tra mente e materia, tra il conoscitore e la cruda fattualità: l'universo fisico, senza mezzi per colmare il divario o stabilire la validità di entrambe, sensazioni o ragione. L'interesse di Kant era l'epistemologia, non la metafisica, non ciò che è reale, ma ciò che noi possiamo conoscere. Kant tolse dalla considerazione il vecchio approccio come dogmatico, poiché meramente coinvolgeva un tentativo di inseguire le idee alla loro fonte, quale che fosse, idee innate o sensazioni, in entrambi i casi avendo in sé un ruolo essenzialmente negativo. Per Kant l'approccio vero è quello

²⁹ Van Til: *Metaphysics and Apologetics*, p. 101.

trascendentale o critico, lo studio della ragione pura in se stessa. Kant era teso a stabilire nella ragione ciò che aveva un'universalità al di là dell'esperienza umana mentre però era ad essa necessario che fosse attendibile e applicabile al mondo delle cose. Questo metodo è trascendentale perché è necessario a qualsiasi esperienza, non perché la trascenda. Il trascendentale è razionalmente precedente e per questa ragione indispensabile alla conoscenza, e il metodo critico è la ricerca di questa indispensabile condizione. Come risultato, al vecchio dualismo di mente e materia Kant sostituì un mondo triplice di stati soggettivi, fenomeni, e cose-in-sé-stesse. L'area soggettiva non è più il dominio della conoscenza, ma nemmeno lo è il reame delle cose-in-sé-stesse. Qui risiede la netta rottura col passato di Kant. Le cose-in-sé-stesse stanno al di là di noi stessi e quindi al di là di qualsiasi conoscenza, sconosciute e inconoscibili. Noi non possiamo dire cosa queste cose-in-sé-stesse siano, ma possiamo dire che esistono perché sono postulati necessari all'esperienza. Questi sono i Noumeni, basilari al processo di conoscenza e per questo postulati, ma al di là di questo la loro realtà non deve essere né affermata né negata; tale giudizio non è possibile. Il reame basilare è quello della conoscenza umana: "il mondo dei fenomeni" o esperienza. I fenomeni non sono cose-in-sé-stesse ma cose-per-noi, realtà come l'umanità la esperisce e come è interrelata. In questo modo il tentativo di correlare mente e materia, il conoscitore e la realtà, è lasciato completamente cadere; non è la correlazione a costituire la conoscenza ma l'esperienza, il potere sintetico della mente è l'unificante dell'esperienza umana. Le sensazioni danno solo materiale grezzo; la sintesi produce conoscenza. Non è il risultato delle esperienze combinante a costituire la conoscenza ma lo è l'atto di combinarle. In questo modo la conoscenza è costitutiva, creativa, interprete, e l'abilità comune a tutta l'umanità. Mentre un altro ordine d'esistenza potrebbe avere un diverso potere di sintesi e perciò vivere in un mondo radicalmente diverso dal nostro, la validità della conoscenza non è comunque con ciò negata, perché la realtà assoluta non è l'oggetto della conoscenza. Praticamente parlando, l'umanità può dire, secondo Kant: "il mondo è la mia rappresentazione". Tale suggerimento accenna al pluralismo che William James avrebbe susseguentemente sviluppato. Al contempo Kant assunse pure, per spiegare questa capacità di sintesi e di pensiero creativo, un ego trascendentale che è il postulato di ogni conoscenza. È l'Ego universale, non un oggetto di conoscenza ma la fonte virtuale della conoscenza. L'Ego perciò è la realtà basilare e quindi non un oggetto di conoscenza. Neppure Dio e l'universo sono oggetto di conoscenza, ma per una ragione diversa, perché sono principi regolativi ed idee e

concetti limitanti, fondamentali alla conoscenza in quanto tale, e la cui esistenza in sé stessi non è materia per la conoscenza e quindi non sono né da essere affermati né da essere negati. Il loro status è di appendici dell'ego trascendentale.

In questo modo, mentre Kant attaccò empirismo e razionalismo, il suo attacco basilare fu al concetto di Trinità ontologica, il Dio indipendente. Empirismo e Razionalismo erano collassati nel loro tentativo di recidere la conoscenza dalla dipendenza da Dio, e di qui l'ostilità per essi da parte di Kant, perché per il pensiero kantiano tale rescissione era sia basilare che necessaria. La realtà ultima viene dichiarata inconoscibile; noi siamo circondati da cruda fattualità di cui siamo gli interpreti creativi. Anziché cercare di stabilire la conoscenza mettendo mente e materia in relazione, Kant la trova nel mondo dell'esperienza, nel mondo dei fenomeni, nella ragione sintetica. Mentre la realtà potrebbe esistere o non esistere al di là dell'uomo, nel modo più certo esiste nell'uomo. La vera personalità, l'ego trascendentale è almeno parte (e possibilmente il tutto) di quella basilare realtà e perciò per natura ne è il valido interprete. La soluzione di Satana e di Eva diventa sempre più esplicita; l'uomo cerca di risolvere "il problema di Dio" col diventare Dio ai propri occhi. Secondo Van Til:

Se la posizione di Kant dovesse essere conservata, conoscenza e fede verrebbero ambedue distrutte. Conoscenza e fede non sono in contraddizione ma sono complementari. Kant non fece posto per la fede perché egli distrusse il Dio sul quale solo può essere posta la fede. È vero, certamente, che Kant parlò di un Dio come possibilmente esistente. Questo Dio, comunque, non poteva essere più che un Dio limitato poiché Egli almeno non aveva, o non aveva bisogno d'averlo, conoscenza originale del mondo dei fenomeni. Kant pensò che l'uomo può farcela senza Dio in materia di conoscenza scientifica. È in questo modo che il principio di rappresentazione che abbiamo visto essere al cuore della teoria della conoscenza cristiano-teista viene messo da parte. Se l'uomo conosce certi fatti che Dio li conosca oppure no, come sarebbe se la posizione Kantiana fosse verace ... qualsiasi sorta di Dio possa rimanere egli non è la suprema categoria interpretativa dell'esperienza umana ³⁰.

Da qui in poi le nozioni di essere, causa e scopo devono sostenere ordinamenti che noi stessi abbiamo fatto, non devono mai sostenere qualsiasi cosa esista al di là della portata della nostra esperienza. Qualsiasi Dio voglia farsi conoscere, è ora più chiaro di quanto lo sia mai stato prima, dovrà farlo identificandosi esaustivamente con la propria rivelazione. E qualsiasi Dio che sia rivelato in questo modo, è ora più chiaro di quanto lo

³⁰ Van Til: *Metaphysics of Apologetics*, p. 101.

sia mai stato prima, dovrà essere completamente nascosto in pura possibilità. Né Platone, né Aristotele furono titolati a raggiungere l'Incondizionato dai metodi di ragionamento che impiegarono. L'Incondizionato non può essere messo in relazione all'uomo razionalmente. Non c'è dubbio che Kant avesse ragione in questa sua affermazione. Platone ed Aristotele, assunsero l'autonomia dell'uomo non meno di Kant. Su tale fondamento l'uomo può ragionare univocamente e raggiungere un Dio che è virtualmente un'estensione di sé stesso o può ragionare equivocamente e raggiungere un Dio che non ha con lui nessun contatto. Neppure aggiungere due zeri produce più di zero ³¹.

Quando Kant disse che l'uomo avrebbe potuto avere conoscenza separatamente da Dio, egli con ciò mantenne l'autosufficienza del mondo fenomenale e dell'ego. Eppure Kant non poté fare del mondo dei fenomeni un assoluto perché è il mondo del tempo che è esso stesso soggettivo. Non poté neppure dire che la ragione dell'uomo fosse valida per un altro ordinamento di cose o inclusiva di tutte le possibilità. Perciò, né l'universo, né la mente dell'uomo o il mondo dei fenomeni diede all'uomo alcun assoluto o alcun terreno di validità per la propria conoscenza. Perché gli argomenti di Kant contro il teismo-cristiano possano essere validi:

...devono effettivamente essere validi per tutte le esistenze possibili e perciò includere il futuro quanto il passato. In altre parole Kant ha bisogno di un assoluto per poter rendere fattivo il proprio argomento ... Di conseguenza, è corretto dire che Kant dovette presupporre l'esistenza di Dio prima di poterla oppugnare. Ed è così che Kant ha ammazzato gli argomenti univoci a favore dell'esistenza di Dio con un argomento univoco contro tali argomenti ed ha allo stesso tempo ammazzato tutti i ragionamenti univoci dimostrando che *tutti i ragionamenti univoci, il suo incluso, presuppongono il ragionamento analogico*. Come Sansone morì quando uccise i suoi nemici, così Kant morì quando uccise i propri ³².

Le questioni, come indica Van Til, sono state ampiamente chiarite come risultato del lavoro di Kant. L'Anti-teismo insiste nell'interpretare la realtà in categorie esclusivamente temporali e nel rigettare qualsiasi distinzione tra il pensiero divino e quello umano. Il ragionare deve essere univoco. La Trinità ontologica è assolutamente rigettata come distruttiva di tutta la storia e della ragione. Il pensiero cristiano-teista appare più chiaramente come il nemico di entrambi il pragmatismo e

³¹ Van Til: "Nature and Scripture" ne *The Infallible World*, p. 285.

³² Van Til: *Metaphysics and Apologetics*, p. 103.

l'idealismo, i quali ambedue sviluppano la creatività di pensiero di Kant nelle loro rispettive direzioni.

È chiaro dall'analisi di Van Til della storia della filosofia che la differenza tra il teismo cristiano e l'anti-teismo non è confinata all'esistenza di Dio ma all'intero campo della conoscenza. Anziché condividere entrambi una comune conoscenza del mondo ed essere in disaccordo su se Dio esista o possa e debba essere conosciuto, abbiamo invece un radicale disaccordo sulla la natura di tutta la conoscenza.

L'argomento fondamentale del teismo-cristiano è semplicemente questo: che nulla in assoluto può essere conosciuto a meno che Dio possa essere e sia conosciuto. In qualunque modo poniamo la questione, in fondo la cosa importante da notare è questa differenza fondamentale tra il teismo e l'anti-teismo sulla questione dell'epistemologia. Non c'è un angolino in cielo o sulla terra sul quale non ci sia una disputa tra due opposte parti. Ed è il punto che può avere molto peso ora e in futuro ³³.

È questa insistenza costituisce l'originalità di Van Til ma anche l'offensività della sua posizione.

La lotta perciò è tale che copre l'intero campo della conoscenza. È precisamente questo che deve essere riconosciuto come la questione fondamentale. È il concetto cristiano-teista che nulla può essere veramente conosciuto a meno che Dio non possa essere e non sia conosciuto, e questa discrepanza e disaccordo tra le filosofie contendenti è evidente quando consideriamo la questione dell'oggetto della conoscenza.

L'oggetto della conoscenza è qualsiasi cosa che sia considerata un *fatto*, e qui, ancora la differenza è ovvia. Cos'è un fatto? I fatti possono appartenere al mondo fisico, al reame della psicologia, dell'economia, della matematica e così via. Ma che cos'è un fatto? Ciascuna filosofia differisce su ciò che costituisca un fatto. il concetto di mondo fisico e dei fatti inerenti ad esso varia radicalmente con Agostino, Spinoza, Hume e Kant. I "fatti" variano da filosofia a filosofia; essi sono precisamente il punto di differenza, per il motivo che ciascuna comincia con certi presupposti basilari.

Ciò che i nostri oppositori intendono con l'esistenza di qualsiasi "fatto" è esistenza *separatamente da Dio*. Che significhino proprio questo è incontestabile per la ragione che tale *esistenza separatamente da Dio* è ipso facto postulata per tutti i "fatti" ad eccezione del "fatto" di Dio sempre che il

³³ *Ibid.*, p. 107.

“fatto” di Dio sia chiamato in questione. Perché uno possa chiamare in questione l’esistenza di Dio egli deve come minimo esistere e *possibilmente* esistere separatamente da Dio. Traspare dunque che in questione ci sia la stessa connotazione del termine “esistenza”. Gli anti-teisti mantengono che il termine “esistenza” possa essere applicato come un predicato a qualsiasi “fatto” anche se il “fatto” dell’esistenza di Dio non è un fatto. Dall’altra parte il teista mantiene che il termine “esistenza” non può essere applicato intelligentemente ad alcun “fatto” a meno che il “fatto” dell’esistenza di Dio non sia un fatto. In altre parole l’anti-teista assume che si possa cominciare col ragionare univocamente mentre il teista mantiene che non possiamo cominciare diversamente dal ragionare analogicamente ³⁴.

La denotazione e la connotazione di qualsiasi fatto non possono essere separate. Ogni fatto è ciò che significa in virtù della sua creazione e dalla sua collocazione nella totale provvidenza di Dio e non si può veramente conoscere per nessun altra causa.

Van Til evidenzia che ci sono coloro i quali insistono che sia intellegibile pensare della non-esistenza di Dio ma che allo stesso tempo insistono che non si possa intelligentemente pensare della non-esistenza dell’uomo e del suo mondo. Ciascuno comincia con una realtà, un fatto basilare, che insiste debba essere dato per concesso. Van Til vede quattro posizioni come possibili con rispetto alla questione dell’esistenza e della non-esistenza. Primo, possiamo credere ragionevole dubitare l’esistenza di Dio ma non intellegibile dubitare l’esistenza dell’universo. Secondo, possiamo dubitare l’esistenza di ambedue, Dio e l’universo come il solo passo intellegibile. Terzo, possiamo insistere che non sia intellegibile dubitare né l’esistenza di Dio né quella dell’universo. Quarto, possiamo sostenere sia possibile pensare intellegibilmente della non-esistenza dell’universo ma impossibile dubitare l’esistenza di Dio. Di queste quattro posizioni, solo la quarta è coerente col teismo, non perché il cristianesimo neghi l’esistenza dell’universo, ma perché non può considerare l’universo la realtà ultima e perciò la ragione per tutto il pensiero. Senza Dio nulla può esistere, e perciò Dio solamente è il punto di partenza di ogni pensare intellegibile.

Il concetto di una persona di ciò che costituisca un fatto è perciò governata dal suo punto di partenza. È qui necessario distinguere con Van Til tra un punto di partenza immediato ed uno ultimo. Egli lo spiega con l’analogia della tavola da surf. Un surfista, poggiato sulla punta della tavola e che intorno a sé vede niente più che acqua può dichiarare che la punta della tavola è il suo punto di partenza in un senso

³⁴ *Ibid.*, p.108.

immediato. Ma in un senso ultimo il fondamento dell'intera tavola è il suo punto di partenza ed egli non può eliminare dal suo riconoscimento della propria situazione la punta e l'acqua. Come insiste van Til, la questione in ballo in filosofia è "non quella del punto di partenza immediato. Tutti concordano che l'immediato punto di partenza deve essere quello della nostra esperienza quotidiana e dei "fatti" che sono più sottomano. Ma l'esatta accusa che facciamo contro così tanti Idealisti quanto contro i Pragmatisti è che essi danno per scontati certi "fatti" temporali non solo come temporali ma come punti di partenza ultimi ³⁵. Similmente, la Bibbia non può essere usata come un testo di biologia o rimpiazzare uno studio di paleontologia fatto in africa. "La Bibbia non reclama di offrire una teoria rivale che può essere o può non essere vera. Reclama di avere la verità riguardo a tutti i fatti" ³⁶. Non si dichiara che si debba andare alla Bibbia anziché in Africa; ciò che si dichiara è che senza il Dio della Bibbia e la rivelazione quivi data nessun fatto può essere veramente conosciuto, né perfino la sua esistenza può essere postulata. Gli oppositori del teismo-cristiano insistono nel dare per scontato proprio ciò che specificamente hanno bisogno di provare e non possono farlo: l'indipendenza e il valore ultimo della mente umana e della bruta fattualità. Inoltre, tutti i fatti debbono a Dio non solo la loro esistenza ma anche la loro denotazione e connotazione, ed ogni fatto esiste e deve essere conosciuto, se è veramente conosciuto, come un fatto cristiano-teista. Senza la luce delle Scritture, nessun fatto può essere veramente conosciuto. Non solo i fatti, ma anche la natura e la storia esistono nei termini di categorie eterne.

Pensatori cristiani come Agostino e specialmente Calvino sono stati disposti a prendere l'io umano come immediato punto di partenza mentre la filosofia anti-teista considera l'io come il punto di partenza ultimo. Quest'ultima enfasi è diventata sempre più consistentemente pronunciata. Inoltre, la filosofia moderna è meno interessata dell'oggetto della conoscenza che del soggetto della conoscenza, e l'io è assunto essere il soggetto ultimo della conoscenza. Ma la sfida vera e propria della filosofia cristiano-teista

...è che Dio è il soggetto ultimo della conoscenza. L'uomo è e può essere un soggetto della conoscenza in senso derivato perché Dio è il soggetto della conoscenza in senso assoluto. Espressa teologicamente noi diciamo che la conoscenza dell'uomo è vera perché l'uomo è stato creato ad immagine di Dio. E anche per questa ragione non ci può essere disputa riguardo alla

³⁵ *Ibid.*, p. 110.

³⁶ *Ibid.*, 114.

relativa priorità dell'intelletto e delle percezioni dell'uomo. Poiché la personalità di Dio è una completa unità così anche la personalità dell'uomo è un'unità ³⁷.

L'accusa contro il pensiero anti-teista è che è soggettivo perché erge il pensiero o la consapevolezza umana a criterio ultimo della verità. Poiché il suo concetto di verità è derivato dalla mente o dall'esperienza, la filosofia moderna conduce inevitabilmente ad un completo relativismo in epistemologia e in metafisica. A volte abbandona apertamente la ricerca per la verità e la certezza, ma non ammette candidamente mai che l'alternativa logica è il relativismo totale. Nella teologia liberale, lo stesso relativismo è latente o esplicito, e ciò che passa per teologia è poco più che antropologia, e l'esperienza è enfatizzata in contrapposizione alla verità o come essenza della verità. Le scaturigini della teologia liberale e neo-ortodossa si trovano in tre principali scuole di filosofia, primo nel pragmatismo il quale assume la validità soggettiva di ogni religione a prescindere dal suo oggetto. Poi ci sono i naturalisti i quali enfatizzano la logica piuttosto che il tempo e riducono quel Dio che possa essere tollerato ad un universale logico che tiene uniti insieme particolari egualmente ultimi. Infine ci sono gli idealisti per i quali Dio è l'assoluto, ma un assoluto significativamente vuoto in quanto la differenza tra Dio e l'uomo, tempo ed eternità, è cancellata con l'abbracciare tutto in una comune realtà ultima. In questo modo tutto è egualmente ultimo e Dio è una parte dell'universo anziché il suo creatore e sostenitore. Dio e l'uomo sono egualmente aspetti della realtà, perciò, Dio al massimo può avere la funzione di socio o di fratello maggiore nell'assistere l'uomo nell'interpretazione di una realtà che non ha egli stesso creato e che egli stesso deve lottare per comprendere. Dio diventa più una necessità logica che il creatore. L'uomo è altrettanto necessario a Dio di quanto Dio lo sia all'uomo (come testimonia la filosofia di Pringle Pattison). Con una costante insistenza sulla correlatività di tempo ed eternità, e di Dio e l'uomo, l'idealismo cerca di guadagnare per l'uomo e il tempo una posizione in termini di realtà ultima. Tutti vengono allo stesso modo abbracciati in una realtà comune ed ultima ³⁸.

Non solo c'è una differenza radicale tra il pensiero cristiano-teista e la filosofia anti-teista con riguardo al punto di partenza della conoscenza, ma anche, come abbiamo visto, riguardo alla questione di se l'esistenza dell'oggetto della conoscenza possa essere dato per

³⁷ *Ibid.*, p. 122.

³⁸ Per l'analisi di Van Til delle filosofie e teologie contemporanee si veda: *Metaphysics of Apologetics; Defense of the Faith; Christianity and Idealism; Christianity in modern Theology, The New Modernism; ecc.*

ammesso separatamente da Dio. Inoltre, tenendo conto della natura peccaminosa dell'uomo, l'interpretazione nei termini di Dio deve provenire attraverso la Scrittura. L'errore è il risultato del peccato, benché non tutti gli errori nella logica siano dovuti al peccato direttamente. Nondimeno, la mente dell'uomo è in ribellione contro Dio ed in inimicizia con lui e stabilisce sé stessa come proprio Dio e come proprio principio interpretativo. L'uomo cerca di pensare creativamente anziché pensare i pensieri di Dio nella sua cornice di pensiero. Il male è il risultato della ribellione dell'uomo contro Dio e non è originale o di valore ultimo, e poiché non lo è, il male non può essere un predicato di Dio o considerato di valore ultimo. Prima della caduta, il mondo e l'uomo erano buoni, male ed errore furono introdotti dalla ribellione dell'uomo. La caduta dell'uomo fu il suo tentativo di diventare l'interprete originale piuttosto che il re-interprete, di essere l'ultima piuttosto che l'immediata fonte di conoscenza. Prima della Caduta, afferma Van Til, l'uomo agiva da re-interprete, riconoscendo che poiché derivava il proprio essere completamente e totalmente da un Dio assoluto, ogni suo atto era perciò basato su un più originale e più fondamentale atto di Dio. L'uomo deve ora essere ristabilito ad una posizione simile, abbandonando il suo ruolo di interprete originale in favore della re-interpretazione, riconoscendo inoltre che la sua consapevolezza è solamente l'immediato punto di partenza per la conoscenza. Ma l'uomo il peccatore virtualmente insiste che la propria presente condizione caduta e anormale è quella normale e prova risentimento ad ogni suggerimento che la sua mentalità sia abnorme. Come Van Til ha indicato, nel paese dei ciechi, l'uomo con la vista era chiamato un pazzo visionario. Per il cristiano, comunque, la risposta è un Dio assoluto, una Bibbia assoluta, e rigenerazione assoluta. L'atto e pensiero creativo devono appartenere a Dio solo. Nulla che alluda alla correlatività di Dio e uomo, di eternità e tempo, può essere permesso. Per mezzo di tale correlatività, l'idealismo cerca di riabilitare la storia, ma nel fare che la realtà storica esista in indipendenza da Dio, distrugge la sovranità di Dio, e il significato della storia. Il male diviene di valore ultimo quanto il bene e la storia diventa un conflitto irreconciliabile e senza significato. La storia ha significato e scopo solo quando completamente, e cioè in modo ultimo, determinata dal Dio personale e sovrano. Allora l'uomo si muove in un mondo personale e intenzionale (propositivo), e il tempo possiede direzione e significato. Al posto di un universo impersonale nel quale bene e male sono egualmente di valore ultimo, egli si muove in un universo completamente personale nel quale le sue attività possiedono significato, il bene è infine trionfante ed ogni fatto ha scopo nei termini di una volontà comune e ultima. La re-

interpretazione dell'uomo è possibile a motivo della precedente ed assoluta interpretazione di Dio. La storia ha significato precisamente perché è assolutamente predestinata da Dio. L'attività dell'uomo non è determinata meccanicamente perché egli vive in un ambiente completamente personale e si muove in una storia personale che ha uno scopo. Solo quando l'alienazione etica dell'uomo da Dio è rimossa, l'uomo può agire in modo derivato e costruttivo nel campo dell'originale attività costruttiva di Dio e ristabilire la relazione metafisica originale. Per Van Til alla base non c'è una separazione metafisica tra l'uomo e Dio ma piuttosto un'alienazione etica, un divorzio con tutta l'amarezza e l'alienazione che accompagna una tale situazione. Qualsiasi altro concetto di Dio fa di Dio nulla di più che un fratello maggiore, che presenta l'esempio per l'uomo e assiste gli uomini nel loro compito comune di cercare di dare senso a un universo senza senso che è la realtà ultima. Per il cristiano l'universo fisico è spiegabile solo nei termini dello spirituale perché ambedue hanno la loro comune origine ed unità in Dio.

Da ciò consegue che lo spirituale può essere veramente benché simbolicamente espresso dalle immagini prese in prestito dal fisico. È questo concetto che sta alla base dell'uso di Gesù dell'insegnamento per mezzo di parabole. La vite e i tralci danno un'espressione metaforica ma verace dell'unione spirituale tra Gesù e i suoi perché il fisico è creato allo scopo di dare espressione allo spirituale. Troviamo dunque che si debba precedentemente pre-supporre il concetto anti-teista che la natura sia indipendente da Dio prima che si possa addurre l'argomento che il linguaggio simbolico sia necessariamente ad una certa misura non verace ³⁹.

Non solo il linguaggio è derubato di contenuto dalla posizione anti-teista, ma la salvezza dell'uomo è resa impossibile. Con qualsiasi concetto di uomo autonomo, la salvezza scompare. L'uomo non è soggetto alla rappresentazione federale e pattizia in Cristo, e perciò l'espiazione non può avere significato per l'uomo, che diviene isolato nella sua autonomia e nel mondo di bruta fattualità. Allo stesso tempo, quest'autonomia dell'uomo distrugge la sua individualità e personalità in quanto egli diventa perso in un impersonale mondo di bruta fattualità. Essendo la realtà in modo ultimo una massa indifferenziata ed egualmente bene e male, l'umanità pure è in modo ultimo una massa indifferenziata, e l'uomo di massa diventa un problema.

Nel considerare la relazione tra soggetto e soggetto, la questione usuale è se, sotto questa visione cristiana, sia di qualche uso per il

³⁹ Van Til: *Metaphysics of Apologetics*, p. 160.

cristiano-teista ragionare con i suoi oppositori o ricercare la loro comprensione della visione cristiana delle cose. Considerato che la rigenerazione è obbligatoria, che valore ha la filosofia? Per rispondere dobbiamo di nuovo considerare il problema della conoscenza. Tutti gli oggetti della conoscenza nel tempo e nello spazio, essendo creati da Dio, per essere conosciuti veramente devono esserlo nella loro relazione a Dio. Come asserisce Van Til, gli universali della conoscenza quanto gli oggetti della conoscenza hanno la loro scaturigine in Dio e le loro relazioni sono nei termini del piano di Dio. L'anti-teista, però, non solo comincia con i fatti o oggetti della conoscenza come di valore ultimo, ma considera di valore ultimo anche gli universali, e nessuno dei due ha nulla a che vedere con Dio. Nessun riferimento al di là dei fatti e degli universali è necessario. Se Dio esiste, perciò, egli può essere solo un altro fatto, un altro oggetto della conoscenza anziché essere l'uno supremo oggetto della conoscenza, il fatto e l'universale ultimo. Con tale discrepanza tra le due visioni non sorprende che ciascuna consideri cieca l'altra.

Ma, Van Til dichiara, la relazione tra soggetto e soggetto non è un problema se i soggetti sono cristiani, o se sono non rigenerati. Lo scontro avviene tra i due opposti gruppi. Per rispondere a questo, Van Til sente che si debba prima notare che lo stato normale dell'uomo è che la sua integrale consapevolezza, intelletto, volontà o emozione, era stata creata per essere completamente re-interpretativa. Secondo, la rivelazione di Dio, manifestata ovunque in un universo integralmente personale, perviene alla integrale consapevolezza dell'uomo. Poiché Dio è assoluto, l'uomo gli è sempre accessibile e non può mai sfuggire la sua testimonianza e verità. L'alienazione dell'uomo da Dio è etica; non può alterare la sua dipendenza metafisica da Dio poiché l'uomo è in questo modo integralmente accessibile a Dio e risiede ed è parte di un universo completamente personale, ne consegue che tutta la creazione è strumentale nei termini del piano divino, e la nostra filosofia pure è strumentale.

Il cristiano può efficacemente attaccare qualsiasi terreno su cui si erga l'anti-teista perché l'anti-teista è costantemente su terreno alieno ed ostile. Quando innalza a giudice la propria ragione, e si appella alla legge di contraddizione contraddice sé stesso in quanto il suo universo è uno di caso e di possibilità astratta, e la ragione e la legge di contraddizione sono con ciò rese invalide. Quando un pensatore cristiano come Cornell dichiara: "Fate avanzare la vostra rivelazione! Facciano pace con la legge di contraddizione e coi fatti della storia, e

meriteranno il consenso dell'uomo razionale" ⁴⁰, egli ha collocato l'uomo razionale, rigenerato e non rigenerato, come criterio e giudice su Dio e la sua verità. Un criterio al di sopra del cristianesimo stesso che deriva dall'uomo stabilisce il valore ultimo dell'uomo e la sua supremazia in quanto mente razionale.

In qualsiasi uomo altro da quello fondato su basi cristiane, usare questa ragione è un prodotto del Caso e i fatti che presuppone di mettere in ordine per mezzo della "legge di contraddizione" pure sono prodotti del Caso. Perché mai una "legge di contraddizione" che si basa sul Caso dovrebbe essere meglio di una porta girevole che trasporta il niente da nessun posto dentro al nulla? Solo sulla pre-supposizione che il Dio indipendente della Scrittura controlli ogni cosa l'uomo può conoscere sé stesso o qualsiasi altra cosa. Ma su questa presupposizione l'insieme della sua esperienza ha un senso compiuto. Perciò una filosofia veramente cristiana è la sola filosofia possibile. Le altre filosofie sono o dovrebbero essere chiamate tali solo per cortesia. Quelli che crocifiggono la ragione mentre l'adorano, quelli che ammazzano i fatti mentre li raccolgono, realmente non dovrebbero essere chiamati filosofi. Insistendo nella "ragione" quale test della verità hanno completamente divorziato l'operazione della "ragione" dal disordine del fatto. Col loro principio non possono trovare coerenza in cosa alcuna. Rimane la paura, nient'altro che paura nelle tenebre. L'ultima novella di Aldous Huxley "La scimmia e l'Essenza" descrive in termini forti l'inevitabile risultato di una filosofia che non è una filosofia nitidamente cristiana ⁴¹.

Per il teista, il possibile è ciò che è secondo la volontà e la natura del Dio assolutamente auto-consapevole, e Dio solo è l'origine del possibile, mentre per l'anti-teista il possibile è l'origine di Dio. Perciò il loro concetto di possibilità differisce. La divisione tra i due non è sempre chiaramente discernibile a causa di consensi *incidental*. Poiché i non rigenerati, per virtù della grazia comune, hanno una sorta di riconoscimento di "ciò che dovrebbe essere benché non sia", essi giungono ad un consenso incidentale col cristiano. Van Til dimostra che il consenso è incidentale perché la loro consapevolezza dà altre basi per il "fatto" in esame. Come ha indicato Van Til, il pragmatista è d'accordo col cristiano nell'opporsi all'omicidio, ma per ragioni pragmatiche ed umanistiche, mentre per il cristiano la vera ragione è un concetto della giustizia che ha il suo fondamento nella natura del Dio sovrano. Diventa anche improvvisamente evidente che essi differiscono nel loro concetto di giustizia, e che il loro consenso è incidentale,

⁴⁰ Citato da Van Til in *Christian Philosophy*, un opuscolo in cui cita E.J. Carnell: *An Introduction to Christian Apologetics* (Eerdmans, Grand Rapids, Mich; p. 178, iv edizione, 1952)

⁴¹ Van Til: *Christian Philosophy*

formale ed astratto. Ancor di più, persino questo consenso incidentale esiste solo con riferimento a cose prossime (immediate) piuttosto che a cose di valore ultimo. Perciò è imperativo riconoscere che esistono due tipi di consapevolezza, e che non possiamo parlare di ragione in astratto. La ragione coerentemente rigenerata e quella coerentemente non rigenerata hanno presupposizioni fondamentali riguardo alla natura della ragione e della realtà che non possono essere riconciliate. Comunque, Van Til richiama l'attenzione ad una consapevolezza umana fondamentale e generale che esisteva prima della caduta. La consapevolezza di Adamo era re-interpretativa e la sua conoscenza era valida. Benché la portata della sua conoscenza non potesse essere comprensiva quanto quella di Dio, la sua validità non si posava sulla portata perché egli ragionava "in un atmosfera di rivelazione. La sua mente stessa con le sue leggi era una rivelazione di Dio. Di conseguenza, egli ragionava analogicamente e non univocamente. Egli presupponeva sempre Dio in ogni sua operazione intellettuale" ⁴². Benché l'uomo sia ora caduto, e il non-rigenerato sia eticamente alienato da Dio, non può mai diventare Dio come cerca d'essere. Egli rimane metafisicamente dipendente da Dio. Come risultato, la sua consapevolezza, anche in ribellione non può scollegarsi da Dio ma mantiene un formale potere di ricettività. Inoltre, l'alienazione etica non è ancora completa in misura. Come risultato, il cristiano può parlare al non rigenerato. Per Van Til, metafisicamente esiste solo un tipo di consapevolezza, una in dipendenza da Dio; eticamente esistono due tipi di consapevolezza. Sulle basi dell'una fondamentale consapevolezza metafisica, la relazione soggetto con soggetto è possibile ed effettiva. Al non rigenerato deve essere detto che il cristiano-teista possiede il vero concetto della legge di contraddizione, e cioè:

È auto-contraddittorio solo ciò che è contraddittorio al concetto di assoluta auto-consapevolezza di Dio. Se ci fosse tale contraddizione nella Trinità ci sarebbe anche nella questione della relazione di Dio col mondo. Ma, poiché la Trinità è la concezione per la quale l'unità di valore ultimo e la diversità di valore ultimo sono portate in eguale ultimità, è questa concezione della Trinità che rende l'auto-contraddizione impossibile per Dio e perciò anche impossibile per l'uomo. Completa auto-contraddizione è possibile solo all'inferno e l'inferno è esso stesso un'auto-contraddizione perché si alimenta eternamente della negazione di un'assoluta affermazione. Di conseguenza noi dobbiamo sostenere che la posizione dei nostri oppositori è in realtà stata ridotta a contraddizione quando è dimostrata essere

⁴² Van Til: *Metaphysics of Apologetics*, p. 171.

opposta senza speranza al concetto cristiano-teista di Dio. Ma per poter portare questo argomento quanto più vicino possibile alla consapevolezza del non-rigenerato dobbiamo cercare di mostrare che il non-teista è auto-contraddittorio rispetto ai propri assunti, come pure rispetto alle assunzioni della verità del teismo e che egli non può essere auto-contraddittorio neppure rispetto ad una base non-teista considerato che se si vedesse che è auto-contraddittorio non sarebbe più auto contraddittorio.

Ora quando questo metodo di ragionare a partire dall'impossibilità del contrario viene messo in atto, non c'è veramente nient'altro da fare. Ce ne rendiamo conto se richiamiamo di nuovo alla mente che una volta che si sia visto che il concetto di Dio è necessario per l'intelligibile interpretazione di qualunque fatto, si vedrà che è necessario per tutti i fatti. Se uno realmente vedesse che è necessario avere Dio per poter comprendere l'erba che cresce fuori della sua finestra costui certamente giungerebbe alla conoscenza salvifica di Cristo, e alla conoscenza dell'assoluta autorità della Bibbia. ... È bene enfatizzare questo fatto perché ci sono Fondamentalisti che tendono a gettare a mare tutte le investigazioni epistemologiche e metafisiche e dicono che limiteranno la loro attività alla predicazione di Cristo. Ma vediamo che non stanno realmente predicando Cristo a meno che lo predichino per ciò che egli vuole essere, vale a dire, il Cristo di significato cosmico. Costoro non possono neppure ritenere a lungo il significato soteriologico di Cristo, se abbandonano il suo significato cosmologico. Se si concede che certi fatti possano essere veramente conosciuti separatamente da Dio non si può dire dove sarà il limite ⁴³.

Ogni affermazione dell'anti-teista deve essere sfidata e rivelata per quello che è. L'agnosticismo del pensiero moderno reclama un'umiltà scientifica e un riserbo davanti a ciò che non conosce. Ma proprio nella sua affermazione di essere agnostico fa una tremenda dichiarazione nei confronti della realtà ultima in quanto esclude Dio quale fattore ultimo e lo limita alla possibilità di essere un fatto tra i fatti. Ogni modo di ragionare dell'uomo si posa su un concetto di realtà ultima, e l'agnosticismo esclude nel modo più assoluto Dio quale realtà ultima e gli concede solo la possibilità della correlatività o della co-esistenza. Dire che la scienza non fa alcun pronunciamento riguardo la Trinità ontologica è ascrivere alla scienza un tremendo pronunciamento, un pronunciamento che fa della brutta fattualità la realtà ultima. Viene virtualmente fatta una dichiarazione universale negativa con vaste implicazioni. I fatti esistono in un vuoto, e nulla può essere detto del vuoto a meno che si postuli che alcuni universali esistono al di là del vuoto. In questo modo l'agnosticismo non può discutere in favore della

⁴³ *Ibid.*, p.181b.

propria posizione senza assumere molto di più di quanto la sua posizione permetta. Basilarmente, come dimostra Van Til, esso assume la verità del sistema cristiano-teista per poter operare e affermare sé stesso. È auto-contraddittorio su premesse cristiane, e auto-contraddittorio sulle proprie premesse a meno che assuma la verità del teismo. Il non credente è quindi capace di pensare e di operare solo sulle basi di un ragionamento pratico che presuppone la cornice cristiana delle cose. Sulle proprie premesse non può sapere niente; su premesse prese in prestito è in grado di pensare e di operare, ma per tutti i suoi risultati, egli rimane nella paradossale posizione del ladro di bestiame menzionato precedentemente. Non ha conoscenza sulle basi dei propri principi; ha valida conoscenza solo nello stesso modo in cui un ladro possiede refurtiva. Van Til dichiara la questione frontalmente:

La questione è del tipo “o così o niente”. L’argomento in favore del teismo cristiano deve perciò cercare di provare che se non si è cristiano-teisti non si conosce assolutamente niente come si debba conoscere qualsiasi cosa. La differenza non è che tutti gli uomini allo stesso modo conoscono certe cose intorno all’universo finito e che alcuni affermano di avere della conoscenza addizionale mentre gli altri non lo fanno. Al contrario il cristiano-teista deve affermare che egli solamente possiede vera conoscenza riguardo a mucche e galline quanto riguardo a Dio. Egli lo fa senza spirito di presunzione perché è per lui un dono della grazia di Dio. Neppure nega che ci sia una conoscenza in qualche maniera che consente al non teista di intendersi in qualche modo, nel mondo. Questo è il dono della grazia comune di Dio e perciò non cambia l’assolutezza della distinzione fatta circa la conoscenza e l’ignoranza del teista e del non teista, rispettivamente ⁴⁴.

La filosofia cristiana deve evidenziare che l’anti-teismo distrugge conoscenza e ragione e non può esistere sui propri presupposti. “L’uomo autonomo non può per sempre scappare avanti e indietro tra le aride montagne della logica senza tempo e l’oceano senza riva della pura potenzialità. Alla fine deve essere condotto in porto” ⁴⁵.

Con Van Til abbiamo una filosofia veramente cristiana, una basata completamente sui presupposti del cristianesimo e che fa giustizia all’unità e alla varietà dell’esperienza umana. A motivo del suo carattere cristiano, essa evita le trappole del razionalismo e dell’irrazionalismo. Sul fondamento della Trinità ontologica è sviluppato un sistema realmente cristiano di grande importanza e di ampio respiro. Le questioni sollevate da Van Til devono essere prese in considerazione, e

⁴⁴ *Ibid.*, p. 194.

⁴⁵ Van Til: *Nature and Scripture*, p. 293

nessun uomo può affermare di sposare una filosofia cristiana senza venire a termini con questi presupposti delineati da Van Til.

Abbiamo cominciato questa panoramica della sfida di Van Til all'epistemologia con una storia di un re nudo. Abbiamo visto quell'uomo, nudo nella sua alienazione etica da Dio, cercare di vestirsi in metafisica indipendenza da Dio. In altre parole, l'uomo cerca di vestirsi derubando Dio e lasciando nudo lui. Ma il tentativo è presuntuoso e un'impossibilità e riesce ad enfatizzare solo la nudità dell'uomo, la sua ribellione etica contro Dio ed allo stesso tempo la sua metafisica dipendenza da Lui. L'uomo non può derubare Dio, non può guadagnare un'indipendenza metafisica, ed ogni affermazione di autonomia è soltanto "abiti regali", una vuota pretesa che rivela solo più spogliata la natura deformata dell'uomo naturale. Van Til ha ragione, perciò, quando dice che effettivamente, quando esamina l'uomo naturale e le sue filosofie, il re è nudo. Chi ha orecchio da intendere, intenda. Con Van Til e con Dooyeweerd, abbiamo la formulazione più chiara e più coerente dei principi della filosofia cristiana. Inoltre, poiché Van Til mette talmente a fuoco le questioni tra il teismo cristiano e l'anti-teismo, la sua filosofia costituisce una pietra d'inciampo e una roccia di scandalo (Is. 8:14) per coloro il cui interesse filosofico è di smontare l'offesa del cristianesimo all'uomo naturale. Dio e i suoi filosofi richiamano l'attenzione sulla nudità dell'uomo e gli offrono i vestiti di Dio in Cristo; quelli che fanno compromessi insistono che l'uomo naturale è completamente vestito; gli manca solo il mantello. Questa è cecità, non solo riguardo all'uomo naturale, ma anche nei confronti di sé stessi e di Dio. Bisogna dire, non solo del re, ma anche dei suoi filosofi: "sono nudi".

4. La psicologia della religione: Integrazione dentro al vuoto

Dal 1890, ma con riconosciute radici in Kant e Schleiermacher, la psicologia della religione è diventata una nuova area di conoscenza e studio, e anche una nuova forma d'attacco al cristianesimo ortodosso. Di conseguenza Van Til le ha rivolto attenzione speciale perché qui, in modo apparentemente scientifico, la religione viene studiata senza presupposti metafisici ed epistemologici. I "Fatti" vengono affrontati direttamente e lasciati parlare per sé. Tale, appunto, è la mitologia della psicologia della religione. Il sapere contemporaneo, credendo d'essere libero dai lacci religiosi e dai miti umani delle epoche passate, credendo d'aver dato i natali alla scienza pura e alla conoscenza oggettiva, ha probabilmente generato miti di portata altrettanto vasta di qualsiasi altra nella storia e altrettanto ingenui.

Secondo la psicologia della religione, il significato della religione deve essere appreso mediante uno studio della consapevolezza religiosa dell'uomo. Pertanto le dichiarazioni di fede, i libri sacri, le storie delle filosofie delle religioni non sono centrali, né Dio stesso, e neppure qualunque dio o dèi dei quali si possa concepire l'esistenza, ma piuttosto l'uomo nella sua esperienza. Apparentemente senza pregiudizio, questi psicologi approcciano tutti gli uomini di tutte le fedi religiose nei termini della loro consapevolezza religiosa. Proprio con questo atto, però, presumono la centralità della consapevolezza e di essa fanno due supposizioni di vasta portata. Come ha indicato Van Til, primo, "l'indipendenza metafisica dell'autocoscienza dell'uomo in generale e della consapevolezza religiosa in particolare" sta alla base della psicologia della religione. Ma "se siamo veramente cristiani crediamo la dottrina della creazione e questo fa l'uomo dipendente da Dio metafisicamente". Secondo, assumono che "l'autocoscienza dell'uomo in generale e della sua consapevolezza religiosa in particolare" ha un'indipendenza etica da Dio. Ma in quanto cristiani

dobbiamo asserire che la dottrina del peccato fa l'uomo dipendente da Dio mentre è eticamente alienato da lui ¹.

La psicologia della religione tenta di studiare la religione dall'“interno” e non dall'“esterno”. La teologia tradizionale è accusata di studiare la religione dall'esterno mentre la psicologia della religione, concentrandosi sulla consapevolezza religiosa la studia dall'interno. Come Van Til dimostra, questa è una presupposizione enormemente significativa. Si assume che il riferimento oggettivo della religione sia di significato secondario o nullo, che Dio, o qualchessia divinità esistenti, non sia altrettanto centrale o altrettanto “all'interno” dell'area d'importanza e di significato della consapevolezza dell'uomo. Si assume pertanto che che la religione sia basilamente centrata sull'uomo piuttosto che centrata su Dio. Prima che venga studiato qualsiasi fatto, perciò, è stata presupposta una metafisica. Inoltre, nell'assumere che la consapevolezza religiosa e il mondo dei fenomeni costituiscano l'appropriata area di studio e di conoscenza, è stata presupposta un'epistemologia. In questo modo prima che la “scienza” della psicologia della religione cominci a operare, è stata data per scontata un'estesa metafisica e una epistemologia nei termini dell'uomo autonomo la quale predetermina ciò che costituirà un fatto. Mentre ha origine formalmente nel 1890 e discende da Kant e Schleiermacher, la psicologia della religione può, come afferma Van Til, essere ricondotta al paradiso e ad Eva. Quando Eva diede retta alla tentazione di Satana di essere come Dio e di “conoscere” e determinare la metafisica e l'etica nei termini della propria consapevolezza, lei si sottomise alla rivendicazione e affermazione che la sua consapevolezza creata poteva conoscere meglio se stessa, la realtà e la propria consapevolezza religiosa se fosse diventata indipendente da Dio. Solo allora sarebbe stata possibile una conoscenza adeguata e di mente aperta. Alla testimonianza esterna è negata validità. Assumere che la religione faccia riferimento a Dio, e che la consapevolezza dell'uomo, in quanto consapevolezza creata, non possa avere significato separatamente da Dio e dalla sua volontà, è considerato non-scientifico. La verità o falsità di una religione diventa sempre più irrilevante: l'area significativa è interna, nella consapevolezza umana. La consapevolezza religiosa deve essere una dichiarazione completa all'interno di se stessa; non può dipendere da elementi sovrumani o soprannaturali senza perdere la propria validità e la propria natura scientifica. Dio perciò può esistere solo come un aspetto della consapevolezza e dell'esperienza umana; la realtà di base è l'uomo. Benché non tutti gli psicologi della religione siano coerenti nel

¹ Cornelius Van Til: *Psychology of Religion*, p. 3.

mantenere questa posizione, perfino John Baillie nel commentare su Socrate, è pronto a dire: “Non stiamo dunque facendo niente di più che seguire la più antica delle tradizioni in questa materia se definiamo l’interesse della scienza teologica come l’interrogare la *consapevolezza religiosa* col proposito di scoprire cosa sia la religione”². Pertanto, secondo Van Til, la psicologia della religione, primo, assume una falsa neutralità mentre in realtà si è già data ad una metafisica e una epistemologia e, secondo, assume che la mente dell’uomo sia sia centrale e che possa agire e agisca indipendentemente da Dio. Terzo, assume che la mente dell’uomo non solo agisca in modo indipendente ma che sia un’entità a sé stante. Tutte queste sono ipotesi che dovrebbero prima essere stabilite metafisicamente ed epistemologicamente. Come commenta Van Til: “Noi manteniamo che il loro punto di partenza rende incombente su di loro che ci dimostrino che sia ragionevole supporre che l’esperienza umana, la consapevolezza umana, è spuntata dal vuoto”³. James, Pratt, Leuba, Ames e altri, tutti assumono ciò che necessariamente devono prima provare. Spesso ammettono candidamente l’arbitrarietà di questa definizione della religione, ma solo per affermare, come fa James Bisset Pratt: “Che questa, come tutte le altre definizioni della religione, è più o meno arbitraria”⁴ perché si aggrappano ad uno scetticismo filosofico ultimo quando serve i loro scopi. Poiché per loro la consapevolezza religiosa è determinante nel definire la religione, non limitano la loro definizione alla consapevolezza cristiana ma lavorano nei termini di una consapevolezza religiosa generale della razza umana, incluse tutte le fedi da tutte le culture. Questa procedura è logica. Se l’universo è il prodotto casuale di una realtà priva di scopo, e la razza dell’uomo si è evoluta da un oceano di mera possibilità, diventa naturale per noi consultare la maggioranza per stabilire il Vero. Ma, nei termini di tale approccio, il Vero stesso diventa remoto perché la conoscenza dell’uomo dell’oceano di mera possibilità è troppo frammentaria per un adeguato resoconto sul Vero. Pertanto, anche l’opinione di maggioranza sulla consapevolezza religiosa non dà più che un resoconto su una fase particolare del fenomeno e nulla più. Ma se l’universo è effettivamente creato da Dio, allora la consapevolezza religiosa dell’uomo, o, più accuratamente, la sua vita conscia e subconscia è creata da Dio e gli rende testimonianza. E poiché la vita conscia e subconscia dell’uomo fin dalla Caduta è sotto l’influenza del

² John Baillie, *The Interpretation of Religion*; Edimburgo, 1929, p. 15, citato in Van Til, *Psychology of Religion*, p. 9.

³ *Ibid.*, p. 12.

⁴ Pratt in Matthew & Smith, *A Dictionary of Religion and Ethics*, citato in Baillie, p. 132.

peccato e dell'alienazione etica da lui, ne consegue che la sua consapevolezza religiosa esprime quell'alienazione nei termini di falsa religione e di orientamento centrato sull'uomo anziché su Dio. Assumere il valore ultimo del caso, l'indipendenza da Dio della consapevolezza umana, e la centralità della consapevolezza per la religione e il Vero, significa cominciare, non con la neutralità scientifica, ma con filosofico e religioso pregiudizio e predeterminazione della fattualità. E questo è ciò che la psicologia della religione fa.

Il suo metodo è governato da questi miti. Come evidenzia Van Til: posizione e metodo vanno mano nella mano. Il metodo cristiano presuppone sempre l'esistenza di Dio mentre il metodo non-cristiano non prende Dio in considerazione. In quest'ultima metodologia essi studiano, primo, la loro esperienza, secondo, l'esperienza religiosa di altre persone viventi e, terzo, le autobiografie e scritti religiosi. Dove cerchiamo l'evidenza rivela chiaramente cosa consideriamo costituire evidenza. Inoltre, come aggiunge Van Til, avendo determinato cosa costituisca evidenza mediante le loro presupposizioni, devono di nuovo impiegare uno standard di valori per fare una valutazione critica del materiale che hanno in mano.

Anche in questo, dicono che stanno solo applicando il metodo scientifico generale dei tempi moderni. Per quanto concerne quest'ultima affermazione, che lo psicologo della religione sta semplicemente cercando di applicare il moderno metodo scientifico, non c'è dubbio che sia vero. Soltanto, noi rimarchiamo, che non garantisce che il metodo sia valido. Noi crediamo che il moderno metodo scientifico stesso stia soffrendo la stessa malattia di cui abbiamo detto soffrono in particolare gli psicologi, ovvero: *non hanno un concetto ben pensato per quanto concerne la relazione tra l'universale e il particolare* ⁵.

In questo modo lo psicologo della religione, mentre rivendica di aver eliminato tutti i preconcetti e di essere neutrale nel suo approccio alla religione è privo di sufficiente perspicacia psicologica che gli permetta di vedere i propri preconcetti e la propria mancanza di neutralità! Crede di approcciare i particolari senza universali mancando di vedere che quegli stessi particolari che approccia sono già pre-determinati dai suoi universali. Di tutti i creatori di miti nessuno è più ingenuo dell'uomo moderno!

Van Til riassume il metodo e i suoi presupposti con estrema efficacia. Prima, si assume che la consapevolezza (coscienza) religiosa sia un'entità indipendente. Secondo, la consapevolezza religiosa dà

⁵ Van Til, *Psychology of Religion*, p. 18.

testimonianza all'idea di Dio, tra le altre cose. Terzo, autentiche manifestazioni di questa consapevolezza religiosa si possono trovare dappertutto nel mondo. Quarto, il principio interpretativo usato nell'interpretare questa consapevolezza religiosa deve essere dedotto interamente dalla consapevolezza religiosa stessa e solo il prodotto finale di tutto questo può essere chiamato teologia in qualche senso scientifico. Questo metodo e questo solamente è considerato valido perché solo mediante questo siamo posti direttamente a contatto con la realtà oggettiva, e la consapevolezza religiosa è il dominio della realtà oggettiva. Inoltre, questo metodo presuppone prima di tutto che il Dio delle Scritture, la trinità ontologica, il Dio auto-esistente e auto-sufficiente non esista. Non è tollerato nessun Dio che stabilisce i principi di ogni interpretazione in virtù della sua creazione e provvidenza, ma al massimo un Dio limitato che deve trattare con un universo alieno. L'autosufficienza di Dio è rimpiazzata dalla autosufficienza della consapevolezza religiosa, e questo è un punto di centrale importanza. In anni recenti la psicologia della religione ha ceduto la propria posizione di eminenza all'esistenzialismo, ma l'auto-sufficienza della consapevolezza religiosa dell'uomo autonomo rimane come fattore costante nella scena teologica in mutamento. E qui c'è metafisica nonostante sia ostentata come neutralità scientifica. Secondo, la distinzione cristiana tra bene e male scompare perché il male è reso di eguale valore ultimo col bene e tutte le manifestazioni della consapevolezza religiosa sono di eguale autenticità. Potremmo parlare di questo come di un'etica del valore ultimo del male. Terzo, si assume che nulla è vero che non possa essere verificato nella consapevolezza religiosa di ogni persona. Di qui ne consegue che la rivelazione speciale concessa ai profeti deve essere esclusa perché essi non costituiscono la comune esperienza umana. La consapevolezza umana, anziché essere considerata prima come creata e secondo come caduta e quindi pervertita nei suoi giudizi, è fatta autosufficiente e giudice su Dio. Il Vero è ciò che è verificabile nella consapevolezza religiosa di cristiani, mussulmani, buddhisti, animisti e tutti gli altri. Quarto, la psicologia della religione è decisamente anti-intellettuale nel fatto che "cerca di giungere all'esperienza religiosa prima della sua interpretazione intellettuale. Tuttavia è solo mediante l'interpretazione intellettuale che l'esperienza religiosa può essere descritta ad altri" ⁶. Questo va mano nella mano con un relativismo storico.

Quando la psicologia della religione rivendica che ai fatti è permesso parlare per se stessi rivela la sua totale incapacità di riconoscere la natura di un fatto. Se la fattualità è cruda fattualità, allora,

⁶ *Ibid.*, p. 29.

come evidenza Van Til: tutti i fatti in una serie storica hanno eguale valore. Diventa impossibile che a qualchessia fatto storico sia data eminenza sopra un altro, o che un gruppo particolare sia individuato per l'uso. "Nessuno standard di giudizio potrebbe essere evoluto da una mera serie storica" ⁷. Inoltre, nessuna serie meramente storica può elevare alcun criterio o valore in sé e da sé. Assumere che dei particolari in una serie siano in relazione l'uno con l'altro nei termini di un universale è assumere più di quanto qualsiasi serie storica sia capace di offrire: è pensare metafisicamente anziché descrittivamente. Lo psicologo della religione, prima di cominciare la sua ricerca per un universale nella serie storica che ha designato come proprio campo di ricerca, ha già presupposto l'universale che afferma essere intento a scoprire. Inoltre, ha anche presupposto l'eguale valore ultimo dell'eterno e del temporale.

In questa prospettiva, come mostra Van Til, l'uomo diventa un essere assolutamente storico; la sua vita non ha una cornice di riferimento divina e una interpretazione creata. Come risultato, la vita dell'uomo può essere compresa solamente comprendendo la sua storia, perché la storia solamente è l'area di significato, tanto dei particolari che degli universali. E poiché in questo approccio il particolare è supposto precedere l'universale, ne consegue una ricerca per l'assolutamente individuale: il vero particolare. Quindi, il passato diventa importante, più importante del futuro, e il passato dà solamente un processo e una processione di dati infinita e che non sarà mai completata. "A quel punto arriva la domanda su cosa sia la storia. L'uomo come un essere esclusivamente storico diventa un problema per se stesso" ⁸. Tutto questo va verso niente di più che cruda descrizione e soggettivismo ultimo, verso un relativismo che nega ogni significato e rende impossibile una soluzione al problema dell'uno e dei molti.

Contro tutto questo, il cristianesimo offre, come evidenza Van Til, una soluzione al problema dell'uno e dei molti e una risposta allo storico problema creato dal relativismo. Prima di tutto, alla base della visione cristiana c'è il presupposto metafisico implicato nella dottrina della creazione: che Dio è un essere assolutamente auto-consapevole e auto-sufficiente, una personalità assoluta, trino in natura e la soluzione al problema dell'uno e dei molti. "Non c'è residuo di inconsapevolezza di potenzialità nell'essere di Dio" perché "le persone della trinità sono mutuamente esaustive".

⁷ *Ibid.*, p. 36.

⁸ *Ibid.* p. 42.

Pertanto non può esserci alcunché di sconosciuto a Dio che scaturisce dalla sua propria natura. Poi anche non c'era niente di esistente al di là di Dio prima della creazione dell'universo. *Perciò il mondo di tempo e spazio non può essere una fonte di particolarità indipendente.* L'universo spazio-temporale non può nemmeno essere un universo di esclusiva particolarità. È portato in esistenza dall'atto creativo di Dio, e questo significa in accordo col piano o l'universale di Dio. Perciò in questo modo ci devono essere tanto universali che particolari. *Oltre tutto essi non possono mai esistere in indipendenza l'uno dall'altro.* Devono essere di valore egualmente ultimo che in questo caso significa che sono entrambi derivati. Ora, giacché il caso è questo, Dio non può essere confrontato da una particolarità assoluta che scaturisca dall'universo spazio-temporale più di quanto possa essere confrontato da un'assoluta particolarità che scaturisca da un potenziale aspetto del suo proprio essere. Perciò in Dio l'Uno e i Molti sono egualmente di valore ultimo che in questo caso significa di valore *assolutamente* ultimo”⁹.

Secondo, come dichiara Van Til, il cristianesimo ha: “il presupposto epistemologico della rivelazione”. Poiché tutti i fatti sono fatti creati, la fattualità può essere compresa solo in subordinazione a Dio. Ma per comprendere la fattualità l'uomo ha bisogno di una norma, e questa è fornita dalla Scrittura.

Questi due presupposti danno un criterio di giudizio che, applicato alla psicologia della religione, porta immediatamente a certe conclusioni. Prima di tutto, dice Van Til, il teista cristiano non cercherà l'origine o la natura della religione nello storicismo, in una “ricerca del particolare assoluto”, in un tentativo di stabilire un'innata (connaturale) testimonianza a favore della religione nella particolare persona storica in isolamento e indipendenza da Dio. Secondo, il cristiano coerente non cercherà la sua conoscenza in un impersonale eternalismo come alternativa al “vicolo cieco del particolare assoluto”. Come indica Van Til, tale corso è una fuga da un vicolo cieco a un altro. Terzo, neppure si troverà alcuna soluzione in una mistura di temporalismo ed eternalismo. La cecità aggiunta a cecità non dà la vista. Questo corso prende la realtà com'è come di valore ultimo e non dà risposte riguardo al permanente e il mutevole, lo storico e l'eterno, il particolare e l'universale. Questi tre punti sono dichiarati di nuovo da van Til in un altro aspetto. Prima è negato il metodo della descrizione astratta. Questa è meramente storicismo e implica una metafisica del temporalismo. Secondo, è rigettato anche il “metodo di spiegazione che cerca una norma in universali astratti che sono pensati come eterni” e, terzo, “noi non seguiremo quelli che cercano una

⁹ *Ibid.*, p. 49 s.

combinazione di descrizione e spiegazione cercando di trovare tanto l'universale che il particolare nel flusso temporale" ¹⁰.

L'approccio di Van Til implica, prima di tutto, il concetto di Dio come assoluta personalità e lo standard del pensiero umano. Il pensare dell'uomo è analogico al pensare di Dio. L'uomo non vive indipendentemente da Dio, nè vive indipendentemente dall'umanità di cui è membro. La sua individualità è reale, ma è dipendente e parte di un tutto, e la sua testimonianza a Dio non è indipendente e innata, ma è fondata sul presupposto di Dio. Poiché Dio è la base dell'essere dell'uomo, e il pensare dell'uomo deve essere analogico, ne consegue che la testimonianza dell'uomo a Dio deve essere *riflessiva*. Ma poiché Dio ha creato l'uomo un'unità armonica, i sentimenti non possono essere contrapposti all'intelletto, benché la risposta sarà nella direzione della razionalità piuttosto che dell'irrazionalità. Inoltre, poiché la cornice di riferimento è sempre al Dio assoluto, ne consegue che tutte le religioni non possono essere vere ma solo quella che riconosce Dio e lo usa come proprio standard della religione. In questo modo la consapevolezza religiosa innata non può essere accettata al valore nominale ma solo nei termini del suo riferimento all'una vera religione. Secondo, poiché Dio ha parlato nelle Scritture, queste devono essere usate per determinare cosa sia vero e cosa sia falso. "Dio ha dovuto farsi conoscere esternamente in modo che il peccatore potesse arrivare a conoscerlo" ¹¹.

Secondo Van Til la psicologia della religione ha seguito la psicologia generale in ciò che egli così appropriatamente chiama il suo stabile andamento verso "l'integrazione dentro al vuoto". La psicologia generale del diciannovesimo secolo, associazionismo, era cartesiana è caratterizzata da intellettualismo e atomismo e da una convinzione che la mente dell'uomo sia indipendente da Dio. La psicologia del ventesimo secolo ha fatto progredire la rivolta contro il teismo cristiano spazzando via "la linea di confine che separava l'uomo dalla bestia, e la bestia dal mondo inorganico, riducendo così l'uomo a una concentrazione di azione e interazione nel mare di un irrazionalismo ultimo"¹².

Prima venne la ribellione contro l'intellettualismo dell'associazionismo. Dalla prospettiva di Van Til questo era potenzialmente salutare per il fatto che la fede biblica equalizza tutti gli aspetti della personalità dell'uomo, ma la detronizzazione dell'intelletto non fu fatta per ragioni teiste ma per promuovere l'irrazionalismo.

¹⁰ *Ibid.*, p. 53.

¹¹ *Ibid.*, p. 54.

¹² *Ibid.*, p. 57.

Secondo, la nuova psicologia reagì contro la separazione dell'anima dal corpo. Di nuovo, Van Til riconosce il potenziale valore teista di questo passo, ma non quando il suo proposito è di spazzare via la distinzione tra corpo e anima. Terzo, la nuova psicologia diede enfasi particolare alla psicologia infantile, mentre quella precedente era quasi una psicologia di adulti che trattava i bambini come adulti in miniatura. L'intellettualismo della vecchia prospettiva non poteva fare giustizia all'individuo mentre quella nuova, enfatizzando nell'uomo l'emotivo e il volitivo, inevitabilmente enfatizza l'individualità. Il cristiano insiste che, quanto all'individualità dell'uomo, sia fatta giustizia all'emotivo e al volitivo, ma solo in termini dell'immagine di Dio. La nuova psicologia, secondo Van Til, sostiene un attivismo di valore ultimo, con la personalità vista come il compimento di sé dell'uomo piuttosto che la creazione di Dio. Come osserva Van Til:

Secondo la prospettiva cristiana, dunque, la variabilità può significare solo che la personalità dell'uomo non è pienamente sviluppata quando creata ma cresce verso la forma assegnata da Dio. L'attività mediante la quale la personalità si realizza è per certo molto genuina e significativa solo perché agisce davanti allo sfondo del piano di Dio. L'integrazione della personalità, vale a dire il costante riaggiustamento del particolare e dell'universale al proprio interno, e il costante riaggiustamento dell'intera personalità come un individuo all'universale trovato nell'universo al di là di se stesso, avviene mediante il più definitivo e costante riaggiustamento dell'individuo insieme a ciò che lo circonda a Dio che è il particolare assoluto e l'universale assoluto combinati assieme in una personalità ultima. In contrasto con questo il moderno concetto di integrazione della personalità è un'integrazione dentro al vuoto. Questa cosa è meglio apprezzata se si nota che il concetto stesso di scopo è stato completamente internalizzato ¹³.

Quarto, il declino nell'irrazionalismo ha visto successivamente l'enfasi sull'inconscio. L'adulto dev'essere interpretato nei termini del bambino, e ambedue, adulto e bambino devono essere compresi in termini di pulsioni inconsce in modo tale che l'insieme della vita conscia è fatta largamente subordinata alla vita inconscia dell'uomo. Ragione e scopo intelligente sono sottovalutate o compromesse. Anche qui il cristiano può vedere potenzialmente del bene in questo passo. Poiché l'uomo fu creato un carattere, in parte conscio e in parte inconscio, tutta la sua vita era diretta verso Dio. La responsabilità non sta meramente a livello conscio ma anche a quello inconscio. L'infanzia dell'uomo è correlata alla sua maturità, la sua vita subconscia alla sua vita autoconsapevole,

¹³ *Ibid.*, p. 59.

e nell'interezza della sua vita egli è responsabile a Dio, la personalità assoluta. L'insieme della sua vita ha pertanto bisogno d'essere compresa nei termini della creazione e la sua condizione come di personalità analogica. La prospettiva cristiana del subconscio enfatizza la responsabilità; la psicologia secolare compromette o nega la responsabilità col suo concetto del subconscio. In un mondo in cui il caso ha valore ultimo l'uomo non può essere un essere responsabile; responsabilità e caso non possono coesistere. Nella parole incisive di Van Til:

La ragione per cui la moderna psicologia non ha lasciato spazio per la responsabilità si trova nel fatto che ha preso l'intera personalità umana in tutti i suoi aspetti, autoconsapevole e subconscio e l'ha immersa in un vuoto metafisico ultimo. L'uomo non può essere responsabile al vuoto. Perciò il solo modo in cui noi possiamo stabilire la responsabilità umana è dimostrando l'irrazionalismo ultimo di tutto il pensiero non teista di cui la moderna psicologia non è che una particolare manifestazione. In quel modo collochiamo l'uomo, autoconsapevolmente e subconsciamente in ogni aspetto della sua persona davanti alla personalità di Dio. L'uomo è responsabile nell'intera sua personalità ma solo se è una creatura di Dio. L'uomo *davanti* a Dio è la sola alternativa all'uomo *nel vuoto* ¹⁴.

Poiché la moderna psicologia avanza stabilmente nella direzione dell'integrazione dentro al vuoto, non sorprende che il quinto passo sia nello studio della psicologia anormale. Anche questo non è privo di valore ed ha gettato luce tanto sul comportamento normale che su quello anormale. Ma il *fatto* di tale studio non è importante quanto la *ragione* per esso, ovvero il presupposto che il "normale" e l'"anormale" siano ambedue naturali e quindi normali. È la negazione di qualsiasi norma. È l'attitudine che ha portato Kinsey a definire i sei tipi di attività sessuale come masturbazione, emissioni notturne spontanee, carezze, rapporto eterosessuale, contatti omosessuali e contatti con animali senza alcuna distinzione tra di loro, essendo tutti naturali e pertanto normali. Questo è un insistere sull'integrazione dentro al vuoto, un rifiuto di affrontare il fatto di Dio e il fatto del peccato.

Il sesto passo dentro al vuoto è lo studio dell'anima dell'"uomo primitivo", un'estensione all'indietro nel punto del tempo dentro "l'abisso dell'irrazionalità" come Van Til appropriatamente lo caratterizza. Implica la creazione di una mitologia e una negazione del fatto della creazione in favore della "nuda vacuità". Non sorprende che il settimo e finale passo sia l'elevazione della psicologia animale a

¹⁴ *Ibid.*, p. 62.

diventare un principio di spiegazione della psicologia umana. Prima viene usato l'uomo primitivo e poi l'animale per spingere l'uomo indietro dentro al vuoto. E se la nuova psicologia è corretta nei suoi presupposti, l'animale ha di fatto una certa priorità sull'uomo in quanto l'ha preceduto sulla scena della storia e come fonte della vita biologica dell'uomo. Il vuoto occupa così una posizione di primo piano e l'integrazione dentro al vuoto è inevitabilmente il principio governante che guida la nuova psicologia. Il significato viene eroso fino a diventare il nulla; il relativismo governa sul Vero, e il mutamento governa tutte le cose. La religione diventa semplicemente la gioiosa sottomissione all'inevitabile, un'impresa altamente filosofica per il sofisticato ma, per l'uomo della strada un richiamo a "fare buon viso a cattivo gioco e sopportare".

L'uomo perciò va dentro al vuoto negando progressivamente l'autosufficienza di Dio e incapace di stabilire la propria autosufficienza. Rifiuta i miracoli della bibbia perché presuppongono l'autosufficienza e la sovranità di Dio, e "il rifiuto dei miracoli implica l'adorazione dell'uomo al posto dell'adorazione di Dio"¹⁵. La psicologia della religione è in effetti l'esposizione di un'altra religione, e "la falsa religione in genere è l'amore per l'uomo anziché l'amore per Dio"¹⁶. E la sola risposta per la mente peccatrice dell'uomo è la rivelazione.

Poiché il peccato è quello che è, la rivelazione deve essere quello che è, l'inserimento di una nuova interpretazione opposta all'interpretazione che il peccatore ha dato alla realtà. Di conseguenza quelli che hanno ricevuto questa nuova rivelazione devono sentirsi certi della verità di quella rivelazione. Devono considerare false le altre religioni. Queste altre religioni saranno in un senso molto simili alla vera religione. Non potrebbe essere altrimenti. Tutti gli uomini sono realmente creature di Dio. Tutti gli uomini sono caduti nello stesso peccato. Pertanto tutti gli uomini odiano Dio e sono preda del complesso di Caino. Di conseguenza saranno tutti simili negativamente nel senso che cercano di subordinare l'idea di Dio ad altre cose. Hanno tutti adorato e servito la creatura anziché il Creatore. Anche tra quelli a cui è stata data la vera conoscenza di Dio ci aspetteremo che i residui del complesso di Caino non saranno immediatamente e completamente rimossi, perfino che non saranno rimossi pienamente in alcuno fino a dopo questa vita. Perciò troviamo la tendenza all'idolatria e altri peccati nel mezzo d'Israele. Ecco la ragione del loro desiderio di essere in molte cose come le altre nazioni. Ancora non piace loro l'idea di essere distinti. E anche positivamente ci saranno grandi somiglianze. Tutti gli uomini sono creature di Dio e perciò sono fatti ad immagine di Dio. *La forma in cui*

¹⁵ *Ibid.*, p. 105.

¹⁶ *Ibid.*, p. 114.

esprimeranno il loro odio per Dio sarà comunque simile alla forma in cui i redenti esprimono il loro amore per Dio. Caino e Abele escono ambedue a fare un sacrificio. Secondo le apparenze stanno facendo la stessa cosa. In realtà uno stava servendo Dio mentre l'altro stava servendo se stesso. Certo ci sarà una tendenza alla separazione nel corso del tempo e ci sarà usualmente in qualche misura una differenza esteriore, tuttavia rimane vero che è fondamentalmente una questione del cuore ¹⁷.

In queste parole magnificamente significative di Van Til comprendiamo l'essenziale religiosità dell'odio dell'uomo per Dio: gli uomini esprimono il loro odio per Dio formalmente in modo eguale o simile all'espressione dell'amore per Dio dei redenti. Ne consegue che sia impossibile accettare qualsiasi tentativo dell'uomo di esprimersi religiosamente come un passo verso Dio; può essere e spesso è una manifestazione d'ostilità che conta di più dell'indifferenza nella sua inimicizia verso Dio.

L'uomo ha perciò bisogno di rivelazione salvifica. La sua stessa espressione religiosa e la sua consapevolezza (coscienza) non sono affidabili. Questa rivelazione salvifica non è solo nella storia che culmina con l'incarnazione e l'espiazione di Gesù Cristo, ma anche nelle Scritture. "L'idea di un canone finito è implicito nell'opera di Cristo. La rivelazione-fatto dovette essere pienamente interpretata dalla rivelazione-parola" ¹⁸. All'uomo non piace l'idea di rivelazione perché odia il Dio autosufficiente. Basilare alla natura peccaminosa dell'uomo, come dichiara così appropriatamente Van Til, non c'è un desiderio Freudiano ma "il desiderio Cainico" che Dio non esista. Tollererà solo un Dio a propria immagine, uno che è suo collega di lavoro e che rispetta la sovranità e ultimità dell'uomo. Come risultato crea una religione che sia conforme al suo desiderio Cainico e una psicologia della religione per eliminare le caratteristiche inaccettabili della religione facendo appello all'esperienza generale dell'uomo contrapposta alla rivelazione. Trova necessario discutere contro la rigenerazione, perché:

È naturale che solo una personalità che sia stata creata possa essere rigenerata. La rigenerazione presuppone passività. Proprio come nella nascita naturale non contribuiamo nulla, così nella nascita spirituale siamo passivi. Ma se si comincia l'intera propria ricerca con il presupposto che la personalità si sia in qualche modo trascinata fuori dall'abisso del vuoto e sia completamente una conquista personale, *non potrà mai essere passiva neanche per un momento*. Ovviamente, in tal caso, la personalità dell'uomo non necessiterebbe della rigenerazione, *né potrebbe essere rigenerata*. Ciò che si è generato da sé può anche rigenerarsi da sé se prendiamo la

¹⁷ *Ibid.*, p. 121.

¹⁸ *Ibid.*, 124.

rigenerazione nel senso non-teista di vittoria sulle forze di disintegrazione inerenti la realtà. D'altro lato, ciò che ha generato se stesso non può mai essere rigenerato se prendiamo la rigenerazione nel senso cristiano. Pertanto, se desideriamo discutere la questione della rigenerazione con gli interpreti non-cristiani, dovremmo prima riconoscere da ambo le parti d'avere concetti diversi della rigenerazione. Allora noi teisti cristiani dovremmo cercare di far emergere che il concetto non-teista di rigenerazione è impossibile. La rigenerazione sarebbe solo generazione. E anche la generazione è impossibile perché la sua attività avviene nel vuoto. Come può la personalità uscire dal vuoto a meno che sia in qualche punto passiva? Come ha fatto una personalità esclusivamente attiva venire al mondo originariamente in modo attivo? *Qualsiasi personalità completamente attiva non avrebbe mai potuto avere origine.* Ciò che ha origine è passivo. Solo ciò che è completamente non-originato è completamente attivo. Ora, dietro a ciò che è originato c'è o la pura casualità o l'assoluta attività. Il non-teismo assume che dietro alla personalità originata ci sia il vuoto. Così ha caso e *passività* dietro al proprio concetto di *attività* personale. Questo pone l'intera posizione in completa contraddizione con se stessa. Il non-teismo deve sostenere un fatalismo ultimo e un attivismo ultimo. Perciò, come abbiamo visto, definisce la religione come la gioiosa sottomissione all'inevitabile e allo stesso tempo parla delle infinite "possibilità non realizzate" davanti agli uomini.

Per queste ragioni, il cristiano sostiene che il suo concetto di Dio come assolutamente ed eternamente attivo col suo corollario che l'uomo è un carattere creato e che quindi, quando diventa un peccatore, un carattere ricreato se la grazia di Dio lo tocca, è la sola interpretazione dell'esperienza che non riduce tutto a un qualcosa privo di significato ¹⁹.

Come evidenzia Van Til, la questione della rigenerazione è messa a fuoco sulla questione della rigenerazione dei bambini. Qui la passività della rigenerazione è inevitabile, e molti che usano il termine inesattamente come descrittivo del loro concetto, ora abbandonano la compagnia dei teisti coerenti perché, per quanto professino di credere che Dio rigenera l'uomo, quando confrontati con la rigenerazione dei bambini, non la possono accettare. In tale occasione, l'attivismo è escluso troppo chiaramente; il ruolo dell'uomo viene eliminato troppo evidentemente e questo non lo possono tollerare. Non conta quanto abbiano professato di ammettere Dio nel procedimento, per loro si tratta ancora della vita e della casa dell'uomo e Dio non osi comandare; deve solo fare la parte di un ospite invitato.

¹⁹ *Ibid.*, p. 129 s.

Per il cristiano, dunque, l'intero approccio della psicologia della religione è anti-teista, come lo è la psicologia generale. Per il cristiano, l'uomo intero fu originariamente creato da Dio e creato buono nella sua vita conscia e inconscia. L'uomo intero è ora influenzato dal peccato. Allo stesso modo l'uomo intero è toccato dalla rigenerazione, la quale, nella sua espressione conscia, produce conversione. La conversione non è moralismo ma vita nuova; il suo orientamento non è la sobrietà sociale e buon comportamento ma piuttosto la volontà di Dio. Non si guadagna niente, come indica Van Til, a trasformare pubblicani in farisei e molto può andare perso.

Qualsiasi "buono" la psicologia della religione sembri possa a volte offrire al cristianesimo deve essere rifiutato perché nella sua affermazione del relativismo, e nella sua reiezione della sovranità di Dio, in definitiva nega tutto ciò che il cristiano sostiene. Su nessun punto il cristiano può fare alcuna concessione. Come lo afferma Van Til sobriamente e succintamente: "Se non pressiamo per i diritti regali del nostro Re in ogni ambito non li riterremo a lungo in nessun ambito"²⁰. O riconosciamo Cristo come re in ogni ambito e, sottomettendoci a lui guadagnamo la nostra gloria creata, o agendo in termini del desiderio cainico che Dio non esista, avanziamo stabilmente verso l'integrazione dentro al vuoto.

²⁰ *The Defense of the Faith*, p. 280.

5. L'etica e lo scopo primario dell'uomo

Il mezzo più raffinato e popolare che l'uomo ha per peccare è la moralità. Crea criteri di moralità centrati sull'uomo con i quali adempie gli svariati requisiti umani per l'ordine sociale, e a Dio è richiesto che sia grato all'uomo per la sua più elementare decenza. Inoltre, l'uomo insiste nello stabilire la propria via di salvezza per mezzo di opere di moralità e richiede che Dio ratifichi i valori dell'uomo facendoli propri.

Qui sta il nocciolo della faccenda. È l'uomo la scaturigine di valori e criteri o la scaturigine è Dio? Può l'uomo, come Carnell sembra talvolta disputare, stabilire leggi di contraddizione logica o morale e obbligare qualchessia dio che esista ad adeguarsi ad esse, o dev'essere l'uomo a conformarsi ai criteri di Dio? Per certo tutte le cose sono possibili per Dio, ma se si potesse parlare di una possibilità impossibile, sarebbe questa: che Dio si adegui ai criteri dell'uomo e si conformi ai suoi valori. L'idea stessa è una mostruosità. E tuttavia, non dichiarata così schiettamente, la svolta più importante della teoria etica va precisamente nella direzione di richiedere che Dio approvi e si conformi al senso morale dell'uomo. L'uomo rifiuta di riconoscere la tara della sua natura peccaminosa e insiste che Dio debba comportarsi secondo i lumi dell'uomo, e la natura fondamentale dell'universo debba essere come l'uomo vorrebbe che fosse.

È per questa ragione che la moralità rappresenta il peccato più grave e più prepotente dell'uomo. È per questa ragione che anche molta della teoria etica e della pratica cristiana rappresentano il più scandaloso affronto a Dio e sono ben più mortali dei peccati dei dissoluti e degli erranti. Non è sufficiente dire: "Non commetterai adulterio" e astenersi dal commetterlo. Si può essere casti in modo da evitare una vita personale disordinata, nel timore di malattie, per evitare spese extra, per evitare la tensione psicologica che l'adulterio produce nel nostro contesto sociale, per favorire la propria farisaica pretesa di essere virtuosi, per rivendicare la salvezza da Dio, o si può essere casti alla gloria e al godimento di Dio. Molti dei Dieci Comandamenti hanno duplicati o paralleli in qualche forma in quasi tutte le società umane. Ma

anche nella loro formulazione biblica sono senza significato cristiano se non sono presi nel contesto di una vita e una fede centrate su Dio. Pertanto il solo approccio valido è precisamente quello fatto da Van Til in *Christian Theistic Ethics*. Se la moralità non è cristiana-teistica è immorale.

Un esempio di questa teoria etica non-teista è ciò che segue, tratto da un manuale per l'insegnante, riguardo alla Regola d'Oro: "Si pieghi che questa regola rappresenta una grande conquista razziale nella vita di gruppo e che non è basata sulle richieste arbitrarie né di Dio né della società" ¹. Per il cristiano, ogni tale moralità non-teista è immorale perché fa dell'uomo, della razza o del gruppo anziché di Dio la fonte del valore. Se Dio è la fonte del valore, il cuore di tutta la teoria etica teista è dichiarata chiaramente nella risposta del Catechismo: "Lo scopo primario dell'uomo è glorificare Dio e gioire in lui per sempre" ². Il *summum bonum* dell'uomo, il suo totale e più alto bene è il regno di Dio. Così lo dichiarò Gesù: "Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose (i valori che il mondo stima) vi saranno sopraggiunte" (Mt. 6:33).

Per il cristiano coerente dunque, l'etica deve essere centrata su Dio. Valori e Vero non costituiscono un criterio cui Dio e l'uomo devono similmente adeguarsi ma sono piuttosto un'espressione della natura di Dio e perciò della natura di Gesù Cristo. Di conseguenza, diventa impossibile sottoscrivere la scuola di pensiero "Etica di Gesù". La fallacia di questo pensiero è che separa l'insegnamento etico di Gesù dalla persona di Gesù e dà per scontata la posizione pagana che il Vero è vero in sé e che Gesù può solo adeguarsene. Così hanno dato per scontato anche che la bontà è bontà in se stessa e non procede dalla persona di Cristo come un criterio" ³. In tutti questi modi di pensare, Dio cessa di essere Dio, e il concetto di bene dell'uomo assume la precedenza su Dio. La vera etica teista-cristiana poggia pertanto su una specifica concezione di Dio e una specifica concezione della natura di Cristo.

In questo modo, nella teoria etica cristiana, compare una differenza epistemologica. Per tutte le altre linee di pensiero, la coscienza morale dell'uomo è la fonte d'informazione ultima, mentre il cristiano la considera solamente l'immediata e più vicina fonte d'informazione su problemi etici. Il Dio sovrano e autonomo, la Trinità ontologica è il punto ultimo di riferimento. Purtroppo troppi pensatori

¹ Jo Hindman, "The Fight for your Child's Mind", *The American Mercury*, Vol.LXXXV, N° 406, Nov., 1957, p. 9.

² *Catechismo Minore di Westminster*, Risposta a Domanda n° 1.

³ Van Til: *Christian Theistic Ethics*, 1951, p. 9.

apparentemente cristiani considerano determinativa la coscienza morale dell'uomo. Come ha osservato Simone Weil:

In un documento promulgato dal papa si può leggere: “Non solo dal punto di vista cristiano, ma più generalmente dal punto di vista umano ...” come se il punto di vista cristiano — che o non ha nessun significato, o altrimenti asserisce di includere tutto in questo mondo e nel prossimo — possedesse un grado minore di generalità del punto di vista umano. È impossibile concepire un'ammissione più terribile di bancarotta religiosa ⁴.

La differenza nei due approcci all'etica si vede chiaramente nel concetto del bene. Come dice Van Til, per il cristiano “il bene è bene perché Dio dice che è bene. In quanto tale è contrapposto al pensiero non-cristiano che dice che il bene esiste autonomamente e che Dio tende a questo bene che esiste autonomamente” ⁵. Poiché la bontà è un'espressione della natura e volontà di Dio, e questa natura e volontà di Dio sono personali, il bene non è qualcosa che esiste autonomamente ma è bene perché Dio dice che è bene. Questo fatto ha grande importanza per la dottrina dell'uomo. L'uomo fu creato ad immagine di Dio come una replica perfetta benché limitata della Divinità. In quanto tale, pertanto, l'uomo fu creato buono. La dottrina dell'immagine di Dio nell'uomo implica e richiede l'originale giustizia dell'uomo, a meno che non si parta da un Dio limitato, che lotta col male dentro di sé, e che crea un uomo nella sua immagine dualistica. Ma per il cristiano non ci può essere alcun male in Dio. L'assolutezza di Dio rende impossibile questa prospettiva. Secondo le Scritture l'uomo fu creato ad immagine di Dio, buono, e con una retta coscienza morale. Questa perfezione morale dell'uomo non era metafisica ma etica, non infinita ma limitata, e poiché limitata richiedeva rivelazione per vivere. L'uomo doveva essere “ricettivamente ricostruttivo” in tutto il suo essere perché, essendo derivata, la sua bontà poteva continuare solo fintantoché continuasse ad essere ricettivo dalla fonte della sua immagine: la sua giustizia e la sua precisa vita. Il non-cristiano pensa dell'attività morale dell'uomo come “creativamente costruttiva” e l'uomo non è pertanto responsabile ad una personalità morale assoluta, mentre per il cristiano la responsabilità è centrale per la sua bontà derivativa. Poiché l'uomo s'è ribellato contro Dio col proprio peccato ha accecato il proprio intelletto e la propria volontà. Avendo stabilito la propria volontà come determinativa di giusto e sbagliato come conseguenza di aver ceduto alla tentazione di essere Dio, l'uomo non

⁴ Simone Weil: *The Need for Roots*, Boston: The Beacon Press, 1952, p. 127.

⁵ Van Til, *op. cit.*, p. 19.

può più fare la volontà di Dio. Cerca invece di stabilire la propria volontà e il proprio concetto di bene nei termini della propria volontà e della propria coscienza autonoma: la sua pretesa di essere Dio. Come risultato, l'uomo non può sapere cosa sia bene perché adora la creatura al posto del Creatore e capovolge tutti gli standard morali. È totalmente depravato, ovvero, ogni aspetto del suo essere è infetto, contaminato e corrotto dal suo peccato e marcato da una radicale perversità nei confronti di Dio. La coscienza morale dell'uomo, così come l'uomo è oggi, non può perciò essere la fonte d'informazione valida circa il bene o di qualsiasi cosa che riguardi il bene per il fatto che l'uomo rifiuta d'affrontare la questione morale basilare, la sovranità assoluta di Dio. Questo fa della rivelazione delle Scritture una necessità, e solamente le Scritture danno una risposta autorevole a tutte le questioni morali o la luce nei termini della quale tutte le questioni morali devono avere risposta. Il peccato rese necessaria la rivelazione sterna delle Scritture perché la coscienza morale dell'uomo è ora sia limitata che peccaminosa. Le Scritture sono ancora adesso una necessità per l'uomo rigenerato perché l'uomo rigenerato deve ancora vivere per rivelazione e perché la sua coscienza rigenerata è cambiata solo in principio, non è perfetta e spesso sbaglia, e quindi richiede la luce delle Scritture. Con la luce delle Scritture l'uomo è capace di rendere l'obbedienza etica che gli è richiesta, il riconoscimento della propria creaturalità e la necessità di pensare i pensieri di Dio nella sua cornice di pensiero e l'agire nei termini della volontà di Dio rivelata. La redenzione significa il ripristino del riconoscimento di creaturalità e un vivere fedelmente nei termini di essa. Come dichiara Van Til con estrema chiarezza, questa obbedienza non può essere messa in contrasto con un concetto dell'amore come la via etica più alta perché "il concetto dell'amore nel Nuovo Testamento significa, per quanto concerne la sua interpretazione etica, *nient'altro che la completa disponibilità e il desiderio interiore di essere perfettamente obbedienti a Dio*"⁶.

Riassumendo l'intera questione rispetto ai presupposti epistemologici dell'etica cristiana possiamo dire che il concetto teista di un Dio assoluto, un Cristo assoluto, e una Scrittura assoluta vanno a braccetto. Non possiamo accettarne uno senza accettare gli altri. È con la Scrittura in quanto autorità assoluta e assolutamente comprensiva che noi entriamo in discussione delle questioni etiche quando ci compaiono davanti. Siamo totalmente persuasi che la sola alternativa logica a questa posizione sia quella di un totale pragmatismo. Tutte le posizioni mediane alla fine conducono ad una delle

⁶ *Ibid.*, p.26.

due posizioni di cui abbiamo parlato: un'assoluta sottomissione alla Scrittura e a Dio o un assoluto rigetto di entrambi ⁷.

Nella sua concezione Tomista della coscienza e volontà autonome dell'uomo, il cattolicesimo romano prende una posizione mediana. Enfatizzando la capacità intellettuale dell'uomo di conoscere il vero correttamente separatamente da Dio, e approcciando il problema etico dal punto di partenza dell'obbedienza morale finita [limitata dalla creaturalità] piuttosto che morale, Tommaso d'Aquino minò l'assolutezza della fede cristiana. Se il problema dell'uomo è primariamente metafisico piuttosto che morale, il peccato dell'uomo è la sua creaturalità, non la sua ribellione contro Dio. Un errore simile caratterizza molto del pensiero protestante.

Van Til sottolinea efficacemente i presupposti metafisici dell'etica cristiana e le loro implicazioni. Prima che ci possa essere etica deve esserci responsabilità. Qui si focalizza un problema. È un uomo responsabile se dipende dal proprio ambiente? D'altro lato, può essere considerato responsabile se è completamente indipendente? Se la volontà dell'uomo è completamente dipendente l'etica può esistere? Non è dunque l'uomo al di là della responsabilità e *rendicontabilità*? Per l'approccio cristiano è fondamentale la convinzione che "un carattere può tanto essere creato quanto acquisito", come nel caso di Adamo. Basilare ancora è la fede che possa essere fatta sostituzione etica, e che l'espiazione sostitutiva di Cristo abbia alterato sia la relazione a Dio dei credenti sia il loro carattere.

Queste cose sono comprensibili solo nei termini della concezione di Dio dell'etica cristiana. Come evidenzia Van Til, la concezione cristiana di Dio è che egli è ambedue assoluta razionalità e assoluta volontà, talché Dio non deve diventare buono ma è buono fin da tutta l'eternità. Pertanto, in Dio c'è eterno compimento e auto-determinazione ultima, libertà assoluta. Non c'è quindi ambiente per la volontà di Dio, mentre il pensiero non-cristiano assume un ambiente per ambedue Dio e l'uomo, un attivismo ultimo in cui anche Dio deve diventare buono o operare per raggiungere il compimento di carattere. Come risultato, come con Platone e il moderno idealismo, anziché essere Dio il concetto di valore ultimo lo è il Bene che determina ambedue Dio e l'uomo. Questa bontà assoluta richiede un Dio e un uomo che s'impegnano lottando per ottenere la bontà; la creazione è in definitiva impersonale perché il bene è impersonale e l'uomo brancola dalla casualità ultima in alcune filosofie, al necessitarismo o determinismo ultimo in altre. Dall'altro lato, per il cristiano il Dio ultimo e

⁷ *Ibid.*, p.27

auto-determinante è personale e rende possibile la responsabilità umana e il personalismo ultimo.

L'uomo è stato creato un carattere perché l'uomo è creato come un analogo di Dio. Poiché l'uomo è creato ad immagine di Dio non è un foglio vuoto moralmente o intellettualmente. Negare che l'uomo fu creato un carattere è perciò in ultima analisi negare che Dio sia l'eterno carattere e auto-determinativo perché l'immagine di Dio non può essere mantenuta come concetto valido senza questa correlazione. Tutta l'attività dell'uomo avviene entro l'ambiente di un mondo creato e personale e di un Dio assoluto e auto-determinativo, e quindi tutta la sua attività avviene sullo sfondo del piano di Dio, incluso il suo peccato. Questo però non fa di Dio il responsabile del peccato. L'uomo non esiste nel vuoto ma nella cornice della creazione di Dio, solamente in virtù di questo fatto l'uomo può essere considerato responsabile. L'esistenza di ambiente non nega la responsabilità; la natura creata del carattere dell'uomo non distrugge la responsabilità dell'uomo ma ne è il fondamento. Alcuni fanno il falso tentativo di sfuggire a questo paradosso parlando dell'auto-limitazione di Dio. Van Til analizza succintamente la fallacia di questo modo di pensare.

Per Dio sarebbe auto-contraddittorio limitare se stesso. Fa parte della sua stessa essenza essere auto-determinativo. E poiché egli è eterno non può essere auto-determinativo in un tempo e non più auto-determinativo in un altro. L'auto-limitazione di Dio sacrifica l'autonomia di Dio. È in questa autonomia di Dio che risiede l'intera nostra speranza per qualsiasi soluzione a qualsiasi problema. Più la si smonta e più ci si colloca nelle mani del nemico. E questa è la ragione per cui, si è lungi dallo stabilire libertà per l'uomo riducendo questa relazione col piano di Dio, e nel farlo si distrugge la libertà dell'uomo e con ciò la sua responsabilità. La vera libertà per l'uomo consiste nell'attività analogica auto-consapevole. Se l'uomo riconosce il fatto che dietro al suo carattere creato sta l'eterno carattere e il piano di Dio, se l'uomo riconosce liberamente che il suo stesso agire morale presuppone che dietro ci sia quello stesso Dio illimitato, allora sarà veramente libero. Dall'altro lato, se l'uomo cerca di liberarsi dallo sfondo dell'assoluto piano di Dio, deve cominciare la sua attività morale in un vuoto* perfetto, deve continuare ad agire come un vuoto morale e deve agire in direzione di un vuoto morale ⁸.

L'attività morale non solo presuppone il Dio sovrano auto-sufficiente ma anche Dio come sommo bene dell'uomo. Dio e la gloria di Dio devono

⁸ *Ibid.*, p. 35. * La parola tradotta qui con "vuoto" è "blank". Di solito quando Van Til intende "vuoto" in senso filosofico utilizza "void". Il significato qui è più quello della presunta assenza di presupposti e di senso.

essere l'oggetto di ogni attività dell'uomo e lo scopo del suo stesso agire. Non solo la moralità dell'uomo è fondata sulla religione ma deve essere essa stessa attività religiosa. In questo modo la moralità dell'uomo ha come proprio scopo la gloria di Dio. Egli serve questo scopo, primo, cercando di stabilire il regno di Dio, non facendo affidamento sulla propria volontà in questo compito, ma sulla volontà del Dio delle Scritture rivelata assunta a proprio criterio e, terzo, riconoscendo che da se stesso non ha potere di lavorare a favore del Regno di Dio ma deve fare affidamento sullo Spirito santo, che è l'autore della rigenerazione e della fede che provvede la sua motivazione.

Tanto in religione che in moralità l'uomo rigenerato ricerca la gloria di Dio, ma nella religione lo fa direttamente, nell'etica indirettamente. Van Til analizza questo scopo comune e il suo svariato approccio nel modo più convincente. Egli evidenzia che, primo, tanto nell'etica che in religione trattiamo con l'*intera personalità* dell'uomo che non può essere compartimentata. Secondo, entrambe trattano con l'intera personalità dell'uomo perché cercano di renderlo integro di nuovo. E, come dichiara Van Til: "Uno non può essere un vero uomo a meno che non sia un cristiano. Uno non può agire da uomo a meno che non agisca da cristiano". Terzo: "Tanto etica che religione trattano con l'intera personalità dell'uomo nella configurazione dell'intera razza umana", per il fatto che nessuna delle due esiste o ha significato senza l'altra. Quarto, ambedue trattano con l'umanità sotto l'aspetto della storia o della temporalità. "L'uomo è ridicolo se cerca di diventare eterno. L'attività religiosa e l'attività etica sono sempre attività temporali. Virtualmente il romanismo lo nega e l'evangelicalismo troppo spesso lo dimentica". Quinto, in ambedue "trattiamo con l'umanità storica come *genuinamente rivelatoria di Dio e come genuinamente cospicua per lo sviluppo del proposito di Dio con l'universo*. Il fine e lo scopo dell'universo è la gloria di Dio ... la distinzione tra religione ed etica non può essere trovata dicendo che in ultima analisi in religione cerchiamo Dio mentre in etica cerchiamo qualcos'altro. Cerchiamo Dio in tutte se guardiamo la questione dal punto di vista più ultimo". Sesto, ambedue trattano con l'aspetto dell'intera personalità conosciuto come la volontà, ma con una differenza. Nella terminologia di Van Til, la religione vede l'uomo non solo come re, ma anche come sacerdote e profeta, non solo nel suo aspetto volitivo ma anche in quello intellettuale ed emotivo, mentre l'etica tratta più con l'uomo come re, l'uomo in quanto persona che agisce piuttosto che come uno che pensa o ha sentimenti. Settimo, compare un'altra differenza per il fatto che l'attività volitiva dell'uomo con cui l'etica tratta è vista nella

prospettiva dei suoi risultati immediati nella storia mentre la religione è più interessata con Dio al di sopra della storia. In religione l'uomo tratta con Dio, in etica con i propri simili ⁹.

Per tornare al *summum bonum* dell'uomo — il regno di Dio, Van Til lo definisce come “il compiuto programma di Dio per l'uomo” che l'uomo deve adottare come proprio ideale e poi imbarcarsi in un corso d'azione per ottenerlo. L'uomo è stato creato un re e gli è stato commissionato di realizzare la propria regalità esercitando il dominio e le piene implicazioni dell'immagine di Dio in ogni campo d'attività e di vita. L'uomo in quanto re è pertanto “il vice-reggente di Dio nella storia”. Questo fatto ha tremende implicazioni per l'uomo come individuo e per la società.

L'ideale etico per l'individuo è l'auto-realizzazione, Van Til lo esprime magnificamente:

Che l'ideale etico dell'uomo sia l'auto-realizzazione consegue dal posto centrale che gli è stato dato in questo universo. Dio ha fatto tutte le cose in questo universo per se stesso, ovvero per la propria gloria. Ma non tutte le cose possono riflettere la sua gloria auto-consapevolmente. Eppure il tipo più elevato di glorificazione è la glorificazione auto-consapevole. Di conseguenza, Dio ha posto tutte le cose in questo universo in vicendevole relazione pattizia. Ha fatto l'uomo capo della creazione. Di conseguenza, i fiori del campo glorificavano Dio direttamente e inconsapevolmente, ma anche indirettamente e consapevolmente attraverso l'uomo. L'uomo doveva raccogliere insieme nel prisma della sua attività auto-consapevole tutte le molteplici manifestazioni della gloria di Dio in modo da fare un centrale, auto-consapevole sacrificio di tutto a Dio ¹⁰.

L'uomo si prepara per questo grande e glorioso compito sviluppando il suo intelletto, la sua capacità estetica, e ogni sua altra capacità, come un atto di volontà mediante l'impegno a compiere la sua vocazione e la sua regalità. “Egli deve *volere* volere la volontà di Dio per il mondo intero”. L'auto-realizzazione è il compimento della regalità dell'uomo. “Quando l'uomo diventa veramente il re dell'universo il regno di Dio è compiuto e quando il regno di Dio è compiuto Dio è glorificato”. Van Til sviluppa nello specifico cosa sia implicato in questo obiettivo di auto-realizzazione. Prima di tutto, l'uomo deve imparare a volere la volontà di Dio”. Ciò significa che l'uomo deve operare la propria volontà nei termini dello scopo per cui è stata creata. Lo scopo creazionale dell'uomo è servire Dio come vice-reggente, e più l'uomo compie il

⁹ *Ibid.*, p. 39s.

¹⁰ *Ibid.*, p. 41.

proprio proposito più diventa libero e spontaneo. Come risultato, la moralità cristiana, in netto contrasto con qualsiasi legalismo, è una crescita in spontaneità. Un moralismo forzato e frustrato non è cristianesimo. Secondo, “la volontà dell’uomo avrà bisogno di diventare sempre più *stabile nella sua auto-determinazione*”. Questo è uno sviluppo della sua spontaneità. “Il Dio dell’uomo è assolutamente auto-determinato: l’uomo somiglierà a Dio nella proporzione in cui diventerà auto-determinante e auto-determinato *sotto* Dio. Nella proporzione in cui l’uomo sviluppa la propria auto-determinazione sviluppa anche la determinazione o piano di Dio per il suo regno sulla terra. Dio compie i suoi piani mediante caratteri auto-determinati. Un uomo instabile sarebbe inutile nel regno di Dio”. Terzo, a mano a mano che l’uomo cresce nella sua spontaneità e auto-determinazione, la sua volontà deve aumentare di slancio per stare al passo con la sua responsabilità in costante aumento. La sua crescita implica un crescente allargamento dell’area della sua attività che rende necessaria una parallela crescita in slancio ¹¹.

L’auto-realizzazione può anche essere descritta come crescita in rettitudine, definita da Van Til in linea con Geerhardus Vos.

La giustizia o rettitudine, quando presa come un attributo di Dio descrive quell’aspetto dell’intera personalità di Dio mediante cui egli mantiene all’interno di sé e all’interno dell’universo creato quella relazione di coordinamento e subordinazione che è appropriata per la misura di ciascuna personalità. Di conseguenza, la rettitudine dell’uomo, che deve essere una riproduzione della rettitudine di Dio, sarebbe, per cominciare, *un appropriato senso di subordinazione* di se stesso a Dio, e di co-ordinamento di se stesso con i suoi consimili. E la ricerca di rettitudine di un uomo significa (a) che sta diventando sempre più sensibile al significato di queste correlazioni di subordinazione e co-ordinazione e perciò sempre più spontaneo nel suo desiderio di mantenere queste correlazioni, (b) che sta diventando sempre più forte nella sua determinazione di vedere mantenute e sviluppate queste correlazioni e che ha di conseguenza effettivamente fatto crescere il proprio potere di mantenere queste correlazioni ...

Ora se contempliamo la rettitudine come una questione di giuste relazioni tra tutte le creature, e della giusta relazione di tutte le creature al loro Creatore, diventa chiaro che la volontà dell’uomo ha da compiere una mansione di vasta portata. Ricercando la rettitudine, la volontà dell’uomo starebbe cercando il regno di Dio. *La rettitudine è il nerbo del regno di Dio* ¹².

¹¹ *Ibid.*, pp. 41, 42.

¹² *Ibid.*, p. 43 s.

La crescita dell'uomo in auto-realizzazione è, come abbiamo visto, anche la sua crescita in spontaneità e libertà. Van Til rende molto chiara la piena portata di questa spontaneità. In Dio non c'è differenza tra potenzialità e azione; vale a dire che Dio è pienamente e perfettamente auto-cosciente, privo di istinti inconsci e pulsioni. L'uomo, in quanto essere temporale, non può essere interamente auto-cosciente come Dio è auto-cosciente, né pura azione come Dio è pura azione. Prima della caduta, tuttavia, la volontà dell'uomo controllava la sua vita inconscia mentre dopo la Caduta la vita sub-conscia dell'uomo controllava la sua vita. Questo non è un cambiamento metafisico ma un cambiamento morale. L'uomo decaduto è uno schiavo del suo subconscio anziché esserne il padrone. Ma, a mano a mano che il rigenerato cresce in auto-realizzazione cresce, primo, nel suo controllo sul suo subconscio, nella spontaneità delle sue relazioni e in auto-coscienza; secondo, non c'è solo aumento della velocità della sua spontaneità ma anche un aumento di stabilità; terzo, parallelamente c'è una crescita di slancio nel fare la volontà di Dio.

Non solo è compito dell'uomo cercare il regno di Dio ma anche il compito della società nel suo insieme, un ideale e un compito posto davanti all'uomo in paradiso. La responsabilità pattizia rende chiaro che l'auto-realizzazione dell'individuo è il vantaggio di tutti e dipende ed è fatto avanzare dalla realizzazione di altri. Il concetto pagano di auto-realizzazione implica il sacrificio di altri ed è a loro spese. Il concetto cristiano di auto-realizzazione è nei termini del regno di Dio e di una comune umanità: un organismo. La concezione della chiesa come un corpo evidenzia il fatto che l'individualità non è una monotona ripetizione; non siamo tutti organi identici: occhi od orecchie, ma ciascuno un separato individuo e tuttavia parte di un tutto. Noi serviamo quel tutto sviluppando la nostra propria individualità, che di conseguenza sviluppa il tutto e rende altri capaci di sviluppare le loro individualità.

Salute e prosperità sono parti legittime di questo ideale. L'etica cristiana non è ascetica, né, come enfatizza Van Til, il corpo deve essere considerato inferiore all'anima. "Una mente sana in un corpo sano è un reale obiettivo del regno"¹³. È il paganesimo a sostenere che il male sia intrinseco alla materia.

L'auto-realizzazione produce felicità per il fatto che "un *io* realizzato è un *io* felice" e, allo stesso tempo, "solo un *io* felice è un *io* completamente realizzato". Proprio come l'esercizio corporale porta alla salute, così, la crescita in rettitudine crea crescita in felicità. Nel

¹³ *Ibid.*, p. 50.

regno di Dio non c'è disarmonia tra ciò che è giusto, ciò ch'è utile, e ciò che produce felicità.

Quando andiamo al pensiero non-cristiano, troviamo che tutti i vari sistemi hanno in comune una concezione dell'esistenza così com'è oggi come fosse normale. C'è una negazione del concetto biblico di giustizia originale, di carattere creato, e della caduta. C'è anche un diniego di qualsiasi ideale etico dato da un Dio autonomo mediante il quale debbano essere giudicati tutti i sistemi etici. Dietro a questo diniego risiede una radicale ostilità verso Dio. Secondo Van Til:

Il reale significato di questa opposizione al perfetto ideale etico originale non è nientedimeno che un odio per il Dio vivente. Se Dio esiste veramente come creatore dell'uomo, abbiamo visto che è impossibile che il male sia intrinseco all'universo temporale. Se Dio esiste, dev'essere l'uomo stesso ad aver introdotto il peccato con un atto di volontaria trasgressione. Ecco che, l'esistenza, com'è oggi, non è normale ma anormale. Di conseguenza, mantenere che l'esistenza com'è ora è normale, equivale a un diniego della responsabilità dell'uomo per il peccato, e questo a sua volta fa di Dio il responsabile del peccato, e questo semplicemente significa che non c'è Dio assoluto ¹⁴.

Per il cristiano, però, l'uomo è oggi una "personalità frantumata" per il fatto che i vari aspetti del suo essere non sono più reciprocamente correlati perché egli non è nella giusta relazione a Dio. Può per esempio essere dedito ad un unilaterale intellettualismo o ad un unilaterale volontarismo; in qualsiasi di tali casi, l'unilateralità è una conseguenza del peccato.

"L'uomo fu creato in perfetta armonia con se stesso perché fu creato in perfetta armonia con Dio. Di conseguenza l'etica cristiana non può mai essere unilateralmente intellettualistica o unilateralmente volontaristica. Noi non diciamo che in quanto cristiani non siamo spesso unilaterali. Difatti nessuno sfugge all'essere unilaterale in qualche misura. Ma noi confessiamo che questa unilaterità è peccato davanti a Dio. E sosteniamo che l'armonia tra i vari aspetti della personalità umana possano esser ottenuti solamente su basi cristiane" ¹⁵. Per la fede cristiana sono fondamentali, primo, l'assunto che l'uomo è stato creato una personalità integrale e che l'uomo può diventare di nuovo una personalità integrale solo mediante la fede e la maturità cristiana. Secondo, un altro presupposto fondamentale è la dottrina della creazione per la quale l'umanità è un insieme comune e legata da

¹⁴ *Ibid.*, p. 56.

¹⁵ *Ibid.*, p. 60s.

un comune ideale etico, quello fornito dal Creatore. Tutto il pensiero non-cristiano, negando la dottrina della creazione, nega con ciò una universalità di significato e una unità d'interpretazione. Terzo, ne consegue perciò che tutti gli uomini in tutti i luoghi e in tutte le epoche devono essere intesi come una famiglia, e l'etica non può essere individualistica, come lo è l'etica non-cristiana. Sacrifica, come con Platone, la maggior parte degli individui ad un numero esiguo di individui ritenuti degni del sacrificio, senza nessun concetto organico della nazione o della razza. Lo statalismo, come Van Til vede chiaramente, è individualismo della peggior specie; la massa dell'umanità è considerata concime per il benessere della classe di governo. L'etica moderna individualistica spesso va all'altro estremo e considera la società un'aggregato di individui e dissipa ogni autorità. Quando viene enfatizzato il diritto dell'individuo contrapposto al diritto della società, l'autorità scompare. Nelle parole di Van Til:

Conseguentemente non c'è un corretto senso della necessità dell'autorità. L'autorità è ampiamente scomparsa dalla famiglia. L'autocrazia del padre, com'è spesso esistita nel perverso individualismo d'un tempo è stata rimpiazzata dall'autocrazia del fanciullo nel perverso individualismo di oggi. L'autocrazia del re che non riconosceva i diritti dei suoi soggetti è stata rimpiazzata con una falsa democrazia che ricerca la scaturigine ultima dell'autorità nella moltitudine degli uomini senza ricognizione di Dio ¹⁶.

Il pensiero non-cristiano, mancando del concetto biblico della creazione e della giustizia originale, assume un naturale conflitto tra la società e l'individuo. Assume che l'individuo non possa svilupparsi se non a spese degli altri individui e della società e, viceversa, che la società non possa svilupparsi se non a spese dell'individuo. In questo modo la vita diventa una guerra e l'etica diventa o individualista o di compromesso. La risposta di Aristotele fu la dottrina della via di mezzo, del moderato (centrista) come virtuoso. Questo è virtualmente una negazione dell'ideale di perfezione morale e assume che la virtù sia meramente mantenere un bilanciamento tra due mali. Il cristiano, d'altro lato, in virtù della sua giustificazione e rigenerazione è perfetto in principio benché non perfetto in grado in questa vita. Il principio della sua vita è la perfezione di Gesù Cristo, non lo sforzo negativo di mantenere un bilanciamento tra mali.

L'ideale assoluto è mantenuto attraverso le Scritture benché l'assoluto *summum bonum* non verrà mai raggiunto sulla terra. La giustizia originale dell'uomo e la sua creazione ad immagine di Dio

¹⁶ *Ibid.*, p. 62.

rendono ragionevole aspettarsi che l'ideale assoluto venga raggiunto e che sia l'obiettivo appropriato dell'attività storica. La promessa biblica è la completa felicità, verrà ai perfetti mentre la punizione per la disobbedienza è la morte. L'obiettivo della storia è dunque la perfezione, e la sua realizzazione — il regno di Dio, è descritta in Apocalisse come paradiso riconquistato, una vita in cui il male naturale e quello morale sono distrutti. I mali, naturale e morale sono strettamente alleati nelle Scritture, non in termini pagani come risultanti l'uno dall'altro, il male naturale come risultato del male morale, ma piuttosto ambedue similmente un risultato della Caduta e dell'alienazione dell'uomo da Dio.

Coi rigenerati, il regno di Dio non è solo un obiettivo e una speranza ma un possesso attuale come dono di Dio. La perfezione che cercano di ottenere è loro adesso in principio in virtù del ruolo di sostituto di Gesù Cristo. Pertanto, come dice Giovanni, il cristiano in principio non può peccare benché sia fino ad un certo punto un peccatore e non possa negare il suo peccato senza essere bugiardo. In questo modo, mentre l'uomo deve sforzarsi di ottenere il regno, deve anche riconoscere che è un dono di Dio e il suo sforzo stesso è un atto e una manifestazione della grazia.

Il compito dell'uomo non è solo positivamente quello di asserire ed estendere i diritti di dominio del regno, ma anche negativamente quello di distruggere le opere del diavolo. Come lo esprime Van Til: il rigenerato vede il male come un insulto a Dio. Non solo il male deve essere distrutto ovunque ma anche le sue conseguenze, mentre, dall'altra parte, c'è il requisito positivo di fare il bene a tutti gli uomini, specialmente a quelli della casa della fede. Il male deve essere distrutto nel mondo in senso ampio, e in noi stessi, e da quanto seriamente considera il male nel suo popolo Dio è pronto ad usare i pagani come un flagello contro i suoi per purificarli. Il cristiano non deve arrendersi al pessimismo del "realismo" di chi non crede o al superficiale ottimismo del perfezionismo di chi è incapace di comprendere.

Un punto particolare è quello dell'attitudine cristiana verso l'abolizione della guerra. Alcuni vorrebbero sostenere che siccome la bibbia ci dice che ci saranno guerre fino alla fine dei tempi, se cercassimo di bandire la guerra sarebbe uno sfidare la provvidenza. Ma c'è una differenza tra un comandamento di Dio e un'affermazione su ciò che avverrà. Dio ci comanda di essere perfetti ma ci dice che nessuno di noi sarà mai perfetto in questa vita. Pertanto è nostro chiaro compito fare ciò che possiamo, in modi legittimi, per diminuire il numero di guerre e di fare in modo che siano meno orrende.

Una grande porzione del nostro tempo dovrà essere impiegato nella distruzione del male. Potrà perfino sembrarci di non vedere molto progresso in noi stessi e intorno a noi durante l'arco della nostra vita. Saremo costretti a costruire con la cazzuola in una mano e la spada nell'altra. Ci potrà sembrare il compito impossibile di prosciugare l'oceano. Tuttavia sappiamo che questo è esattamente quello che sarebbe il nostro ideale etico se non fossimo cristiani. Sappiamo che per i non-cristiani il loro ideale etico non può mai essere realizzato né per se stessi né per la società. Non sanno nemmeno di un vero ideale etico. E per quanto riguarda i nostri sforzi, sappiamo che benché molto del nostro tempo possa essere impiegato a pompare fuori l'acqua del peccato, stiamo tuttavia gettando le fondamenta del nostro ponte su solida roccia e stiamo facendo progressi verso il nostro obiettivo. La nostra vittoria è certa. Il diavolo e tutti i suoi servi saranno buttati fuori dall'universo abitabile di Dio. Ci saranno un nuovo cielo e una nuova terra nella quale dimorerà la giustizia ¹⁷.

A motivo di questo fondamento, la vera fede cristiana ha un'etica di speranza e implica non solo l'impegno ma anche il possesso. L'ideale assoluto è presentato in severità, come testimonia lo stesso Vecchio Testamento, e quelle concessioni che quell'epoca ha visto non hanno compromesso l'assolutezza dell'ideale o la sua severità. Quelle concessioni che il Vecchio Testamento evidenzia sono state fatte, non nei termini dell'obiettivo ultimo ma nei termini di obiettivi più immediati che sono essi stessi tappe verso l'ideale. L'assolutezza dell'obiettivo è presentata più apertamente nel Nuovo Testamento per mezzo dell'esempio di Gesù Cristo. Per poter comprendere il pieno significato del suo esempio è necessario credere che l'origine si ripercuote effettivamente sulla validità, che un Cristo che proviene dal retroterra del Dio autonomo e trinità ontologica è diverso da uno nato da un procedimento evolutivo e da un retroterra in cui il male è altrettanto basilare del bene. Primo, perciò, la creazione deve essere presupposta in tutte le sue implicazioni. "Se l'uomo perfetto Gesù abbia da esserci di qualche aiuto, *la costituzione dell'universo deve esser tale che la perfezione è un concetto che ha significato cosmico*" ¹⁸. Secondo, per essere valido, l'esempio di Gesù presuppone la Caduta. Ciò significa che, poiché fummo creati giusti, abbiamo un obbligo di essere perfetti e siamo responsabili del nostro attuale stato malvagio. Noi dobbiamo o essere come Gesù o essere da lui condannati. Egli viene come salvatore o lo s'affronta come giudice. Terzo, l'esempio di Gesù, nel vero senso cristiano, presuppone la sua espiazione sostitutiva, la perfezione richiesta è fatta diventare da Dio un dono e

¹⁷ *Ibid.*, p. 80.

¹⁸ *Ibid.*, p. 97.

appartiene all'uomo in principio al momento della rigenerazione. La nostra imitazione di Cristo deve essere correttamente concepita come un'imitazione di Dio, una unione con lui. Ma questa unione non può mai essere concepita in termini mistici o metafisici; è un'unione di vita, non di sostanza; etica, non di essenza. Nelle Scritture è tipizzata nel matrimonio, il vero matrimonio è vera unione, non di sostanza ma di vita; l'uomo non cessa di essere uomo né la donna di essere donna, ma ciascuno compie se stesso in termini di sesso e vita e diventa più se stesso o se stessa mentre diventano più veramente uno. In questo modo l'uomo diventa più pienamente uomo quando diventa più realmente uno con Cristo. Cristo come nostro esempio è dunque primariamente Cristo come nostro mediatore e redentore. E Cristo come nostro re significa che la regalità di Cristo deve essere messa in atto in ogni sfera di vita. Per la chiesa limitare se stessa a salvare anime è negare la sua regalità su tutta la creazione e limitare i diritti della corona di Re Gesù. Come sottolinea Van Til, fin troppo comunemente le chiese evangeliche sono cadute in un individualismo anti-biblico nel loro esclusivo interesse per la salvezza delle anime, mentre il modernismo, abbandonando l'espiazione sostitutiva, è ritornato alla giustizia dei farisei e cerca di stabilire il regno con gli sforzi e la giustizia dell'uomo ed è di conseguenza centrato sull'uomo nel suo concetto del regno. "L'intero fine e scopo della storia risiede, secondo il teismo cristiano, non nella storia stessa, ma al di là della storia, nel Dio della storia. Questo Dio della storia ha collocato il regno di Dio come culmine della storia" ¹⁹.

La volontà rivelata di Dio deve dunque essere lo standard etico dell'uomo. La coscienza morale dell'uomo com'è oggi corrobora ulteriormente l'idea della caduta dell'uomo. Assume la propria autorità e autonomia e nega che Dio sia Creatore. Nega perciò la rivelazione esterna visto che non può ritenere vera l'autorità esterna. "Il teismo cristiano, a motivo del suo Dio trascendente, può concedere tanto la rivelazione esterna che quella interna mentre il pensiero non-teista, a causa della sua negazione della trascendenza di Dio non può, per la natura del caso, concedere nessun criterio esterno. In ragione dei suoi presupposti il pensiero non-cristiano deve mantenere che tutte le rivelazioni esterne sono fondate sull'illusione ... Il razionale delle azioni morali dell'uomo dev'essere trovato in qualcosa al di là di se stesso ... Nella natura del caso l'esterno deve sempre precedere l'interno" ²⁰. Se non viene mantenuto questo standard etico esterno e divino c'è anarchia morale. Senza il Dio delle Scritture c'è solo consiglio etico,

¹⁹ *Ibid.*, p. 112.

²⁰ *Ibid.*, pp. 116, 118.

nessuna autorità. “*Non ci sono altre alternative, solo teonomia o autonomia. È vano tentare di fuggire da Dio e andare ad un universo per cercare lì leggi eterne*”²¹.

Lo standard esterno assoluto del Dio autonomo è perciò il solo valido. Mentre l’etica naturalistica crede alle enunciazioni immediate della coscienza morale dell’uomo. Il cristianesimo si attiene al principio della mediazione per il fatto che non si aspetta che la coscienza morale dell’uomo funzioni autonomamente ma è correlativa alla rivelazione positiva soprannaturale e, per lo Spirito santo è portato ad affidarsi sempre più a quello standard e attività nei termini di quella fede.

Questa, in breve, è la concezione dell’etica teista cristiana di Van Til. Il suo studio, che contiene alcuni dei suoi scritti più geniali, è un’eloquente risposta a quelli che si lamentano che Van Til sia troppo difficile da comprendere. La difficoltà che la maggior parte delle persone sperimenta non è con gli scritti di Van Til ma col suo Dio; è essenzialmente quel Dio che trovano inaccettabile e offensivo. Il loro contendere non riguarda ciò che non riescono a capire di Van Til ma con ciò che tutti loro comprendono fin troppo chiaramente.

²¹ *Ibid.*, p. 121.

6. Apologetica e auto-consapevolezza

“L’apologetica è la difesa della filosofia cristiana della vita contro le varie forme di filosofia di vita non-cristiane”¹. Nella tradizione di Princeton l’apologetica fu chiamata in causa per stabilire la verità del cristianesimo contrapposta alle affermazioni della miscredenza. Abraham Kuyper, però, sfidò quest’approccio tradizionale definendolo falso calvinismo per il fatto che assume che l’uomo naturale abbia la capacità di ragionare la sua via alla salvezza e che i presupposti dell’uomo naturale possano condurre a Dio. Lo sviluppo di questa tradizione di Amsterdam che Van Til ha dato è considerata da molti il suo più grande contributo alla fede riformata. Questo implica il presupposto che l’interezza della Scrittura e della fede cristiana siano vere. Aniché cercare di provare al non-rigenerato la verità della Scrittura ne assume la veracità fin dall’inizio e poi sfida l’uomo naturale dimostrando che sui suoi presupposti nulla è vero, nulla può essere spiegato, e il suo modo di pensare non è valido. Van Til in questo modo dimostrò coerentemente che l’uomo naturale non osa essere fedele (coerente) al proprio pensiero ma che il più delle volte deve utilizzare presupposti cristiani per rendere possibili scienza, filosofia e pensiero. Egli dimostra che gli Scolastici e gli Arminiani sono pensatori incoerenti e che o non vogliono seguire la fede cristiana coerentemente o sono ignoranti della natura della loro logica. L’apologetica di Van Til si può vedere chiaramente in *The Defense of the Faith* e in *The New Modernism*. In quest’ultima opera abbiamo una completa analisi della teologia di Barth e di Brunner che dimostra che il loro tentativo di superare i loro presupposti e la teologia della coscienza e di raggiungere un Dio assolutamente altro non è niente di più che un tentativo balistico terra-aria, che comincia e termina sulla terra, proprio come il loro Dio comincia e termina nella coscienza umana ed è più soggettivo del soggettivismo. Nel primo, i presupposti di Cecil De Boer, Jesse De Boer, Orlebeke, Val Halsema, Daane e Masselink sono dimostrati essere incoerenti con la fede riformata che propongono. Da lì

¹ C. Van Til: *Apologetics*, p.1. (Benché la definizione di Apologetica come “difesa” della fede sia usuale, l’A. altrove usa “defense” mentre qui la parola ancor più pregante “vindication”, n.d.t.).

in poi l'apologetica di Van Til opera sul principio pratico che la miglior difesa è un buon attacco. Ma la questione va ancor più in profondità. La sua apologetica pone fine alle illusioni e alle pretese degli uomini e mette a nudo i loro presupposti. Opera nella convinzione fondamentale che se non si presuppone l'insieme del cristianesimo non si può conoscere nulla logicamente e coerentemente: che o si comincia col Dio autonomo e il suo decreto eterno come ambiente ultimo dell'uomo, come derivato dalla Scrittura, o si assume che il caso sia il valore ultimo nel cui fattispecie l'uomo non conosce nulla a meno che conosca tutto. E conoscere tutto è particolarmente un'impossibilità in un universo in evoluzione nel quale potenzialità e possibilità sono illimitate.

L'apologetica di Van Til, come la sua predicazione, e infatti qualsiasi vera predicazione, ha uno scopo preciso: rendere epistemologicamente consapevoli tanto cristiani che non-cristiani, rivelare ad entrambi la natura dei loro presupposti e le loro incoerenze e portarli ad una più chiara responsabilità nei confronti della loro posizione come osservanti o trasgressori del patto. È impossibile apprezzare il successo di Van Til in questo compito senza prendere atto dell'angosciata e aspra opposizione che ha sollevato. L'auto-consapevolezza è un affare doloroso per l'uomo, il quale, epoca dopo epoca ha cercato di cullarsi nel sonno con l'oppio della religione, dell'economia, della politica e degli affari, e ha cercato un'affannosa fuga dentro a mille e una attività e rifugi. L'uomo prova risentimento nei confronti della propria auto-consapevolezza perché le è fondamentale un'ineludibile consapevolezza di Dio che cerca di sopprimere. Cerca di stabilire se stesso come autonomo, ma non solo tutta la creazione ma anche ogni fibra del suo essere fa rintronare la sua irreprimibile conoscenza di Dio. Erige un elaborato sistema di pretesti (finzioni), sperando che se finge per un tempo sufficiente che Dio non esista, Dio sparirà! Il cristiano incoerente cerca di soddisfare entrambi, Dio e l'uomo, sperando di sfuggire la tensione della decisione o il conflitto del reclutamento soddisfacendo sia Dio che l'uomo naturale. Ma la metodologia di Van Til milita contro tutto questo. Richiede un esame dei presupposti e una coerenza nei loro termini. Richiama l'uomo ad essere epistemologicamente auto-consapevole.

Perciò, per l'apologetica di Van Til è fondamentale il principio che per l'uomo l'auto-consapevolezza di sé presuppone la consapevolezza di Dio. Calvino parla di questo come dell'ineludibile senso della divinità che c'è nell'uomo. La dottrina della creazione, e specialmente della creazione ad immagine di Dio, fa di questa consapevolezza di Dio un fatto ineludibile. Ma l'uomo non solo è una creatura, è creato anche un essere storico il che implica il concetto del patto. L'uomo ha una storica

“responsabilità e compito di reinterpretare a se stesso individualmente e collettivamente il consiglio di Dio come espresso nella creazione. La consapevolezza dell’uomo di essere creatura può perciò essere particolarmente descritta come consapevolezza-pattizia”. Poiché il lavoro dell’uomo è analogico, per questo compito era basilare la dipendenza da Dio e quindi, siccome “la rivelazione naturale è essa stessa incompleta” fin dal principio “proprio l’idea stessa di rivelazione soprannaturale prende correlativamente corpo nell’idea della corretta auto-consapevolezza dell’uomo” ². L’uomo pertanto sa di essere un trasgressore del patto, sa che, anziché amministrare se stesso e tutte le cose alla gloria di Dio, cerca di amministrare tutte le cose, se stesso incluso, per la propria gloria. Van Til non spreca tempo a comprovare Dio. Al contrario, egli dimostra, con la sua incisiva analisi delle filosofie rivali, che argomentare coerentemente che Dio non esiste, è distruggere tutta la scienza e la filosofia e rendere insignificanti tutte le cose. Come egli stesso lo enuncia:

La visione veramente biblica ... applica la potenza atomica e i lanciapiamme proprio ai presupposti delle idee che l’uomo naturale ha di sé. Non teme di perdere un punto di contatto sradicando le erbacce anziché tagliarle a livello della superficie. Ha la certezza di un punto di contatto proprio nel fatto che ogni uomo è fatto ad immagine di Dio ed ha impressa su di sé la legge di Dio. In quel fatto da solo può stare sicuro riguardo al problema del punto di contatto. Perché quel fatto rende gli uomini sempre accessibili a Dio. Quel fatto ci assicura che ogni uomo, per essere effettivamente uomo, deve già essere in contatto con la verità. È talmente in contatto con la verità che molta della sua energia viene spesa nel vano tentativo di nascondere a se stesso questo fatto. I suoi sforzi di nascondere a se stesso questo fatto sono destinati ad essere auto-frustranti.

Solo trovando così il punto di contatto nel senso della divinità che si trova sotto il suo proprio concetto di auto-consapevolezza come di valore ultimo possiamo essere sia fedeli alla Scrittura che efficaci nel ragionare con l’uomo naturale ³.

Tutta la realtà creata è di carattere rivelazionale; che riveli Dio è inevitabile e ineludibile. Ma l’uomo naturale cerca di soffocare questa testimonianza quanto quella della sua propria natura. Come risultato, l’unico punto di contatto che tollera è uno che conceda la sua rivendicazione d’autonomia. Il solo modo in cui il cristiano può trattare con questa testardaggine e volontaria cecità è con uno “scontro

² *Ibid.*, p. 55.

³ *Ibid.*, p. 58.

frontale” mediante una sfida a oltranza all’uomo naturale. Deve ragionare per presupposto e, come insegnato in tutta la Scrittura, la trinità ontologica è il presupposto di ogni postulato umano.

Ogni modo di ragionare è per presupposti, ma troppo poco ragionare è coerentemente e auto-consapevolmente presupposizionale. Alcuni anni fa, un commerciante occidentale, si trovò fortemente aiutato nel suo lavoro dal suo status di mezzo-bianco, mezzo-indiano. Tra gli indiani, egli parlava naturalmente la sua lingua madre, si comportava come uno di loro e ragionava nei termini della loro cultura e fede. Tra i minatori e gli allevatori bianchi prontamente ricadeva nei modi di fare di suo padre, nello scetticismo di suo padre nei confronti dei miti indiani, e nel senso di superiorità dell’uomo bianco. Benché spesso accusato di ipocrisia, un peccato assai comune tra questi sangue misto e per loro una fonte di vantaggio, ciò non era completamente vero nel suo caso. Egli condivideva ambedue le prospettive e viveva in una tensione e frustrazione non risolte. In un senso questa è la posizione dell’uomo naturale oggi. È una creatura creata ad immagine di Dio, il suo intero essere è rivelazionale di Dio. Per pensare coerentemente deve presupporre Dio. Per poter avere scienza deve cominciare con assunti cristiani e presupporre l’unità della scienza e della conoscenza. Ma, essendo decaduto, egli presuppone ora la propria autonomia e cerca di sopprimere, ovunque divenga consapevole delle sue implicazioni, questa basilare presupposizione di Dio. Come risultato, il suo pensiero è incoerente, rivela la sua tensione e frustrazione e manca di una auto-consapevolezza epistemologica. Vivere coerentemente nei termini della sua autonomia lo immergerebbe nell’oceano senza riva e senza fondo della relatività, ma vivere e pensare coerentemente nei termini del Dio autonomo implicherebbe una resa totale alla sua sovranità. L’uomo naturale cerca, come di fatto fanno anche molti rigenerati, di vivere nei termini di entrambi i presupposti, di tenere un piede in ciascun campo e d’averne i vantaggi offerti da ambedue Dio e Satana, ma i risultati di questo sforzo conscio e subconscio sono tensione e frustrazione. L’apologetica di Van Til cerca di far emergere questa consapevolezza epistemologica in ambedue il rigenerato e il non-rigenerato e di rendere ambedue consapevoli del loro modo di ragionare. Implica un riconoscimento della vera natura del ragionare. Come osserva Van Til: “Ammettere i propri presupposti e indicare i presupposti di altri è pertanto mantenere che ogni ragionare è, per la natura del caso, *ragionare circolarmente*. Il punto di partenza, il metodo e la conclusione sono sempre impliciti l’uno nell’altro”⁴. Van Til riassume la faccenda in questione molto chiaramente:

⁴ C. Van Til: *The Defense of the Faith*, p. 118.

Supponete che pensiamo di un uomo fatto d'acqua, in un oceano d'acqua infinitamente esteso e senza fondo. Desiderando uscire dall'acqua, costruisce una scala d'acqua. Pianta la scala sull'acqua e l'appoggia contro l'acqua e poi cerca di risalire fuori dall'acqua. Tale disperato e insensato quadro deve essere tracciato della metodologia dell'uomo naturale basata com'è sull'assunto che tempo o caso siano valori ultimi. Sul suo assunto la sua stessa razionalità è un prodotto del caso. Sul suo assunto perfino le leggi della logica che impiega sono prodotto del caso. La razionalità e lo scopo che potrebbe stare cercando sono ancora destinate ad essere prodotto del caso. Il teismo cristiano, che è stato in precedenza rigettato a motivo del suo carattere autoritario, è la sola posizione che dà al ragionamento umano un campo per operare con successo e un metodo di vero progresso in conoscenza ⁵.

I non-cristiani sono capaci di scoprire del vero solo perché “non sono mai in grado di farlo e perciò non usano mai i loro metodi coerentemente”. A. E. Taylor ha ammesso che il concetto di uniformità della natura, così fondamentale per la scienza, non può essere provato se non su evidenza che presuppone questo stesso principio. Il cristiano dovrebbe cominciare il suo pensare consapevolmente impegnato a ragionare sistematicamente sul presupposto della Trinità ontologica, il Dio autonomo la cui infallibilità ha ispirato la rivelazione finale all'uomo nella Scrittura. Non è possibile nessun assunto per gradi di teismo cristiano: deve essere presupposto il tutto, e il tutto deve essere dimostrato essere il solo presupposto che consente la razionalità e dà la possibilità di una conoscenza coerente. “Un metodo di ragionare veramente Protestante implica un'evidenziare il fatto che il significato di ogni aspetto o porzione del teismo cristiano dipende dal teismo cristiano come unità” ⁶.

L'apologetica cristiana ha il proprio principio di discontinuità nella dottrina della creazione e il proprio principio di continuità nel Dio autonomo e nel suo piano per la storia. Ha un concetto dell'unità del vero mentre l'uomo naturale, come Eva, separa vero e realtà. Eva, nel soccombere alla tentazione di Satana, è caduta all'opinione “che nessuna asserzione nei termini di uno schema razionale potesse predire il corso di movimento della realtà controllata dal tempo. Satana praticamente spinse l'uomo a credere che la realtà doveva essere concepita come qualcosa che non è sotto il controllo razionale. Ogni filosofia non-cristiana fa l'assunto fatto da Adamo ed Eva ed è perciò

⁵ *Ibid.*, p. 119.

⁶ *Ibid.*, p. 132.

irrazionalista”⁷. Il risultato è che la metodologia non-cristiana è atomistica e ha una concezione di sistema (ordinamento) solo come una nozione e un ideale limitanti, non come una realtà. L'uomo naturale sa ciò che sa sulle basi di principi ai quali nega ogni validità e realtà, mentre professa principi sulle basi dei quali non può conoscere nulla. Il suo è di fatto un ballo di san Vito in terra di nessuno.

Come risultato, egli nega qualsiasi autorità eccetto quella che è consenziente al suo presupposto di autonomia. Il suo concetto di autorità è perciò basilariamente l'idea dell'esperto a cui aderisce in varie forme. Nel negare virtualmente che l'eterno decreto di Dio sia l'ambiente ultimo dell'uomo, l'uomo naturale distrugge se stesso per il fatto che fa del caso il valore ultimo. “Il caso è semplicemente il correlativo metafisico dell'idea dell'uomo autonomo”. Quando l'uomo cerca di detronizzare Dio, detronizza se stesso come vice-reggente; quando l'uomo dubita il consiglio di Dio distrugge il fondamento del proprio ragionare; quando l'uomo mette in questione la predestinazione di Dio nega il fondamento della propria libertà. Ma l'uomo naturale imbocca il corso mortale.

L'uomo autonomo non permetterà che la realtà sia già strutturata in natura per virtù dell'attività strutturante del piano eterno di Dio. Ma se la realtà non è strutturata in natura, allora l'uomo è colui che per la prima volta, e pertanto in modo assolutamente originale, dovrebbe portare struttura alla realtà. Ma tale struttura può essere solo “per lui”. Infatti, nella natura del caso, l'uomo in quanto essere limitato e pertanto temporalmente limitato, non può controllare l'intera realtà. Ma tutto ciò ammonta solo al dire che la moderna filosofia è assai coerente con i propri principi quando contende che in tutto ciò che l'uomo sa egli sia dà che prende. Ciò che gli è dato è meramente il non razionale, egli stesso lo razionalizza per la prima volta. E così ciò che gli sembra una realtà collegata razionalmente è tale primariamente perché egli stesso l'ha razionalizzata⁸.

Lo scopo dunque dell'apologetica e della predicazione di Van Til, come dovrebbe essere di ogni pensiero veramente cristiano, è di causare nell'uomo questa auto-consapevolezza epistemologica, di richiamare i rigenerati ai loro presupposti, e costringere l'uomo naturale a riconoscere il significato della sua posizione, di “strappare la maschera dalla faccia del peccatore” e obbligarlo a “guardare a se stesso e al mondo per quello che realmente sono”⁹. Gli uomini detestano questa

⁷ *Ibid.*, p. 135.

⁸ *Ibid.*, p. 157 s.

⁹ *Ibid.*, p. 166.

auto-consapevolezza epistemologica; preferiscono camuffare il loro desiderio cainitico che Dio non esista sotto un mucchio di razionalizzazioni. Preferiscono vivere in un mondo grigio di evasione e di irrisolutezza. Per loro è un disservizio essere richiamati all'onestà e alla coerenza. Ma il richiamo deve essere fatto. E Van Til lo ha fatto.

7. La questione nella Grazia Comune

Una fallacia nevralgica nel pensiero Calvinista contemporaneo viene in risalto nella questione della grazia comune. Il problema, però, non è nuovo, e storicamente l'esito è stato monotonamente similare. Fu un problema nella teologia della Nuova Inghilterra, dove fu utilizzata l'espressione "la Grazia della Natura" o "qualche residuo dell'Immagine naturale di Dio, rimasta nell'uomo dopo la caduta" ¹. Il partito ortodosso spinse il concetto del peccato a gravi estremi per poter preservare la sovranità di Dio, mentre altri, cercando di rendere giustizia alle realtà della situazione umana, si spostarono stabilmente nell'Unitarianismo. Anche in Inghilterra ci fu una notevole deriva dal Calvinismo dentro l'Unitarianismo, una correlazione notata così spesso che alcuni studiosi hanno futilmente cercato di trovare in Calvino elementi di Socinanesimo che spiegassero questo fatto ².

Se la risposta non si trova in Calvino, cos'è dunque nel Calvinismo che crea questo ricorrente problema, e un passaggio all'eresia e alla falsa ortodossia ogniqualvolta sorga la questione della restrizione del peccato negli empi e il loro compimento di opere di giustizia civile. Perché, seppur cominciano accettando la sovranità di Dio i calvinisti poi affondano nella questione della manifestazione di bontà dell'uomo naturale? E perché questo particolare problema è un segnale, storicamente, dell'imminente divisione del Calvinismo del momento? I Calvinisti apparentemente ortodossi vinsero il dibattito nella Nuova Inghilterra, ma non vissero abbastanza a lungo per festeggiarlo. Furono distrutti dalla natura della loro vittoria.

Per comprendere la questione e la sua gravità, esaminiamo la controversia come si è sviluppata dentro la Christian Reformed Church in America. Qui la lotta pervenne al suo punto focale nelle opere di Herman Hoeksema. Per Hoeksema il crescente interesse nella grazia

¹ Experience Mayhew, citato in H. Shelton Smith: "Changing Conceptions of Original Sin, A Study in American Theology Since 1750, p. 21. New York, Scribner's, 1955.

² E.M. Wilbur: "A History of Unitarianism", 1946, p. 15s.

comune condannava a morte il Calvinismo. Egli vedeva la questione in questo modo:

Bisogna registrare che, questo partito di “larghe vedute”, non sembrava avere alcuna simpatia per quelle del Dottor Abraham Kuyper, finché scoprirono che la sua teoria della *Grazia Comune* offriva loro una filosofia che avrebbe sostenuto le loro vedute lassiste nel nome del Calvinismo. Essi disdegnavano completamente il concetto di antitesi di Kuyper. La grazia comune diventò la trama e l’ordito del loro concetto della vita. ‘Calvinismo’ e ‘Grazia Comune’ divennero sinonimi. Solo coloro che credevano ed enfatizzavano la teoria della grazia comune erano veri Calvinisti. E tutti quelli che li opponevano e rifiutavano di credere e di proclamare questa teoria delle grazia comune, essi marchiavano arrogantemente e sdegnosamente come Anabattisti! Con un abile gioco di prestigio, il Calvinismo, da sempre conosciuto in tutto il mondo per la sua dottrina della predestinazione e della grazia particolare, è stato trasformato da un giorno all’altro in una filosofia della grazia comune! Quelli che hanno fatto questa scoperta e hanno propagato questo concetto di calvinismo furono, genericamente parlando, gli uomini di *Religione e Cultura*, che era il nome di una rivista che essi pubblicavano e nella quale veniva fatta propaganda per le “più larghe” vedute ³.

Hoeksema in questo modo chiaramente credeva che la fede Riformata fosse a repentaglio, e che quella fede potesse essere mantenuta solo con una negazione della grazia comune e della cosiddetta giustizia civile da parte dell’uomo naturale. La decisione, comunque, andò contro Hoeksema nell’azione del Sinodo del 1924, che formulò i Tre Punti sulla grazia comune. I tre punti asserirono: primo, che Dio ha un atteggiamento di favore verso il genere umano in generale, secondo, che c’è un “freno al peccato nella vita dell’individuo e nella società”, e terzo, che “nel toccare il compimento di cosiddette giustizie civili da parte del non rigenerato, il Sinodo dichiara che secondo le Scritture e la Confessione il non rigenerato, benché incapace di alcun bene salvifico, può compiere tale bene civico” ⁴.

La controversia, comunque, non ebbe fine con l’esodo di Hoeksema e con la formazione della Protestant Reformed Church, né fu circoscritta agli scritti di Hoeksema. L’efficace analisi della controversia fatta da Van Til portò di nuovo la questione in primo piano. Van Til sottoscrisse pienamente i tre punti, ma l’attacco fu lanciato con furia da alcuni di coloro che sottoscrivevano la teoria della grazia comune.

³ Herman Hoeksema: “The Protestant Reformed Churches in America. Their Origin, Early History and Doctrine. Grand Rapids, Mich. 1936. p. 16

⁴ Vedi C. Van Til: “Defense of the Faith”, p.424 ss.

Perché questo attacco fu così virulento se Van Til scrisse in difesa della grazia comune?

Non tenteremo qui di entrare nei dettagli della controversia, né di dare un compendio del pensiero di Van Til. Il suo pensiero sul soggetto si può trovare non solo nel suo libro *Common Grace* (1947), ma anche nei suoi susseguenti pamphlet: *A Letter on Common Grace*, *Particularism and Common Grace*, e *Common Grace and Witness Bearing* e su molti dei suoi sillabi. Noi tenteremo piuttosto di analizzare i presupposti fondamentali di entrambe le parti nei termini dei presupposti basilari di Van Til e anche della sua filosofia sviluppata.

In un senso, noi trattiamo con la questione nel considerare il problema dell'ispirazione e della dettatura, e anche col significato dell'ispirazione. Possono Dio e l'uomo agire entrambi, o la libera attività dell'uno elimina la possibilità della libera attività dell'altro? Se degli uomini sono predestinati alla dannazione, possono agire liberamente e possono compiere opere di giustizia civile? O, dall'altro lato, se il non rigenerato compie opere di giustizia civile ed agisce con apparente libertà, possiamo parlare di elezione a dannazione?

Storicamente, il problema ha ricevuto due diverse risposte, ed entrambe hanno affondato il Calvinismo. Gli uomini hanno avuto la sensazione che il solo modo di rispondere a questo problema fosse di obliterare o Dio o l'uomo, o, come minimo di limitarli seriamente, più di quanto facciano le Scritture. Questo è il dilemma di Hoeksema. Egli è disperatamente impegnato a conservare la fede Riformata e ad asserire la sovranità di Dio. Per lui la predestinazione è perciò giustamente il marchio della fede, e un'evidenza di sana teologia. Ma il suo concetto di predestinazione è meccanico ed esteriore. La predestinazione e la provvidenza di Dio, il suo decreto, non operano simultaneamente e coestensivamente col tutto della vita e dell'essere dell'uomo, ma esternamente. In un discorso di apertura della conferenza pronunciato il 9 Giugno 1953, sul tema *Libertà dell'Uomo e Responsabilità*, Hoeksema dichiarò:

La reale e Scritturale concezione della relazione tra la libertà dell'uomo da un lato, e il consiglio sovrano di Dio dall'altro, è questa: che la libertà e la responsabilità dell'uomo sono *circondate* da ogni lato dal consiglio di Dio. Immaginatevi un cerchio, che rappresenta il consiglio di Dio. In quel consiglio di Dio sta la creatura moralmente libera e responsabile che è chiamata uomo, e quel consiglio di Dio lo circonda da ogni lato ⁵.

⁵ Citato in a.C. De Jong "The Well- Meant Gospel Offer: The Views of H Hoeksema and K. Scilder". P. 79 s.

Ancora, Hoeksema dichiarò chiaramente: “Io dico sempre, amati miei: se devo scegliere, datemi Dio. Se devo scegliere se perdere Dio o l’uomo, datemi Dio. Lasciate che io perda l’uomo. Mi sta bene: non c’è pericolo lì. Datemi Dio! Quella è cosa Riformata! E quella è specialmente cosa ‘Protestant Reformed’!”⁶ Per quanto nobile ciò possa sembrare, è chiaramente non-corretto e non-scritturale, certamente non-Riformato. La Scrittura rende piena giustizia a Dio e all’uomo; non ‘perde’ mai l’uomo, ne lo elimina. La posizione di Hoeksema, lungi dall’essere una difesa della fede, è ancora una volta la sua campana a morte. Solo il pensiero Biblico può sopravvivere, e solo il pensiero Biblico è realistico.

Qui vediamo chiaramente il ricorrente problema del Calvinismo difettoso. Crede che Dio solo possa agire liberamente; che l’uomo agisca liberamente sia un limitare Dio. Poiché non ha comprensione della natura analogica del pensare e dell’agire dell’uomo, e neppure della natura del decreto divino, continua a pensare in modo univoco, e tutto il pensare, umano e divino, e ogni agire, viene concepito come creativo. Così l’uomo ne viene fatto un rivale di Dio in un senso molto reale e ne consegue una lotta di vita o di morte, nella quale l’uno deve obliterare l’altro. Nella Scrittura, la ribellione etica dell’uomo e il suo tentativo di essere come Dio non costituisce un’effettiva rivalità metafisica, né costituisce un’effettiva rivalità con Dio ma avviene all’interno del suo decreto e della sua provvidenza. Per quanto limitati siano la portata e la ragione dell’una o dell’altra fazione, la logica inerente la loro posizione conduce all’obliterazione di Dio o dell’uomo.

Perciò, argomentare con Hoeksema da un lato, o con Daane e Masselink dall’altro⁷, nei termini delle loro idee è farsi coinvolgere nella loro follia; bisogna sfidare i loro presupposti.

Van Til fa proprio questo. Nel rispondere a Masselink egli richiama l’attenzione alla confusione tra l’aspetto metafisico e quello etico dell’essere umano e agli approcci metafisici ed etici alla questione della grazia comune. Egli sfida la falsa biforcazione tra l’attività umana e l’attività divina come due compartimenti a tenuta stagna, e indica chiaramente che ogni attività creata è rivelativa di Dio. “Se non si fa di ogni realtà creata, realtà rivelativa di Dio, la reazione etica dell’uomo avverrebbe in un vuoto”⁸. “Se l’uomo potesse schiacciare un tasto della radio della sua esperienza e non udire la voce di Dio egli schiaccerebbe sempre solo quel tasto e non gli altri. Ma l’uomo non

⁶ Ibidem. P.81.

⁷ Vedi James Daane: “A Theology of Grace”, 1954. Eerdmans, Grand Rapids, Mich.; W. Masselink: “Common Grace and Christian Education” sillabo ciclostilato 1951. e “General Revelation and Common Grace”, 1953.

⁸ C. Van Til “A Letter on Common Grace”. p. 39.

può neppure schiacciare il tasto della sua propria auto-coscienza senza udire le richieste di Dio”⁹. La risposta non si trova in qualsiasi tentativo di obliterare o di limitare uno dei due, Dio o l’uomo, ma nel realismo biblico, che riconosce l’attività creativa di Dio e presuppone il decreto divino quale campo per qualsiasi attività dell’uomo, incluse la sua spontaneità e libertà. Su qualsiasi altra base, l’uomo e Dio sono fatti essere rivali in quanto “ultimi”¹⁰ e posti in metafisico conflitto. Come pone la questione Van Til: “O presupponi Dio e vivi, o presupponi te stesso come ‘ultimo’ e muori. Quella è l’alternativa con la quale il cristiano deve sfidare i suoi simili”. Questo costituisce l’una singola prova di Dio: “La prova che dirime che a meno che *questo* Dio, il Dio della Bibbia, l’Essere ‘ultimo’, il Creatore, il direttore dell’universo, sia presupposto quale fondamento dell’esperienza umana, questa esperienza opera in un vuoto. Questa singola prova è assolutamente convincente”¹¹.

Con questo approccio, Van Til ha reso giustizia al pensiero Biblico, ha sostenuto la sovranità di Dio e l’integrità dell’esperienza umana, ed ha stabilito la grazia comune dentro al contesto del decreto divino. Ma quest’ultimo è precisamente la sua offesa. La Grazia Comune è nuovamente diventata uno strumento col quale l’uomo può mettere un piede eretico dentro la soglia Calvinista. Nel nome della Grazia Comune, viene limitata la sovranità di Dio sostenendo che la grazia comune non deve essere compresa nella cornice della predestinazione ma come un’area di libertà al di là di Dio e fuori dalla portata del suo decreto. Viene dunque concepita come un’area di autonomia per l’uomo. Van Til ha argomentato direttamente contro questo, ed ha enfatizzati il suo pericolo nel suo dibattito con Masselink, il quale ha tentato di utilizzare il concetto di grazia comune per creare territorio neutrale tra il rigenerato ed il non-rigenerato e con ciò stabilire una filosofia della scienza.

Io ho sostenuto che sulle basi di un’apologetica quale quella che il Vecchio Princeton ci ha fornito noi eravamo ancora su basi essenzialmente Romaniste piuttosto che su basi Riformate. Poiché fa parte dell’essenza del Romanismo discutere col non credente sul fondamento di una posizione che si suppone neutrale. Nessuna persona Riformata può sposare tale posizione e poi dichiarare onestamente che la propria posizione era unicamente Calviniana e come tale intesa a salvare la scienza.

⁹ Ibidem; p. 41

¹⁰ (N.d.T.) ‘ultimate’ non sembra traducibile in italiano. Potremo dire ‘qualità o principio ultimo (o primo) dell’essere’, oppure ‘L’ Essere non originato che è origine di ogni altra forma (perciò subalterna) di esistenza’.

¹¹ Ibidem, p. 61.

In questo contesto io ho conteso che una dottrina della grazia comune che sia formulata in modo tale da appellarsi ancora una volta ad un territorio neutrale tra credenti e non credenti è, precisamente come l'apologetica del Vecchio Princeton, in linea con una teologia naturale di tipo Romanista. Perché dunque dovremmo pretendere di avere qualcosa di unico? E perché potremmo allora pretendere di avere un solido fondamento per la scienza? Niente che sia più ristretto della dottrina Calviniana della provvidenza di Dio che dirige ogni cosa, e del carattere indelebilmente rivelazionale di ogni fatto dell'universo creato, può fornire un vero fondamento per la scienza. E come possiamo pretendere di essere capaci di fare buon uso dei risultati degli sforzi scientifici di scienziati non cristiani se, poggiando su basi essenzialmente Romaniste, non possiamo fare buon uso neppure dei nostri propri sforzi?

Perché vivere in un mondo dei sogni, ingannandoci e facendo falsi pretesti davanti al mondo? La visione non Cristiana della scienza:

- a) presuppone l'autonomia dell'uomo
- b) presuppone il carattere non-creato, cioè il carattere dei fatti di essere controllati dal caso, e
- c) presuppone che le leggi poggino non su Dio ma da qualche parte nell'universo.

Ora se noi sviluppiamo una dottrina della grazia comune in linea con gli insegnamenti di Hepp per quanto riguarda la testimonianza generale dello Spirito allora stiamo incorporando nel nostro edificio scientifico quelle stesse forze di distruzione contro cui quella testimonianza è tenuta a procedere ¹².

Il concetto di terreno neutrale presuppone un area della creazione che è fuori dal governo di Dio e che può essere interpretata senza di lui e separatamente da lui. Per il pensatore cristiano coerente non può esserci possibilità separatamente da Dio, il Quale "non è circondato da, ma è la scaturigine della possibilità" ¹³. Ogniqualevolta e ogni dove sia postulata un'area di possibilità separata da Dio, e un'area di pura casualità e di bruti fatti, e quest'area di conseguenza venga fatta essere l'area della grazia comune e il terreno comune tra uomo e uomo, a quel punto la dottrina della creazione è stata messa da parte, e la grazia comune è definitivamente considerata uguale alla divinità comune e all'essenza comune ¹⁴. Non tutti i proponenti della grazia comune su

¹² Ibidem, p. 65 s.

¹³ C. Van Til: "Commun Grace and Witness Bearing", p. 9.

¹⁴ (N.d.T.) Partecipazione umana alla divinità e monofisismo.

queste basi sono consapevoli delle implicazioni finali della loro posizione, molti sono onestamente convinti che ciò che stanno difendendo sia la fede Riformata, ma ciò nonostante, questo è il significato della loro posizione.

Calvino, come indica Van Til, distinse tra cause immediate e cause ultime. “Le cause storiche hanno significato genuino solo in ragione (o a causa) del piano ultimo di Dio. Dio arriva giù a raggiungere l’auto-consapevolezza di ogni individuo”. A coloro i quali credono che l’attività umana e divina siano entrambe creative, e che non possono essere simultanee e co-estensive, è impossibile parlare in modo soddisfacente senza arrendere o la sovranità di Dio o la realtà di cause secondarie come l’integrità della volontà umana. La loro logica richiede la resa di uno dei due, o Dio o l’uomo.

Piuttosto che cercare di venire incontro all’oppositore che fa richieste di presunta coerenza logica, vediamo di non negare il fatto della rivelazione di Dio riguardo al suo favore generale a tutta l’umanità o il fatto della collera di Dio che grava sull’eletto. Per venire incontro all’oppositore e soddisfarlo dovremmo negare il significato di tutta la storia e di tutte le cause secondarie. Noi avremmo bisogno di spazzare via la differenza tra Dio e l’uomo. Per l’oppositore è contraddittorio dire che Dio controlli qualsiasi cosa avvenga, e dire anche che le scelte umane hanno significato¹⁵.

Qualsiasi tentativo di limitare il particolarismo della grazia di Dio e del suo decreto, e di stabilire possibilità fuori di Dio dicendo che l’uomo può essere salvato o perduto separatamente da Dio, dice molto di più di quanto l’oppositore sia disposto a dire. O Dio è Dio, o non è Dio. O governa ogni cosa, o altrimenti, come l’uomo non rigenerato, egli lotta in un universo alieno cercando di imporre la propria volontà in un ostile area di possibilità. Van Til riassume così:

Su queste basi Dio stesso è implicato nel reame della possibilità. Come dunque può anche rendere possibile la salvezza per qualsiasi singolo uomo, figurarsi il renderla possibile a tutti gli uomini? Se Dio non è l’origine della possibilità allora non può rendere la salvezza possibile per l’uomo: e se è l’origine della possibilità allora egli è questa origine perché è in controllo di ogni realtà¹⁶.

Abbiamo visto che dietro la controversia sulla grazia comune risiede la falsa alternativa: o Dio o l’uomo. La risposta di Hoeksema fu:

¹⁵ Idem, p. 21s.

¹⁶ C. Van Til: “Particularism and Common Grace”; p.19

“Se devo fare la scelta di perdere Dio o l’uomo, datemi Dio. Lasciate ch’io perda l’uomo”. Il Sinodo del 1924 rese impossibile questa scelta con la sua decisione. La sua decisione, comunque, per quanto saggia, è solamente una formulazione elementare. Come il Credo degli Apostoli fu una primitiva dichiarazione di fede, e pienamente valida, seppur non abbastanza definitiva da eliminare le opinioni eretiche sulla natura di Cristo, così sono i Tre Punti del 1924, validi, ma lungi dall’essere completi. I credi di Nicea e di Calcedonia furono necessari per darci più specificamente la Cristologia ortodossa. Allo stesso modo, i Tre Punti devono essere considerati solamente l’inizio, ma un valido inizio, della definizione della grazia comune. Tale sviluppo produce risentimento in chi non vuole pensare, proprio come nella chiesa primitiva molti ebbero il sentimento che Paolo complicasse inutilmente la semplice fede. Pietro, nel commentare il fatto che quegli uomini instabili torcevano gli scritti di Paolo, propriamente commentò che essi facevano la stessa cosa anche col resto delle Scritture ¹⁷.

I Tre Punti dunque sono un inizio. Come tale, hanno saggiamente eliminato, come richiese la controversia che fece precipitare la loro formulazione, quelli che con Hoeksema dissero: “Lasciatemi perdere l’uomo”. Proprio come il partito presunto ortodosso del New England, trasformando la depravazione totale in depravazione assoluta, e negando la grazia comune decise di “perdere l’uomo” così gli attuali difensori di una ortodossia legnosa e non Biblica sono pronti a mollare l’uomo. Dall’altro lato, però, i Tre Punti non trattano con l’altra parte, quelli che sono pronti a dire il contrario di Hoeksema: “Se devo fare una scelta di perdere o Dio o l’uomo, datemi l’uomo. Lasciate ch’io perda Dio”. L’offesa de *La Grazia Comune* di Van Til fu che, benché confermi la decisione contro Hoeksema, egli andò oltre e indicò che una dottrina Biblica della grazia comune significa anche l’esclusione di coloro che scelgono l’uomo limitando Dio. Su questo terreno l’ardore e la passionalità manifestati contro Van Til diventano comprensibili. Ravvivando la questione della grazia comune ed estendendone la portata, egli eliminò il nascondiglio di un gruppo di persone la cui discrepanza con la fede non era ancora stata affrontata.

Daane, nel nome del Calvinismo, obbietta il decreto eterno di Dio quale punto di partenza, e la Trinità ontologica quale basilare principio d’interpretazione ¹⁸. Lungo tutto il suo libro, egli trova il Dio sovrano e autonomo un punto di partenza astratto e incomprensibile, e ne preferisce invece uno cristologico o relazionale. Mentre presuppone egli

¹⁷ II Pt. 3:15s

¹⁸ James Daane “A Theology of Grace”: pp. 24s., 102s., 106, 111 ecc.

stesso un punto di partenza esistenzialista, accusa ferocemente Van Til di essere esistenzialista, un Kantiano ed un seguace di Kierkegaard ¹⁹, un fatto che, se fosse vero, sarebbe certamente notizia ben accolta da Barth e da Brunner, che hanno in Van Til il loro oppositore più formidabile!

A Nicea e a Calcedonia, la Cristologia fu usata come linea di difesa per l'uomo naturale. Con la pretesa di difendere prima l'umanità, poi la divinità di Gesù Cristo, furono introdotte opinioni che tendevano alla paganizzazione del vangelo e alla riaffermazione dei diritti dell'uomo naturale con mezzi ambigui. A partire dalla Riforma, è in processo di formazione una nuova linea di difesa per l'uomo naturale: "la grazia della natura" o grazia comune. Il campo del combattimento è cambiato di epoca in epoca, ma la battaglia rimane la stessa.

In Daane abbiamo un'audace affermazione dei diritti dell'uomo naturale nei confronti di Dio. Il suo attacco ha due enfasi centrali, primo all'invalidità del concetto del Dio autonomo e del suo decreto come definitivo per la teologia e come appropriato punto di partenza, e, secondo, che possibilità ed esistenza possono essere definite indipendentemente da Dio e che di conseguenza l'uomo ha possibilità separatamente dal decreto di Dio ²⁰.

Facendo del decreto eterno di Dio il proprio punto di partenza, Van Til non può rendere giustizia alla propria raffinata enfasi che la grazia comune deve essere compresa in riferimento al fluire del tempo. I decreti eterni di Dio sono a-temporali (eterni), e quando questi siano costituiti il fondamento del problema della grazia comune e il punto di partenza per la nostra riflessione sul problema, l'intera questione rimarrà dentro la sfera del a-temporale ²¹.

Qui, nuovamente, come con Hoeksema, l'errore basilare è evidente e ovvio. Dio e l'uomo sono posti in compartimenti stagni, cosicché l'attività di Dio non può essere simultanea e co-estensiva a quella dell'uomo ed essere allo stesso tempo determinativa. Poiché il decreto eterno di Dio è a-temporale (eterno), la questione della grazia comune, trattando come fa col fluire del tempo: "deve essere compresa solo nei termini del tempo, perché il decreto eterno di Dio è senza speranze intrappolato nella 'sfera a-temporale'!" Ma se Daane è corretto qui, allora il Dio del calvinismo, il Dio della Scrittura, è un mito, o al

¹⁹ Idem. pp. 49, 59, 93, 101, 118, 120s., 130, 146.

²⁰ Per un'analisi più estesa delle idee di Daane, vedi C. Van Til "The defense of the Faith", pp. 398-423; Earl Zetterholm in "Torch and Trumpet", Marzo 1957, Vol. 6, N° 10: "Is It Really Possible?", Aprile 1957, Vol. 7, N° 1: "Unactualized Possibilities and the Confessions", maggio-giugno, 1957, Vol 7, N° 2 e ottobre 1957, Vol 7, N° 5: "The inescapable Cross".

²¹ Daane, op. cit. p. 24.

massimo, intrappolato senza speranze nella sfera del senza tempo riguardo a tutte le cose. Dio a quel punto diventa completamente irrilevante per l'uomo, e la sua esistenza o la sua non esistenza è meramente una questione accademica in considerazione della sua ovvia incapacità di entrare nella storia. La risposta di Daane a ciò, come la risposta di Kierkegaard e di Barth, è il Cristo-Evento. Al posto della Trinità ontologica, l'autonomo, sovrano e assoluto Dio al di là della storia, viene sostituito un Cristo che proviene, non dalla Trinità ontologica e dal decreto divino, ma come un'affermazione di possibilità contro uno sfondo di bruta fattualità. Questo Dio esistenzialista non è il Dio della Scrittura, né il Dio delle Confessioni. Ma Daane cerca di dimostrare il bisogno per una tale teologia dichiarando che un Dio che fa un decreto eterno ed è la fonte di ogni possibilità è automaticamente uno che è limitato all'eternità (all'a-temporale) perché rende il tempo impossibile.

Perciò per Daane l'uomo deve avere un'indipendenza reale e metafisica da Dio per poter avere qualsiasi valida libertà. Il decreto eterno e la reale obbedienza o disobbedienza sono irreconciliabili, il decreto eterno e la libertà umana non devono essere mantenuti entrambi, la possibilità deve essere definita indipendentemente da Dio. Quanto chiaramente affermi questo si può vedere attraverso tutto il suo libro, così tanto che egli considera la stessa espiazione, non nei termini del decreto eterno, ma nei termini di possibilità separatamente da Dio. È solo ignorando la reale possibilità dell'obbedienza al tempo della Caduta che Van Til può sostenere che lo scopo dell'offerta generale al tempo precedente la Caduta fu la differenziazione dell'umanità in eletti e reprobri ²².

Van Til ha definito "possibilità" con ciò che è co-estensivo col consiglio di Dio. In questo modo, in questa concezione non ci sono reali possibilità eccetto quelle che già sono o saranno attualizzate. Van Til considera inconcepibile che il consiglio di Dio includa genuine possibilità che non diventano attualità nella storia. Tale concezione di possibilità è puro determinismo e non può essere riconciliata con la posizione tradizionalmente sostenuta che Adamo fu creato con la libertà di non peccare. Né la Bibbia parla come se tutte le possibilità non attualizzate siano possibilità irreali e non esistenti. Gesù nel Getsemani non agì col principio che non ci siano possibilità eccetto quelle che sono attualizzate nei fatti. Confronta anche la dichiarazione di Paolo in I Cor. 2:7-8: "Ma parliamo della sapienza di Dio nascosta nel mistero, che Dio ha preordinato prima delle età per la nostra

²² Ibidem, p. 68

gloria, che nessuno dei dominatori di questa età ha conosciuta; *perché, se l'avessero conosciuta, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria*" ²³.

Come commenta appropriatamente Van Til: "Qui di nuovo Daane presume, con Kierkegaard, che l'esistenza limitata (finitudine) sia un concetto che deve essere definito indipendentemente da Dio. Non deve essere definito in termini di Dio" ²⁴. Daane "vuole l'indipendenza dell'uomo separatamente dal consiglio di Dio" ²⁵.

Per la sua deviazione, Hoeksema fu giustamente sfidato, e lasciò la Christian Reformed Church. Daane, per la sua deviazione, non è ancora stato chiamato a rispondere, mentre la chiesa ha visto molte voci alzarsi contro Van Til (che non è un membro di quella comunione). Questo è increscioso, ma non sorprendente, anzi caratteristico della chiesa in molti periodi fin dai giorni di Paolo, poiché c'è infelicemente motivo per credere che l'uomo abbia nella chiesa spesso più amici di quanti ne abbia Dio.

Benché la battaglia rimanga la stessa, il campo di battaglia è cambiato di epoca in epoca ed al presente è centrato, dipende dal settore, sulla grazia comune, sull'ispirazione, o sull'autonomia di Dio. Ma in qualsiasi punto l'intera questione venga riaperta; è in ballo l'interezza della fede. Mentre passate vittorie dei fedeli sono apparentemente riaffermate, nuove interpretazioni vengono usate per svuotarle del significato e per plagiare le vittorie e utilizzarle per cause aliene. Così Van Til giustamente valuta la piena portata della controversia sulla grazia comune.

Il significato della nostra discussione su dato di fatto, legge e ragione per la costruzione di una filosofia cristiana della storia può ora essere indicata esplicitamente. La filosofia della storia investiga il significato della storia. Per usare una frase di Kierkegaard, noi chiediamo in che modo il Momento *riesca a possedere significato*. La nostra affermazione come credenti è che non si possa intelligentemente dimostrare che il Momento abbia alcun significato eccetto che sul presupposto della dottrina biblica della Trinità ontologica. Nella Trinità ontologica c'è completa armonia tra un uno egualmente "ultimo" e molti. Le persone della trinità sono mutuamente esaustive l'una dell'altra e della natura di Dio. ...

²³ Ibidem, Nota piè di pagina, p. 68. Per una critica estesa di questo aspetto del pensiero di Daane, vedi Zetterholm: op. cit.

²⁴ C. Van Til: "Defense of the faith", p. 417.

²⁵ Ibidem, p. 422.

Noi manteniamo che a meno che possiamo attenerci al presupposto dell'aseità della trinità ontologica, la razionalità umana stessa è un miraggio²⁶.

Attraverso ogni epoca i filosofi hanno cercato un principio interpretativo come quello fornito dalle Scritture: la Trinità ontologica, ma la natura umana peccatrice si ribella contro questo fatto ovvio perché odia Dio e, come dichiara Van Til, preferisce parlare di astratti principi di verità, bontà e bellezza, e di *un* Dio piuttosto che *il* Dio. Ma “Dio è il nostro universale concreto; in lui pensiero ed essere hanno la stessa estensione, in lui il problema della conoscenza è risolto”²⁷, e anche il problema del tempo e della storia.

Non è solo la grazia comune ad essere preservata con questo approccio; è l'interezza della fede, e l'interezza della realtà e dell'esperienza. Nella controversia sulla grazia comune, qualcuno, dalla propria parte, ha cercato di limitare o di obliterare l'uomo, e altri, Dio, come risultato dei loro principi non biblici. Ma in ogni deviazione dal pensiero biblico, non importa quanto ben intenzionata sia, c'è una limitazione o un'obliterazione di qualche aspetto dell'esperienza e della realtà. La difesa della fede di Van Til è perciò una difesa della validità dell'interezza della vita perché è una difesa e un'esposizione della dottrina biblica di Dio.

²⁶ C. Van Til: “Common Grace”, pp. 7s., 9.

²⁷ Ibidem., p. 64.

8. L'immagine di Dio e l'uomo senza volto

La dottrina dell'immagine di Dio nell'uomo ha più di un collegamento accademico col problema centrale della filosofia e della teologia. Inoltre, ha un'attinenza pratica. L'uomo oggi è incapace di definire se stesso perché non ha criteri nei termini dei quali definire alcunché. L'uomo oggi è incapace di definire se stesso perché privo anche di un criterio nei cui termini possa conoscere qualsiasi cosa. Nessuna quantità miscellanea di dati è in grado di superare questa mancanza. Oggi la conoscenza dell'uomo è alessandrina, masse di dettagli senza un punto focale. E secondo la fede cristiana, per conoscere se stesso l'uomo deve conoscere Dio perché è ad immagine di Dio che è stato creato. Inoltre, come dice Van Til:

Per non conoscere Dio l'uomo dovrebbe distruggere se stesso. Non lo può fare. Non c'è alcuna non-esistenza in cui l'uomo possa scivolare per sfuggire alla faccia e alla voce di Dio. Le montagne non lo copriranno; l'Ades non lo nasconderà. Nulla può prevenire che sia confrontato "con Colui col quale abbiamo a che fare". Ogni qualvolta vede se stesso, si vede a confronto con Dio ¹.

Il concetto di immagine di Dio ha ricevuto rinnovata attenzione dalla Neo-ortodossia, ma solo a propria confusione. Essendo priva della distinzione Creatore-creatura e di un reale principio di discontinuità perché manca di credere nella creazione, la Neo-ortodossia confonde l'immagine con la corrispondenza all'Essere o con la partecipazione in esso. Il risultato è la confusione della finitudine col peccato. L'uomo ha confuso la finitudine col peccato perché è nel peccato. Essendosi fatto buono ai propri occhi, l'uomo vede la propria lacuna, non come etica ma come metafisica. Mutabilità e finitudine lo turbano e sono peccati ai suoi occhi perché è volto ad essere Dio determinando da sé il bene e il male, e stabilendo la propria ragione come arbitro di tutte le cose.

¹ C. Van Til: *A Christian Theory of Knowledge*, p. 177.

L'uomo non può vedere il peccato come lo vede la Scrittura a meno che non creda nel Dio della Scrittura.

Cos'è dunque l'immagine di Dio e qual'è la sua importanza teologica? La visione Scolastica dell'immagine diceva che è un *donum superadditum*. Il mondo sensibile era visto in termini semi-pagani, come pre-esistente e più o meno malvagio o indesiderabile. Il materiale era distinto radicalmente dallo spirituale, quest'ultimo era il dominio della religione. Per servire Dio si lasciava il mondo e si rinunciava alle cose materiali. A causa di questa divisione tra materia e spirito, e poiché in questo modo di pensare lo spirito aveva una speciale affinità con Dio, il corpo era considerato divisivo, e lo spirito, portando l'immagine, produceva unione con Dio. Il protestantesimo non è stato libero da questa stessa tensione come testimonia il commento di Robert Hall nel suo sermone "Sulla spiritualità della Natura Divina": "Il corpo ha la tendenza di separarci da Dio per la difformità della sua natura; l'anima, al contrario, ci unisce di nuovo a lui, mediante quei principi e facoltà che, benché infinitamente inferiori, sono di carattere congeniale alle sue. Il corpo è la produzione di Dio; l'anima è la sua immagine". Similmente Chalmers dichiarò: "La mente dell'uomo è una creazione e perciò indica con le sue caratteristiche il carattere di Colui del cui "fiat" e del compiersi della cui volontà deve la propria esistenza". Chafer, che cita queste affermazioni, dichiara inoltre: "Non è affermato che la natura corporale dell'uomo sia implicata in questa comparazione, poiché di Dio è detto che Egli è Spirito (Gv. 4:24)"². Ma se anche il corpo e la materia sono creazione di Dio, non riveleranno egualmente il loro Fattore? E se l'anima ha una siffatta sostanziale affinità con Dio per la mera virtù di essere spirito come si spiega (contrariamente all'opinione contemporanea nei banchi di chiesa) che la Scrittura considera quelli dello spirito i peccati più odiosi? E perché le persone "più spirituali" sono regolarmente la piaga più grande per la chiesa?

In queste opinioni è implicito il lievito del paganesimo, un dualismo tra materia e spirito e una convinzione che la materia sia, se non malvagia, quantomeno inferiore. Implicito c'è anche un approccio etico metafisico alla questione dell'immagine. Siccome Dio è spirito, allora anche la sua immagine può essere solamente ciò che è spirito; siccome Dio non è materia, la sua immagine non può essere impartita alla materia che è considerata al massimo una mera produzione di Dio e pertanto aliena a lui in un senso in cui lo spirito non può essere.

Lutero mancò di rompere completamente col concetto Scolastico dell'uomo e intese l'immagine di Dio esclusivamente nei termini degli attributi morali di conoscenza, giustizia e santità, ai quali generazioni

² Lewis Sperry Chafer: *Systematic Theology*, Dallas Seminary Press, Vol. I, p. 181 s.

successive aggiunsero il dominio per quanto concerne il maschio. Calvino, d'altro lato, intese l'immagine nel senso più ampio consistere dell'intelletto e della volontà dell'uomo. Benché Calvino abbia visto la centralità di giustizia e vera santità per qualsiasi concezione di Dio, egli rimarcò che "non sono il tutto dell'immagine di Dio". L'immagine si estendeva ad ogni aspetto dell'essere dell'uomo, il suo corpo e la sua anima, talché il commento di Calvino riguardo all'immagine e dominio dell'uomo è appropriata in modo speciale:

Perciò con questa parola di perfezione è designata l'intera nostra natura, come fu evidente quando Adamo fu dotato di giusto giudizio, ebbe gli affetti in armonia con la ragione, ebbe tutti i suoi sensi buoni e ben regolati, e veramente eccelleva in ogni cosa buona. Pertanto la sede principale dell'immagine divina era nella sua mente e nel suo cuore, ove essa era eminente; tuttavia non non c'era parte di lui in cui non brillasse qualche scintillio di essa ³.

Includere l'interezza della personalità dell'uomo nell'immagine di Dio fu un passo con tremende implicazioni riguardo la natura dell'uomo, la sua relazione col mondo e la sua relazione con Dio. Come ha osservato Van Til, nell'osservare il lievito pagano nella dottrina Scolastica:

L'uomo fu in parte formato da questo preesistente mondo sensibile. Di conseguenza l'interezza della relazione dell'uomo come essere auto-consapevole non era con la personalità di Dio. In altre parole, la relazione dell'uomo col mondo intorno a sé non era completamente mediata attraverso la personalità di Dio. C'era in tutto questo un residuo d'impersonalismo ⁴.

Per l'uomo, essere creato ad immagine di Dio significa che è come Dio in ogni rispetto in cui una creatura può essere come Dio. Significa, in un senso più ampio, che l'uomo, come Dio, è una personalità. Ma l'uomo è sempre differente da Dio benché creato a sua immagine, per il fatto che è una creatura e non può partecipare degli attributi incomunicabili di Dio: la sua aseità, immutabilità, infinità e unità. Poiché l'uomo fu creato ad immagine di Dio ha una relazione organica con l'universo che Dio ha creato. Come dice Van Til:

Vale a dire che l'uomo doveva essere profeta, sacerdote e re sotto Dio in questo mondo creato. Le vicissitudini del mondo sarebbero dipese dalle

³ John Calvin: *Commentary upon the Book of Genesis*, Eerdmans, ed. 1948; Vol. I, pp. 94s., Ge. 1:26.

⁴ C. Van Til: *Metaphysics of Apologetics*, p. 63.

azioni dell'uomo. Come profeta l'uomo doveva interpretare questo mondo, come sacerdote doveva dedicare questo mondo a Dio e come re doveva governarlo per Dio. In opposizione a questo, le teorie non-cristiane sostengono che le vicissitudini dell'uomo e dell'universo intorno a lui sono solo accidentali e accidentalmente in correlazione tra loro ⁵.

L'uomo, poiché fu creato ad immagine di Dio, fu creato con la legge di Dio nel suo essere. Per l'uomo vivere nei termini della propria natura significa vivere nei termini della legge di Dio. Poiché ogni fibra del suo essere era creata da Dio e in più rivelava l'impronta dell'immagine di Dio, e siccome ogni fatto nella creazione era creato da Dio e interpretato da Dio, l'uomo non poteva e non può evitare di conoscere Dio e rivelarlo in se stesso e attraverso se stesso. La caduta dell'uomo, però, fu la ribellione contro questa realtà e "il suo tentativo di fare in ogni aspetto senza Dio". L'uomo ora tenta di negare la testimonianza di Dio nel suo essere e in tutta la creazione e di interpretare l'universo senza fare riferimento a Dio.

Il risultato per l'uomo fu che si fece per sé *un falso ideale di conoscenza*. L'uomo fece per sé l'ideale della comprensione assoluta nella conoscenza. Non avrebbe mai potuto farlo se avesse continuato a riconoscere di essere una creatura. Che l'uomo cerchi di ottenere conoscenza globale è totalmente incoerente con l'idea di creaturalità; se potesse essere ottenuta spazzerebbe Dio fuori dall'esistenza; allora l'uomo sarebbe Dio. E ... poiché l'uomo mirò a questo ideale irraggiungibile, attrasse su se stesso guai senza fine.

In congiunzione col falso ideale di conoscenza dell'uomo, possiamo qui menzionare il fatto che quando l'uomo vide che non poteva ottenere il proprio falso ideale di conoscenza, ne diede la colpa al suo carattere limitato (finito). *L'uomo ha confuso la finitudine col peccato*. In questo modo ha mescolato l'aspetto metafisico e quello etico della realtà. Non volendo prendersi la colpa per il peccato l'uomo l'ha posta sulle circostanze attorno a sé o dentro di sé ⁶.

Barth, Brunner e Niebhur sono pronti a dire che l'uomo è finito e malvagio ma, non volendo concedere che sia realmente creato, o che sia peccaminoso nel senso descritto sopra, non possono dare un concetto biblico dell'uomo. Per loro l'uomo è il proprio punto di riferimento ultimo perché, malgrado i loro tentativi di superare la loro eredità, si attengono ancora basilamente al modo di pensare dell'uomo

⁵ C. Van Til: *The Defense of the Faith*, p. 30; vedi anche, *Apologetics*, p. 4s.

⁶ C. Van Til: *The Defense of the Faith*, p. 31.

caduto: che il peccato e il cuore della situazione dell'uomo sia la finitudine.

Ma l'uomo, malgrado questi sotterfugi, non può sfuggire dal conoscere Dio. La natura rivela Dio all'uomo, e rivela anche l'uomo a se stesso, essendo stata creata per l'uomo come l'uomo è stato creato per Dio. Tanto la natura che l'uomo sono sostenuti da Dio e sotto l'influenza della sua grazia non salvifica o grazia comune. Inoltre, l'uomo rivela se stesso a se stesso, e rivela Dio a se stesso. Infatti, come ha dichiarato Calvino nelle righe d'apertura della *Istituzione*: "Il nostro stesso essere non è nient'altro che sussistenza in Dio solo"⁷, è impossibile per la natura dell'uomo mancare di rivelare il suo fattore e sostenitore. Se i cieli dichiarano la gloria di Dio e il firmamento rivela l'opera delle sue mani, quanto più l'uomo, fatto di poco inferiore a Dio (Sl.8) Come ha osservato Van Til commentando Romani 1:19:

L'uomo è e rimane creatura auto-consapevole di Dio. Fu nell'attività della mente dell'uomo che la rivelazione dell'universo creato trovò originariamente il suo picco più alto. È ancora così. La personalità creata è ancora la manifestazione più alta della personalità di Dio. Di qui, proprio nell'attività della propria personalità, l'uomo è posto davanti alla più chiara manifestazione della verità rispetto a se stesso, separatamente dalla rivelazione redentiva⁸.

Se tutti i fatti sono fatti creati, allora non ci sono fatti neutrali nella loro testimonianza al Creatore, men che meno l'uomo, non solo una creatura ma fatto ad immagine di Dio. Presupporre una neutralità dei dati, e presupporre una neutralità di testimonianza da parte dell'uomo, è negare che Dio abbia creato tutte le cose e negare che l'uomo sia creato a sua immagine. La domanda fondamentale è questa: È l'uomo senza volto (anonimo⁹)? È niente di più che un foglio bianco? Se è anonimo e vuoto, allora la neutralità è possibile. Ma se l'uomo è realmente creato ad immagine di Dio, allora la neutralità è un'impossibilità: fingerne l'esistenza non è niente di più che ostilità mascherata. Sostenere che la neutralità sia possibile è eliminare Dio come Creatore e al massimo relegarlo alla posizione di un altro fatto tra molti altri miscellanei e insignificanti fatti, un fatto, inoltre, che, come alcune strane specie di vita, rimangono sconosciute finché scoperte. Questo, di fatto, è ciò che Clark fa con Dio.

⁷ La versione di Tourn (Classici UTET) p. 137 rende: "la nostra forza e e la nostra fermezza consistono nel dimorare in Dio".

⁸ C. Van Til: *An Introduction to Systematic Theology*, 1952, p. 92.

⁹ La traduzione migliore di "Faceless" in contesto sarebbe forse volto anonimo, ovvero "inespressivo del carattere di Dio".

Per fare un'illustrazione, supponiamo che lo scopritore di un'isola disabitata in qualche remoto oceano ricerchi se una particolare forma di vita animale sia mai esistita in quel luogo. È assai possibile che cerchi diligentemente e non scoprendo alcuna prova, rimanga tuttavia nell'ignoranza. Non sarebbe comunque sicuro che quel particolare animale non sia mai vissuto su quell'isola perché, benché abbia cercato diligentemente, pur tuttavia domani i resti potrebbero essere scoperti. Similmente, a parte la questione se siano necessarie molte o poche evidenze per portare uno a credere in Dio, è chiaro che nessun ammontare finito (limitato) di ricerche potrebbe razionalmente portare uno a negare l'esistenza di Dio. Durante il tempo dell'investigazione di questa terra da parte dell'ateo, potrebbe semplicemente essere che Dio si stesse nascondendo sull'altra faccia della luna, e se qualche razzo dovesse portare l'ateo sulla luna, non c'è ragione per non sostenere che Dio possa traslocare su Giove con lo scopo esplicito di infastidire l'ateo ¹⁰.

Se Dio è un fatto così elusivo, allora sicuramente è un Dio seriamente limitato e irrilevante. Se esiste tale neutralità d'investigazione e neutralità di dati, allora la dottrina della creazione e la dottrina dell'immagine di Dio sono puro non-senso, senza dubbio amabili favole, ma praticamente insignificanti. Van Til ha adeguatamente osservato dell'affermazione di Clark:

Ma un Dio che sfugga così sulla luna o su Giove non infastidisce per niente l'ateo. Al contrario, gli dimostra di essere così limitato (finito) così insignificante che l'ateo può percorrere tutta la terra senza mai essere confrontato da lui. Questo è esattamente il rovescio dell'insegnamento di Calvino, basato su Paolo, che Dio è divinità e potenza, essendo sempre e dovunque così ovviamente presente, che chi dica che non c'è Dio è uno stolto. La stoltezza del diniego del Creatore risiede precisamente nel fatto che questo creatore confronta l'uomo in ogni fatto cosicché nessun fatto ha alcun significato per l'uomo se non viene visto come creazione di Dio ¹¹.

L'uomo incontra la rivelazione di Dio ogni volta e in ogni fibra del suo essere; è per lui impossibile trovare un singolo fatto, un singolo evento, un singolo filo d'erba, che non renda testimonianza della creazione e non richieda un'interpretazione fornita da Dio. E l'uomo non può incontrare un singolo fatto, né vivere un singolo momento, senza stare a confronto con Dio. Ma ogniqualvolta l'uomo è confrontato dalla rivelazione di Dio in tutta la creazione e suo mediante, egli reagisce a

¹⁰ Gordon H. Clark: *A Christian Philosophy of Education*, Eerdman'sp. 44. D'altro lato, Clark osserva saggiamente: "Anziché cominciare dai fatti e più tardi scoprire Dio, se un pensatore non comincia con Dio non può mai terminare con Dio, o nemmeno arrivare ai fatti" (p.38).

¹¹ C. Van Til: *An Introduction to Systematic Theology*, 1952, p. 102.

questa rivelazione; la neutralità è impossibile. Egli reagisce, inevitabilmente, nei termini di un tentativo di essere il proprio dio e interprete, o altrimenti di una pia accettazione del suo ruolo come immagine di Dio, e della sua vocazione di essere profeta, sacerdote e re sotto Dio. Ma, poiché le questioni della storia non sono ancora consolidate, e poiché l'auto-consapevolezza epistemologica non è ancora pienamente maturata alla zizzania e al grano, la reazione non è così nitida ma è piuttosto una reazione mista e un'interpretazione mista. Nel pio, gli effetti della caduta spesso ostacolano la sua accettazione del suo ruolo e del suo pieno asservimento all'interpretazione data-da-Dio. Negli empi, anch'essi creati ad immagine di Dio, la grazia comune, la grazia della creazione nel fatto che è un segno della loro creazione a sua immagine da parte di Dio, col suo favore originale, e in originale giustizia, i pieni effetti della caduta non sono ancora manifesti. La loro auto-consapevolezza epistemologica non è ancora completa, e la vita e l'interpretazione anche per loro è un prodotto misto. Non si può trattare seriamente o correttamente con la grazia comune separatamente dalle dottrine della creazione e dell'immagine di Dio.

La caduta dunque ha viziato la natura dell'uomo. Quest'infezione è totale, perché colpisce tutta la natura dell'uomo, ma non è assoluta, né diventerà assoluta fino alla fine della storia. È totale, nel fatto che l'intera personalità dell'uomo è caduta. Come indica Van Til: non abbiamo ragioni per assumere che la volontà sia decaduta e la ragione ancora buona, o, d'altro lato, che la ragione sia decaduta e le intuizioni rimangano buone. L'intera personalità dell'uomo è colpita, e i suoi corpo, anima e mente sono indeboliti e pervertiti. Inoltre, siccome l'immagine di Dio richiede la gloria di Dio, l'uomo, nel suo tentativo decaduto di stabilire la propria gloria, trova tutta la sua personalità e ogni aspetto del suo essere braccati dall'auto-frustrazione. Egli è creazione di Dio e strumento di Dio, e quando si mette a malo uso, si scopre spuntato, storto e torturato dalla propria perversità. Poiché l'empio non è ancora un prodotto finito, la sua frustrazione come la sua perversità, non sono ancora assolute. Quando la storia termina nel giudizio e la nuova creazione, la pienezza della frustrazione sarà manifesta nella pienezza dell'inferno. Nel frattempo, l'uomo cerca ogni opportunità e stratagemma per negare la testimonianza della creazione e del proprio essere e di trovare rifugio in qualsiasi cosa e ogni cosa inclusi e specialmente qualche tipo di Dio e religione. Come ha osservato Van Til: "Gli uomini non possono essere portati in darsena finché hanno ancora qualche luogo in cui possano andare"¹².

¹² C. Van Til: *The Defense of the Faith*; p. 36.

Dall'altro lato, il pio cerca di crescere nella sua salvezza, nell'operare il significato dell'immagine di Dio in ogni contesto. Cerca di interpretare il mondo e di sottometerlo, in ogni percorso di vita, in scienza, agricoltura, industria ed educazione. Cerca di governare sotto Dio e, come sacerdote, di dedicare tutta la creazione e tutte le sue attività a Dio. Cerca di crescere in rettitudine, ovvero: di diventare una persona integra, di mantenere nel proprio essere la giusta coordinazione e subordinazione di ciascun aspetto della sua natura, di subordinarsi a Dio e di coordinarsi con i suoi simili. Riconosce sempre più che la creazione è rivelazionale in quanto esibisce in ogni momento la volontà creativa e sostenitrice di Dio e offre fatti che interpretano la sua volontà, talché egli è in ogni momento in contatto con l'espressa volontà di Dio.

Ma la piena auto-consapevolezza epistemologica non giungerà fino alla fine. Di qui, come abbiamo visto, la grazia della creazione ancora si manifesta chiaramente nel non-rigenerato. La dottrina della grazia comune, come la dottrina della grazia salvifica, dipende da una corretta concezione del Dio autonomo, della creazione, e dell'immagine di Dio. Come sottolinea Van Til:

Collocare la dottrina della grazia comune nella giusta prospettiva richiede pertanto che si separi la teologia riformata nel suo insieme dal pensiero romanista e anche da quello evangelico. Su basi romaniste perfino la grazia speciale è ampiamente intesa lungo le linee di innalzamento dell'uomo sulla scala dell'essere. Nelle sue basi la grazia comune sarebbe perciò differente solo in grado dalla grazia speciale o salvifica. Nessuna differenza altra dalla differenza di grado è possibile se si sostiene che la volontà umana sia in qualche modo autonoma e una volta che si sostenga l'idea dell'uomo come partecipante nello stesso essere di Dio. L'idea di grazia salvifica è a quel punto l'offerta a tutti gli uomini o quantomeno a gruppi di uomini della reale o ultima possibilità di salvezza insieme con l'egualmente ultima possibilità di distruzione. In nessuno dei casi Dio può superare completamente la tendenza degli esseri finiti di scivolare dentro alla non-esistenza ¹³.

Senza un concetto di Dio come autonomo e auto-sufficiente, senza le dottrine della creazione e della discontinuità tra Dio e l'essere creato, il concetto dell'uomo della grazia salvifica e quella comune entrambe diventa una questione di comune partecipazione nell'essere o una dottrina di corrispondenza. Diventa necessario, nel nome della grazia comune, asserire, contro la predestinazione, una dottrina di libertà per Adamo che non è libertà creaturale ma la libertà ultima di Dio. La

¹³ C. Van Til: *A Christian Theory of Knowledge*; p. 182

dottrina della creazione e la dottrina dell'immagine di Dio nell'uomo rende impossibile questa pagana nozione della grazia comune che in realtà è una dottrina di comune essenza (esistenza). A quel punto la grazia comune diventa metafisica in carattere per il fatto che preserva l'uomo finito dal ritornare nella non-esistenza. Ma, come osserva Van Til: "Solo mantenendo il proprio esclusivo carattere etico la grazia comune può essere propriamente messa in relazione con la grazia salvifica"¹⁴. Il problema della grazia comune è un tentativo di trattare con la giustizia civile del non-rigenerato, in altre parole con la questione dell'etica. Dare una risposta rivedendo la propria metafisica non può essere considerata una risposta cristiana! La dottrina della creazione, della grazia della creazione, del decreto divino e della natura non terminata della storia, fornisce la risposta, una risposta etica all'interno della cornice della metafisica cristiana. In *Common Grace*, Van Til indica enfaticamente che tutti gli uomini hanno tutte le cose in comune, psicologicamente e metafisicamente. Ma epistemologicamente, l'uomo naturale non ha niente in comune col cristiano. Egli asserisce la propria *ultimità* (valore ultimo) e cerca di ripensare tutte le cose nei termini di questo concetto. Ma Dio non lascia l'uomo naturale completamente a se stesso. Lotta con l'uomo, trattiene l'ira dell'uomo, agisce con pazienza, e manda la sua pioggia e il suo sole egualmente sul giusto e sull'ingiusto. Questa differenza epistemologica tra il cristiano e l'uomo naturale non pertiene alle leggi del pensiero ma ai presupposti etici che sottendono quel pensiero.

L'uomo naturale è in guerra con se stesso. Creato da Dio, e nella sua immagine, il suo essere testimonia contro di lui quando cerca di affermare la propria *ultimità* ed autonomia. È circondato dal potere raffrenante della grazia comune di Dio. La sua cognizione delle piene e aperte implicazioni delle sue rivendicazioni non è ancora completamente matura o auto-consapevole. Come risultato non c'è coerenza nei suoi principi operativi. Ha alcune idee derivate dall'immagine di Dio e alcune derivate dalla sua idea di autonomia.

È quindi in questo modo, nella situazione mista che risulta per i due fattori menzionati, (1) che ogni uomo conosce Dio in modo naturale (2) che ogni peccatore in principio si sforza con ansietà di cancellare quella conoscenza di Dio, e (3) che ogni peccatore è in questo mondo ancora l'oggetto dello sforzo dello Spirito per richiamarlo indietro a Dio, che la cooperazione tra credenti e non-credenti è possibile. Per virtù dei doni di Dio che godono gli uomini di entrambe le parti essi possono contribuire alla scienza. La questione dell'ostilità etica non si inserisce a questo punto. Non meramente

¹⁴ *Ibid.*, p. 187.

il pesare e il misurare, ma l'argomento per l'esistenza di Dio e per la verità del cristianesimo può essere prontamente considerato vero tanto da non-cristiani che da cristiani. Satana sa fin troppo bene che Dio esiste e che Cristo è stato vittorioso su di lui al Calvario. Ma l'attuale situazione nella storia implica gli altri fattori menzionati. Perciò da *nessuna* parte c'è un'area ove il secondo fattore, quello dell'ostilità etica dell'uomo verso Dio non entri anch'esso nel quadro. Questo fattore non è così chiaramente evidente quando gli uomini trattano con cose esterne, è più chiaramente in evidenza quando trattano con la questione direttamente religiosa della verità del cristianesimo. Ma non è meno presente dappertutto. È presente nel campo del pesare e misurare, nel campo delle cose esteriori quanto in quello delle questioni più direttamente religiose. È presente qui nel fatto che l'uomo cerca di imporre la propria falsa filosofia dei fatti sulle cose che pesa e misura. Non è che non sia teoreticamente così fintantoché usi questi fatti per scopi non scientifici. Anche in quel caso è praticamente così. Anche in quella situazione egli non cerca di obbedire il comando di Paolo agli uomini della portata che sia che mangino sia che bevano dovrebbero fare tutto alla gloria di Dio. Ma è teoreticamente così quando cercano di lavorare scientificamente. In quel caso i non-credenti utilizzano un principio di individuazione non razionalistico. Assumono che i fatti che pesano e misurano non siano creati e controllati da Dio. Lo assumono nei confronti di *ogni* fatto. In questo modo assumono che Dio non parli loro attraverso quei fatti. D'altra parte assumono che i poteri della logica dati loro dal loro Creatore non siano loro stati dati lui. Virtualmente assumono che con questi poteri possono determinare cosa sia possibile e cosa sia impossibile ¹⁵.

La concezione dei fatti dell'uomo naturale è che la fattualità sia indipendente da Dio, e che egli stesso sia anche come minimo indipendente. Per lui può esistere ogni sorta di fatti piuttosto che solo fatti-dati-da-Dio. Inoltre, questi fatti ricevono la loro interpretazione dall'uomo anziché da Dio. "A quel punto, ogni fatto che ha statuto scientifico è tale solo se non rivela Dio ma rivela l'uomo come di valore ultimo"¹⁶. L'uomo naturale opera dunque su due principi: primo, l'esistenza di cruda fattualità e, secondo, sulla base che egli ne è l'interprete ultimo. Un terzo principio previene il pieno funzionamento dei primi due: la grazia comune lo previene dall'essere completamente coerente. Si scopre che rispetta ciò che è onesto nobile e vero, e spesso, come Calvino e Van Til hanno indicato è un "prossimo" migliore del cristiano. La loro costituzione metafisica rimane immutata; la loro ribellione etica è trattenuta dalla grazia comune.

¹⁵ *Ibid.*, p. 191.

¹⁶ *Ibid.*, p. 182.

Sui suoi propri principi, l'uomo naturale non potrebbe avere alcuna scienza; non avrebbe nient'altro che la massa di dati miscelanei e scollegati, raccolti dalla cruda fattualità. La dottrina della creazione dà significato e interpretazione a tutte le cose e rende possibile l'unità della scienza. Ma fin dalla creazione e dalla caduta c'è stato uno sviluppo in due direzioni, verso il compimento della ribellione dell'uomo nel male pieno e auto-consapevole, e verso il compimento della vocazione di Dio nel bene. Le due tendenze sono destinate a crescere sempre più auto-consapevoli e più coerenti in ogni aspetto. È in questo senso che la grazia comune è la grazia che viene prima ¹⁷, viene prima nei termini del risultato ultimo (definitivo). Alla fine, gli uomini saranno o pienamente restaurati nell'immagine di Dio, o pienamente confermati come trasgressori del patto, in quanto uomini che dichiarano di essere essi stessi di valore ultimo e non Dio. La caduta e la restaurazione saranno completate ciascuna nella sua rispettiva implicazione.

La questione è dunque nitida. Nonostante la moderna prospettiva, l'uomo non è senza volto; non è un "blank" ¹⁸ che esce dal non-essere dentro all'essere. È una creatura, e più ancora di questo, è una creatura creata ad immagine di Dio. Quest'immagine è la sua faccia, la sua intera personalità. L'uomo empio, sforzandosi di indossare la maschera della divinità nega Dio nel procedimento e finisce nella frustrazione più totale a mano a mano che la grazia che viene prima lascia il posto alla piena auto-consapevolezza epistemologica. Al presente abbiamo ancora più o meno un "indifferenziato stadio di sviluppo", ma quando tutti i reprobri siano epistemologicamente auto-consapevoli il punto di non ritorno è arrivato". La caduta sarà diventata assoluta e la restaurazione completa.

¹⁷ Il traduttore non condivide questo dettaglio. Gary North nei suoi *Millennialism and Social Theory* e *Dominion and Common Grace* argomenta in modo convincente che la grazia comune sia un'emanazione della grazia particolare e che quindi sia questa a venire prima.

¹⁸ "Blank", pagina bianca, inespressivo dell'immagine di Dio. Vedi nota 9.

9. Il significato di ispirazione

Nel XX secolo la dottrina dell'ispirazione e dell'autorità della Scrittura è stata persistentemente relegata sullo sfondo da molti che la considerano d'importanza periferica. Eppure qui come in pochi altri posti sono messe a fuoco alcune delle questioni centrali di filosofia e teologia.

Ci sono basilamente tre possibili risposte alla questione di una parola autoritativa e ispirata. Primo, si può sostenere o che Dio non esiste affatto, o che esiste solo un Dio che rimane fuori dal campo d'azione dell'uomo, o un Dio che non sceglie di parlare mediante la Scrittura. In questi casi la Scrittura cessa di essere la parola di Dio; solo l'uomo parla e per quanto alta si consideri la bibbia, è la voce dell'uomo e dell'uomo solamente. Secondo, si può mantenere che la Scrittura contiene la parola di Dio, che ambedue Dio e l'uomo parlano creativamente ma che Dio, come colui che è nascosto e trascendente, non può essere identificato con la parola scritta. Egli è nascosto nella parola, parla mediante la parola, e incontra l'uomo mediante la parola, e la rivelazione è essenzialmente soggettiva. Non può mai essere ridotta a un pacchetto di verità oggettive scritte, date in un libro. La terza visione asserisce che mentre l'uomo certamente parla dall'inizio alla fine nella Scrittura, solo Dio parla creativamente. La Scrittura è perciò nel senso più completo della parola l'autoritativa e ispirata parola di Dio.

L'importanza e le implicazioni di queste tre posizioni non può essere compresa senza un'analisi dei loro presupposti basilari, e da nessun'altra parte quest'analisi è messa in evidenza così chiaramente come lo è negli scritti di Van Til.

La prima posizione, sia che riconosca o che non riconosca Dio, inevitabilmente scade nella relatività e nel nichilismo. Se solo l'uomo parla e se solo l'uomo è l'interprete della vita e della realtà, allora l'uomo non ha criterio oltre se stesso. Nessun tentativo di stabilire un criterio sfugge al collasso dentro alla soggettività e alla relatività. Si consideri, per esempio, l'approccio ai Dieci Comandamenti. Un uomo

nato con un'eredità di moralità cristiana può mollare i primi quattro Comandamenti e insistere sul valore umanistico degli altri sei e sentire che questa è una base di vita sufficiente e valida. Uno che chiama in questione la validità del settimo Comandamento può immediatamente sollevare la domanda che il compimento umanistico richiede l'abolizione di questa legge e che solo una psicologia datata, ossessionata dai sensi di colpa e masochista trattiene gli uomini dal liberarsi dalle catene. Ogni singolo comandamento prima o poi è stato reso inutile in qualche società funzionante e di successo, e l'interpretazione cristiana è stata troppo raramente presa in considerazione. Il relativismo morale e il pragmatismo diventano inevitabili. La castità viene difesa su basi pragmatiche come necessaria socialmente o psicologicamente e viene attaccata su basi altrettanto pragmatiche come una restrizione imposta sulla vita. Filosoficamente, ogni tentativo dell'uomo di stabilire una legge o un universale è sempre fallito allo stesso modo. Senza un Dio assolutamente sovrano e una parola infallibile, qualsiasi universale è inevitabilmente un costrutto della mente umana. La conoscenza che l'uomo ha delle cose è sia limitata che soggettiva; egli non può stabilire universali neppure sulle basi di una conoscenza esaustiva perché molta della realtà è per lui un mistero, o sulle basi di una conoscenza delle cose in-se-stesse. La sua conoscenza è solo delle sensazioni del mondo dei fenomeni; la realtà stessa rimane inconoscibile. Pertanto, sostenere che nella Scrittura parla solo l'uomo è distruggere non solo la verità della Scrittura ma ogni verità e ridurre tutta la conoscenza a soggettivismo e relativismo. L'uomo infatti diventa un'isola in sé, non sentendo voce alcuna eccetto la propria, e dedito solo al suicidio. Il nichilismo di Nietzsche è la sola esposizione coerente di questa posizione; ogni tentativo da parte sua di stabilire un universale senza Dio e Scrittura fallì. Nemmeno la vita poteva essere un universale perché egli non aveva ora nessun criterio per mezzo del quale chiamarla buona, e di conseguenza il suo suggerimento ultimo di suicidio. Negare Dio è in definitiva anche negare l'uomo e negare la vita e anche la conoscenza perché Dio è il solo creatore e sostenitore di tutte le cose e senza di lui la sola alternativa è la negazione di tutte le cose.

La seconda posizione è quella che s'incontra più spesso: L'uomo e Dio ambedue parlano creativamente nella Scrittura. La parola di Dio è lì, ma è una parola nascosta, soggettiva, che si manifesta solo nell'incontro divino-umano. Questo punto di vista è comune specialmente per la Neo-ortodossia, benché appaia in varie forme in altre teologie. Una parola infallibile data da un Dio assoluto è un'offesa per questa posizione: è una negazione dell'uomo e della sua libertà; è

una negazione della storia e del tempo. La bibbia non può essere presa in questo senso ma solo come mito e simbolo. Reinhold Niebuhr, per esempio, insiste che i simboli devono essere presi seriamente ma non letteralmente perché prenderli letteralmente sarebbe “presupporre un’eternità che annulla il processo storico anziché compierlo”¹. Qui la questione è dichiarata molto chiaramente. Se Dio solo parla creativamente nella Scrittura il tempo e la storia sono annullati perché sono il costo dell’eternità. Una Scrittura infallibile significa un Dio assolutamente sovrano che governa tutta la sua creazione e determina il corso di tutte le cose. Il pensiero dell’uomo a quel punto non può essere interpretativo ma solo re-interpretativo, non creativo ma anzi analogico; l’uomo deve pensare i pensieri di Dio nella sua cornice di pensiero e re-interpretare il tempo e la storia nei termini di un’interpretazione divina già stabilita. Questa fede ortodossa sfida la rivendicazione d’autonomia dell’uomo, il suo desiderio di essere, in qualche grado, il proprio dio e una creatura indipendente e d’averne un’indipendente interpretazione della realtà. L’uomo vuole essere un cooperante di Dio, un dio tirocinante, pronto a riconoscere la posizione superiore di Dio ma insieme volgersi verso l’universo come un problema comune su cui ambedue devono impegnarsi. La storia non è determinata dall’eternità ma dal tempo, e tanto Dio che l’uomo s’impegnano nel tempo per interpretare e determinare la storia. Questa posizione vuole Dio, ma non un Dio assoluto e sovrano; vuole che Dio parli, ma non più chiaramente di quanto faccia l’uomo. Vuole Dio, ma al prezzo della sua autarchia (self-sufficiency), ovvero proprio della sua deità. L’uomo deve rimanere la figura centrale nel palcoscenico del tempo, e la voce dell’uomo è quella che deve parlare più chiara; la voce di Dio non può parlare se non avviene l’incontro soggettivo divino-umano. Se egli parla in verità oggettive in un libro, in un sistema di dottrina e una filosofia della storia in esse presentata, l’indipendenza dell’uomo e la centralità della storia come l’arena di valore ultimo piuttosto che l’arena immediata sono distrutte. L’uomo può parlare separatamente da Dio ma Dio non può parlare separatamente dall’uomo; egli è limitato ad un soggettivo incontro divino-umano. Il Dio trascendentale della Neo-ortodossia è uno che non determina la storia; questo non è trascendentalismo biblico. Come risultato, Dio in questa posizione è altrettanto irrilevante che nella prima. Van Til ha ragione nel mantenere che fondamentalmente la questione è tra la visione cristiana ortodossa del Dio autonomo quale punto finale di riferimento e che è il solo che parla in modo creativo, contrapposta alla visione moderna

¹ Reinhold Niebuhr: *Nature and Destiny of Man*, New York: Scribner’s, Vol. 2, p 289.

“dell’aspirante uomo autonomo che è il punto di riferimento finale in ogni interpretazione”².

La terza posizione asserisce che Dio solo parla creativamente nella Scrittura e che l’uomo, mentre ha partecipato pienamente e personalmente nella stesura della Scrittura, non ha partecipato creativamente. Solo Dio crea, determina e sostiene tutte le cose che accadono; solo lui parla creativamente. L’eternità determina il tempo. Il ruolo dell’uomo è re-interpretativo e analogico. Ma farne determinativa l’eternità non distrugge la storia più di quanto la nostra incapacità di camminare su per un muro distrugga la nostra capacità di camminare. Senza la voce infallibile e autoritativa di Dio, l’uomo non può udire voce altra dalla propria, non ha altro percorso che il relativismo e il nichilismo. In un mondo in cui Dio non parli prima di tutto e parli con autorità non può sopravvivere nessuna legge di contraddizione e nessun universale. La storia diventa reale solo perché le Scritture sono vere e il Dio delle Scritture governa e predestina in modo assoluto tutte le cose. L’uomo vive in un mondo creato di cose create e di azioni create. La sua vita è dunque vissuta in un universo personalistico in cui egli incontra Dio dappertutto perché ogni fatto è un fatto dato-da-Dio, determinato-da-Dio, e interpretato-da-Dio. La sua vita e la sua storia sono pertanto significative ed egli è salvato dal nichilismo precisamente perché Dio è autonomo e sovrano e parla autoritativamente e dà all’uomo il significato e l’interpretazione della vita. In tutto questo la bibbia ha una posizione centrale. Non ha da essere usata, come evidenza Van Til, come raccolta di fonti in biologia o come sostituto per uno studio paleontologico in Africa. “La bibbia non rivendica d’offrire una teoria rivale che possa o possa non essere vera. Rivendica di possedere la verità su tutti i fatti”³. L’uomo peccatore non può sapere nulla senza la Scrittura pienamente autoritativa e ispirata, a meno che, ovviamente, operi su principi presi in prestito. Se Dio non parla, l’uomo non può parlare: è perso nella soggettività. Per Sartre non c’è legislatore altro che l’uomo stesso, e l’uomo è perciò intrappolato nella soggettività e l’esistenza di altri uomini e la relazione con loro diventa un problema risolto molto inadeguatamente mediante “l’inter-soggettività”. Non solo la nostra conoscenza di Dio ma anche la nostra conoscenza di tutte le cose dipende dalla parola di Dio ispirata e autoritativa nella quale Dio parla chiaramente.

² C. Van Til, Introduzione a B.B. Warfield: *The Inspiration and Authority of the Bible*, Philadelphia: Presbyterian and Reformed, p. 18.

³ C. Van Til: *Metaphysics of Apologetics*, p. 114.

L'autorità della Scrittura deve posare, inoltre, non sul test e l'approvazione che l'uomo ne può dare ma sulla priorità di Dio e la sua richiesta di soggezione alla sua autorità. Quando Bernard Ramm in *The Pattern of Authority*, definisce l'autorità prima di tutto senza Dio e poi dice che possiamo cominciare con Dio, ha detto prima di tutto che l'autorità di Dio ha bisogno di convalida dall'uomo. L'autorità dell'uomo è assunta e presupposta come previa e sia auto-validante che validante Dio! Quando Carnell dice: "Porta le tue rivelazioni! Facciano pace con la legge di contraddizione e con i fatti della storia e meriteranno l'assenso dell'uomo razionale"⁴, mette l'uomo razionale, rigenerato o non-rigenerato, come giudice su Dio e la sua parola e costituisce uno standard di verità al di sopra e al di là del cristianesimo stesso.

La visione ortodossa dell'autorità della Scrittura è spesso rigettata come implicare un ragionamento circolare: è accusata di stare meramente ragionando da Dio a Dio e dalla bibbia alla bibbia. Non c'è motivo per ricusare quest'accusa. Anzi, bisogna affermare che in un senso molto reale ogni ragionamento è ragionamento circolarmente. Gli uomini passano dai loro presupposti basilari alla cruda fattualità: "fatti" il cui significato è predeterminato dai loro presupposti filosofici e dalla soggettività del loro ragionamento, per tornare alla loro propria interpretazione. Il pensare del cristiano coerente è da Dio. Passa da fatti interpretati e dati da Dio, ed è valido benché circolare o spirale perché si conforma alla natura della realtà. Ogni ragionare muove più o meno nei termini dei propri presupposti di base: o Dio o l'uomo autonomo, e vede la realtà nei relativi termini. Nei termini della Scrittura, dobbiamo insistere che poiché Dio ha creato tutte le cose, il completo cerchio di significato esiste solo dove egli è accettato sia come creatore che come interprete della realtà. E questi principi di interpretazione provengono solo da una Scrittura ispirata e autoritativa. In definitiva, perciò, tutta la conoscenza e non meramente la conoscenza di Dio, s'incardina sulla dottrina dell'ispirazione la quale, di conseguenza, non è periferica ma centrale per la fede cristiana. L'alternativa è il cieco campo d'azione del soggettivismo e del nichilismo.

⁴ E. J. Carnell: *An Introduction to Christian Apologetics*; Eerdmans, p. 178.

10. Dettatura e ispirazione

La teoria della dettatura dell'ispirazione mette in rilievo alcune delle questioni centrali che riguardano la dottrina dell'ispirazione. Il pensiero evangelicale s'è irritato alla parola dettatura tuttavia tende a gravitare intorno al concetto. Gli studiosi liberali hanno usato la parola per fare una caricatura della dottrina come meccanica, rigida e incredibile in termini di psicologia umana. Si afferma che è impossibile sostenere l'ispirazione verbale senza affermare la dettatura. Se Dio ha effettivamente ispirato ogni parola del testo originale della bibbia, allora ogni parola è in qualche senso dettata da Dio e gli autori della bibbia non sono perciò più che stenografi che meccanicamente e impersonalmente hanno preso nota della dettatura di Dio, parola per parola, in ogni apice e iota. Contro questo argomento i pensatori evangelicali sono stati stranamente impotenti. Se Dio è l'autore creativo nel senso che la Scrittura e il cristianesimo asseriscono, il testo è in qualche senso stato dettato. Ma la parola "dettatura" porta con sé una chiara implicazione di un uso meccanico dell'autore umano che è totalmente aliena al significato di ispirazione. Gli autori affermarono di essere posseduti e usati dallo Spirito di Dio, non di essere stati sottoposti a dettatura meccanica. La parola dettatura è descrittiva perché afferma la piena paternità (autorialità) di Dio, ma è discutibile perché implica l'uso meccanico di uomini il cui marchio si vede fin troppo chiaramente in ogni pagina della Scrittura. Qual'è dunque la risposta a questo dilemma?

Si dovrebbe notare che questo problema è correlato molto strettamente alla questione generale della sovranità di Dio. È una forma più specifica della più ampia questione che chiede se le azioni dell'uomo possano essere personali e libere quando allo stesso tempo sono asserite essere totalmente controllate, preordinate e predestinate da Dio. Più specificamente, come possono Dio e l'uomo essere gli autori liberi e personali dello stesso testo? Dobbiamo forse asserire che l'attività di Dio va fino ad un certo punto e non oltre, o dobbiamo

asserire che l'attività di Dio e dell'uomo sono simultanee e coestensive eppure in qualche modo ambedue completamente personali?

Storicamente, il problema è sorto con particolare intensità ovunque l'assolutezza di Dio sia stata negata nella proporzione in cui sia stata preservata la libertà dell'uomo. È pertanto un sottoprodotto del problema basilare della teologia: la dottrina di Dio. Come risultato, non sorprende trovare che la risposta a questo dilemma si trovi nella filosofia di Van Til, dove tratta con i problemi basilari della dottrina di Dio e dell'epistemologia.

Il postulato comune degli uomini è che l'universo sia impersonale e che solo Dio e l'uomo siano personali. Inoltre, si assume che l'uomo cessi di essere personale nella misura in cui sia predestinato da Dio e determinato da cause all'interno dell'universo. Il altre parole, è dato per scontato che un'azione personale possa essere solamente un'azione individuale. Come lo enuncia Van Til, il postulato è che "un'azione personale dell'uomo non può allo stesso tempo, ma in un senso diverso, essere un'azione personale di Dio ... assume che o Dio o l'uomo agiscano personalmente in un certo tempo e in un certo luogo, ma che non possano agire personalmente simultaneamente nello stesso punto di contatto ... che l'attività personale da parte dell'uomo debba sempre essere a spese del carattere personale di ciò che lo circonda" ¹.

In questa prospettiva è implicata una fallacia tremenda. Prima di tutto, de-personalizza l'universo che circonda l'uomo e assume che abbia un'esistenza che è indipendente da Dio. Ma, se Dio ha creato tutte le cose, allora tutta la creazione è comprensibile e ha significato solo in termini di Dio e non ha nessun dominio indipendente di significato o d'esistenza ma sono solo creature e creazioni e il Dio personale dà significato a tutte le cose. Noi viviamo perciò, non in un universo impersonale ma in uno altamente personale perché il Dio sovrano è un Dio personale. Ogni volta e ogni dove trattiamo con l'universo e le cose che contiene stiamo allo stesso tempo trattando col Dio personale. L'uomo non può mai lasciare l'universo personale. Ad ogni e qualsiasi punto egli tratta col Dio personale e, anche trattando con se stesso, tratta ancora con la creazione di Dio e col Dio personale che, avendolo fatto, tratta con lui personalmente in ogni fibra della sua vita e del suo essere. Secondo, se anche l'uomo è un essere creato la cui vita e il cui significato può essere interpretato solo in termini della personale volontà di Dio, allora anche l'uomo è personale precisamente perché è la creatura di un Dio personale e creato a sua immagine. L'uomo trova la propria vera personalità, non in un dominio

¹ C. Van Til: *Metaphysics of Apologetics*, p. 64.

indipendente da Dio, né dove si suppone che l'attività di Dio termini, ma precisamente in dipendenza da Dio e in armonia con la sua attività. L'uomo fu pertanto più pienamente e più realmente personale quando visse obbedientemente in Paradiso, pensando i pensieri di Dio nella sua cornice di pensiero ed elaborando le implicazioni della divina interpretazione della realtà. Terzo, è ora evidente che siccome tutta la creazione ha significato solo in termini della volontà creativa di Dio, tutta la creazione ci dà fatti personali. E siccome l'uomo è una creatura, l'uomo è veramente personale nella misura in cui accetta questo fatto concernente la creazione e se stesso. Agostino ha detto: "I nostri cuori sono senza riposo finché non riposano in Te". Van Til rende chiaro che l'uomo è maggiormente se stesso, più libero e personale, quando più pienamente vive nei termini del proposito creativo di Dio. In questo modo, l'attività personale dell'uomo non è in conflitto con, né indipendente dall'attività personale di Dio, ma in subordinazione ad essa. L'uomo è perciò più veramente personale e libero quando meglio compie lo scopo per cui fu creato, quando più è ripieno di Spirito, più controllato da Dio; è personale e libero perché preordinato e predestinato. Il solo modo per asserire la libertà e la personalità dell'uomo è dichiarare l'assoluta sovranità di Dio.

Questo rende chiaro cosa implichi la dottrina dell'ispirazione. Gli scritti di Davide, Geremia, Ezechiele e Paolo sono completamente liberi e personali precisamente perché sono completamente ispirati. Se noi possedessimo scritti non biblici e non ispirati di questi uomini, sarebbero per certo interessanti ma marcatamente meno personali e meno rivelatori di questi uomini. In questo modo la parola "dettatura" è accurata nell'implicare la paternità (autorialità) di Dio, ma completamente erronea nella sua inferenza che il ruolo dell'uomo sia stato meccanico, rigido, impersonale. Poiché l'uomo è un essere creato, egli è libero nella misura in cui compie il proposito per cui fu creato: glorificare Dio e godere di lui per sempre. Più diventiamo più viviamo liberamente e personalmente. E gli scrittori delle Scritture furono più pienamente e liberamente se stessi, più personali quando erano ispirati da Dio per scrivere le inerranti Scritture.

Mancare di comprendere questo significato della dottrina dell'ispirazione significa perciò un fallimento nel comprendere le dottrine di Dio e dell'uomo. Il tutto della vita dell'uomo è parte della personale attività creativa di Dio e come risultato lo è la libera e personale attività dell'uomo. Le loro aree di attività personali non sono esclusive e isolate ma coestensive e simultanee. L'ispirazione quindi non è una procedura meccanica ma il lavoro autoritativo del Dio personale per mezzo dell'attività dell'uomo pienamente personale e

libera. In quanto tale, la dottrina è di tremenda importanza, non solo in termini della nostra concezione della Scrittura, ma anche della nostra concezione di Dio e dell'uomo.

11. L'autorità della Scrittura

L'uomo non stabilisce l'autorità, la riconosce. Questa è la corretta procedura, benché raramente osservata. L'uomo vuole riconoscere solo quell'autorità che egli stesso stabilisce o almeno a cui dà il proprio consenso. Ogni altra autorità offende il suo senso d'autonomia e di ultimità. Come risultato, le rivendicazioni della Scrittura sono particolarmente offensive per l'uomo naturale perché ci sono tantissime implicazioni nell'ammissione della sua veracità.

Riconoscere le rivendicazioni della Scrittura è accettare la creaturalità e il fatto della caduta. La caduta rende necessario un Salvatore infallibile e una Scrittura infallibile come ha dimostrato Van Til ¹. Inoltre, il concetto della parola infallibile implica e richiede l'idea del completo controllo di Dio sulla storia ². Questo significa che Dio è autonomo e di valore ultimo, che controlla tutta la realtà, con tutta la realtà che lo rivela, e che conosce tutte le cose esaustivamente perché le controlla completamente. Accettare pienamente il concetto di Parola infallibile è rivendicare tutti i fatti per Dio e insistere che la realtà può essere interpretata solo nei termini di lui e della sua Parola. Questo va contro la rivendicazione dell'uomo naturale di essere il punto di riferimento e la fonte dell'interpretazione ultima della fattualità. Ma è proprio questo peccato dell'uomo che rende necessaria la Scrittura. La Scrittura parla all'uomo con autorità e con sufficienza, vale a dire come una parola completata. Parla con perspicuità, e dicendo all'uomo chiaramente e semplicemente chi egli sia, quale la natura del suo peccato, quale ne sia il rimedio e dove debba essere trovato. Gli attributi della Scrittura sono pertanto: necessità, autorità, perspicuità, e sufficienza ³.

Tutto questo deve essere affermato dal cristiano con franchezza, senza alcuna esitazione in relazione all'accusa di ragionamento circolare. Come evidenzia Van Til:

¹ C. Van Til: *The Psychology of Religion*, p. 124.

² C. Van Til: *A Christian Theory of Knowledge*, p. 14.

³ C. Van Til: *An Introduction to Systematic Theology*, ed. 1952, pp. 139 s.

L'unica alternativa al "ragionamento circolare" in cui s'impegnano i cristiani, indipendentemente da su che punto parlino, è quella di ragionare sulla base di fatti isolati e menti isolate, col risultato che non c'è affatto possibilità di ragionare. Come peccatori, a meno che abbiamo una bibbia assolutamente ispirata, non abbiamo nessun Dio assoluto che interpreti per noi la realtà e, a meno che abbiamo un Dio assoluto che interpreta per noi la realtà, non c'è assolutamente nessuna vera interpretazione ⁴.

La questione in ballo è grande. Ogni autorità e ogni conoscenza è in ballo nella dottrina della Parola infallibile. Van Til traccia e analizza la storia e la dottrina nelle sue varie forme in *A Christian Theory of Knowledge*. La Scrittura rivendica di autenticarsi da sé e dichiara che l'uomo vive per l'assoluta autorità di Dio. Nella visione non-cristiana delle cose, Dio e l'uomo sono ambedue coinvolti in un principio di continuità che abbraccia ogni essere, e di nuovo tanto Dio che l'uomo sono circondati da un principio di discontinuità che è in essenza il caso. In tutto questo, l'uomo è l'interprete e il punto di riferimento.

In un predicato può esserci solamente un punto di riferimento finale. Se l'uomo è ipotizzato essere questo punto di riferimento finale il suo ambiente diventa dipendente da lui, e qualsiasi altra personalità che possa esistere non è di valore più ultimo di lui. Perciò non c'è Dio da cui possa sentirsi dipendente. Egli è il proprio dio ⁵.

Non si può trovare nessun rifugio dall'autorità della Scrittura nella teologia naturale o nella grazia comune. Troppo frequentemente queste due aree sono ora evidenziate come se esistesse un'area d'autorità e di testimonianza indipendente. Ma tutta la creazione dà una testimonianza comune a Dio. Tutta la creazione è rivelativa di lui e la sua testimonianza è unitaria. Per sfuggire a questa rivelazione, come ha sottolineato Van Til, per sfuggire alla conoscenza di Dio, l'uomo dovrebbe distruggersi. Ma non può sfuggire dentro a nessuna non-esistenza e come risultato non ha possibilità di fuga; si trova confrontato con una eclatante testimonianza in tutto il cielo e tutta la terra, e perfino in se stesso deve confrontarsi con Dio. Precisamente perché questo è un mondo che è rivelativo di Dio e perché la grazia comune è reale, l'autorità della Scrittura è inevitabile e vincolante. Come riassume in modo convincente Van Til:

⁴ *Ibid.*, p. 152

⁵ C Van Til: *A Christian Theory of Knowledge*, p. 143.

Solo in un universo che è unificato dal piano di Dio può esserci un atto di redenzione una volta per tutte e finito che influenza tutta la razza umana. E solo sulle basi di un mondo in cui ogni fatto testimonia di Dio può esserci una Parola di Dio che testimonia di sé che è quella che interpreta tutti gli altri fatti ⁶.

La posizione cristiano-teista, con tutto ciò che implica e senza alcuna concessione su nessun punto, è la sola posizione che non distrugge conoscenza e ragione e non annichila l'esperienza umana intelligente. E alla base di questa posizione c'è l'autorità della parola infallibile, un'autorità offensiva per l'uomo come dio, ma basilare per l'uomo come uomo, distruttiva della ragione come dio ma determinativa della ragione come ragione. Come la esprime Van Til:

... bisogna affermare che un Protestante accetta la Scrittura per quello che la Scrittura stessa dice di essere sulla propria autorità. La Scrittura si presenta come essere la sola luce nei termini di cui possa essere scoperta la verità dei fatti e delle loro correlazioni. Magari la correlazione del sole alla nostra terra e agli oggetti che la costituiscono può rendere chiaro il concetto. Noi non usiamo candele, o la luce elettrica per poter scoprire se esista la luce e l'energia del sole. È invece l'opposto. Noi abbiamo luce nelle candele e lampadine elettriche grazie alla luce e all'energia del sole. Così noi non possiamo sottoporre i pronunciamenti autoritativi della Scrittura riguardo alla realtà allo scrutinio della ragione perché è la ragione stessa che impara la propria corretta funzione dalla Scrittura.

Non c'è dubbio che ci siano obiezioni che si presentano immediatamente ad una persona quando ode la questione presentata così esplicitamente. ... Tutte le obiezioni che vengono portate contro tale posizione sgorgano, in ultima analisi, dal presupposto che la persona umana sia di valore ultimo e come tale dovrebbe propriamente agire da giudice su tutte le rivendicazioni d'autorità che siano fatte da chicchessia. Ma se l'uomo non è autonomo, se è piuttosto ciò che la Scrittura dice che è, ovvero una creatura di Dio e un peccatore davanti a lui, allora l'uomo dovrebbe subordinare la propria ragione alla Scrittura e cercare d'interpretare la propria esperienza alla luce della Scrittura ⁷.

La Neo-ortodossia non può tollerare una dottrina della Scrittura in cui Dio parla infallibilmente e oggettivamente perché non può tollerare un Dio che col suo decreto eterno ha ordinato tutte le cose e riguardo ad esse ha parlato autoritativamente. Della Scrittura Barth ha detto: "Un documento umano come qualsiasi altro, non può imporre nessuna

⁶ *Ibid.*, p. 179.

⁷ C. Van Til: *A Defense of the Faith*, p. 125.

rivendicazione dogmatica *a priori* che richieda speciale attenzione o considerazione”⁸. Dei miracoli e della resurrezione dice: “È irrilevante perfino chiedere se siano storici e possibili”⁹. Eppure Barth “crede” nell’ispirazione verbale e afferma la dottrina ortodossa, ma solo versando nell’idea nuovo significato. Egli condanna la dottrina ortodossa di una rivelazione oggettiva e diretta perché presuntuosa e come un tentativo da parte dell’uomo di controllare la rivelazione. Invece è Barth a rendere soggettiva l’ispirazione. La Scrittura è la Parola di Dio solo quando l’uomo l’accetta come tale, come testimoniare la rivelazione di Dio. Ma Dio è libero, imprevedibile, nascosto e perciò non può essere legato alla parola scritta, la quale può essere solamente il mezzo per udire la parola o testo interiore. In questo egli ode veramente il Dio che è esaustivamente presente nel processo di rivelazione, che è esso stesso redentivo. Il nocciolo di tutto questo è che quando Barth dice che sta udendo Dio in realtà l’uomo sta udendo effettivamente se stesso; il soggettivismo trionfa perché nessuna Scrittura oggettiva e nessuna vera e finita rivelazione sono possibili a meno che non esista un Dio autonomo. Senza un tale Dio, non ci può essere teologia sistematica perché Dio è troppo pieno di potenzialità irrealizzate per essere prevedibile o perché la sua rivelazione sia degna di fiducia. Senza un tale Dio la Scrittura non può essere la Parola infallibile, una rivelazione diretta e finita. L’offesa nella dottrina ortodossa dell’ispirazione e autorità della Scrittura non sta nell’esperienza di Giona o in problemi di cronologia; sta nel Dio che rende possibile la Scrittura e in essa e per mezzo di essa parla autoritativamente. Sottovalutare la natura di quest’offesa è banalizzare le rivendicazioni di Dio ed evadere la questione centrale dell’autorità.

⁸ Karl Barth: *The Word of God and the Word of Man*, p. 60 (Scribner’s)

⁹ *Ibid.*, p. 91.

12. Il Dio autonomo

In California una donna invitò la sua nuova vicina ad attendere la chiesa presbiteriana del rione ma incontrò una reazione esplosiva e irosa. “ Odio le chiese e odio la religione!” fu il nocciolo della risposta della donna invitata; ella non sapeva che farsene di qualsiasi chiesa né di qualsiasi cosa connessa con le chiese; non voleva partecipare e non partecipò. “E per di più”, aggiunse: “Io sono episcopale”. Se non altro, questa donna dimostrò un senso di tradizione che è fin troppo comune nella scena religiosa corrente. La gente va in chiesa, non in termini di fede e vita, ma in termini di gusto e tradizione. Come risultato, le vecchie forme sono largamente svuotate di significato. In termini di raggruppamento teologico, la Chiesa Unitariana comanderebbe un seguito talmente ampio da guadagnarsi la posizione di chiesa nazionale degli Stati Uniti. In termini di effettivo “collegio elettorale” è insignificante e sufficientemente in cattivo odore da far sì che un recente candidato alla presidenza abbia pensato fosse più saggio aggregarsi, come il suo concorrente, a una chiesa presbiteriana per un odore di santità più commendabile. Essere un unitariano implica una rottura con la tradizione in termini di credenze e le credenze, che siano vestite di unitarismo o di fondamentalismo, sono considerate di cattivo gusto.

Il tradizionalismo è prevalente anche in circoli apparentemente fondamentalisti e ortodossi. Molti aderenti a gruppi luterani o riformati di militante ortodossia rimangono in quei circoli più per ragioni di razza che di teologia e per alcuni, legami scandinavi, tedeschi od olandesi legano più stretto dei credi. Perciò la trattazione di Van Til della fede riformata è stata per qualcuno doppiamente offensiva per il fatto di aver sfidato non solo la validità teologica della loro professione ma ha anche per messo a nudo il loro tradizionalismo. Spesso questo tradizionalismo avviene in quartieri che sono intensamente e apparentemente fedeli, non completamente consapevoli delle implicazioni della loro propria posizione. Le conseguenze sono spesso più dolorose in queste situazioni.

Un caso angoscioso di questa cecità si può vedere in G. C. Berkouwer, professore di Teologia Sistemica all'Università Libera di Amsterdam. È allucinante scoprire che un così distinto sostenitore della fede riformata tratti così alla leggera la dottrina del Dio autonomo. Secondo Berkouwer:

In effetti è vero che Van Til spesso parafrasa Barth. Ma la difficoltà sorge dal fatto che in questa parafrasi è presentata un'immagine di "ortodossia" che come io la vedo non quadra per niente con la realtà dell'ortodossia. Nella parafrasi della critica dell'ortodossia di Barth viene rimarcato, tra le altre cose, che Barth oppone l'idea di ortodossia che si attiene a Dio come "Dio in se stesso" e come "Dio autonomo" (una frase che ricorre parecchio in Van Til). Dopo la parafrasi che non corrisponde alla rappresentazione propria di Barth su quasi *tutti* i punti, segue questa frase: "al posto di questo schema ortodosso, Barth sostituisce la propria idea ..." (*The New Modernism*, p. 161). In questo modo, per esempio, Van Til fa dire a Barth che le Persone della deità non sono "tre centri di auto-consapevolezza" (p. 162) e da questo poi deduce il modalismo di Barth. Allo stesso modo dice anche che Barth "chiaramente rigetta il credo di Calcedonia con la sua nozione della seconda persona della Trinità ontologica che assume per sé in permanente unione senza confusione una natura umana già esistente" (p. 162). La critica di Barth, come risulta evidente dalla parafrasi in cui spesso non riusciamo a riconoscere Barth, in fondo poggia su una concezione particolare di ortodossia, una concezione caratterizzata dalla nozione del Dio autonomo ¹.

È difficile comprendere come sia possibile qualsiasi tipo di ortodossia cristiana senza il concetto del Dio autonomo: le alternative ultime sono panteismo o politeismo. Secondo la Scrittura, Mosè chiese a Dio di rivelargli il suo nome (Es. 3:1-15), il nome equivalendo a identificazione, rivelazione della sua natura, l'essenza del suo essere. Mentre la Scrittura dà a Dio molti titoli, registra un solo nome; i titoli costituiscono il riconoscimento dell'uomo, usualmente in termini di una teofania, di un aspetto particolare del suo essere; il nome Yahweh o Jehovah è l'auto-identificazione di Dio e costituisce la sua rivelazione della sua natura e del suo essere. Dio dichiarò di essere: IO SONO COLUI CHE SONO, o COLUI CHE È, il Dio autosufficiente, autonomo, assoluto, sovrano e indipendente. Nel dichiararsi Yahweh, Dio dichiarò espressamente: io non mi spiego, né posso spiegarmi se non in termini del mio proprio essere e della mia auto-sufficienza, IO SONO COLUI CHE SONO, COLUI CHE È. In questo modo il nome di Dio rende chiaro che egli non può essere spiegato facendo riferimento a qualsiasi altra cosa che a se

¹ G. C. Berkouwer: *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*, (Eerdman's) p. 390.

stesso e alla sua assoluta auto-sufficienza, e tutte le altre cose si possono definire solo nei termini della loro relazione a Yahweh, il Dio autonomo. Non solo dobbiamo affermare che l'ortodossia cristiana è impossibile senza "la nozione del Dio autonomo" ma che tutte le cose sono impossibili e inspiegabili senza di lui. Egli non solo è il fondamento dell'ortodossia, ma il Creatore di tutte le cose e il loro solo valido principio d'interpretazione.

Quando Berkouwer accetta perciò la terminologia di Barth in un senso cristiano e accantona "la nozione del Dio autonomo" virtualmente accantona il cristianesimo. Se io dico che il nero è nero e il bianco è bianco e un altro insiste che il nero è bianco e il bianco è nero, non si può dire che siamo d'accordo meramente perché ambedue parliamo la stessa lingua e discutiamo di colori. Il Dio di Barth non è il Dio della Scrittura, e neppure il suo concetto di peccato e di grazia sono quelli della fede cristiana. Contrariamente a Berkouwer, una casa costruita senza fondamenta non diventa una struttura solida incorporandole buona mobilia ².

Cosa dice Barth di Dio? "Dio da se stesso non è Dio. Potrebbe essere qualcos'altro. Solo il Dio che si rivela è Dio. Il Dio che diventa uomo è Dio" ³. Il vero della religione è la sua non-storicità ⁴. "L'uomo stesso è la vera domanda, e se la risposta debba essere trovata nella domanda, deve trovare lui una risposta in se stesso: deve essere *lui* la risposta. Egli non implora soluzioni ma la salvezza; non per qualcosa d'umano, ma per Dio, per Dio come suo salvatore dall'*umanità*" ⁵. Il peccato dell'uomo è dunque la sua umanità; e tuttavia è un'impossibilità. Come Berkouwer riconosce, per Barth il peccato è un'impossibilità ontologica. Pertanto, la lotta contro il peccato non è etica ma metafisica; ha proporzioni cosmiche ed è una lotta tra essere creato e essere non-creato" ⁶. Per Barth, l'Onnipotente non è Dio ma il Diavolo, Caos e Male, potenza in sé, il caos informe che non si è ancora alzato nella scala dell'essere. Barth dichiara: "Dio e il 'potere in sé' si escludono reciprocamente. Dio è l'essenza del possibile; ma 'il potere in sé' è l'essenza dell'impossibile". Dio è definito in termini di Gesù Cristo e la sua trascendenza e immanenza devono essere definiti in termini di Cristo, ovvero, in termini della sua relazione con l'umanità quale essenza della loro potenzialità ⁷.

² *Ibid.*, p. 385.

³ Karl Barth: *The Word of God and the Word of Man*; (Scribner's), p. 202 s.

⁴ *Ibid.*, p. 66 s.

⁵ *Ibid.*, p. 190.

⁶ Berkouwer, *op.cit.* pp. 223, 243.

⁷ Karl Barth: *Dogmatics in Outline*, (Philosophical Library, New York) p. 48 s.

Barth non è neppure solo in questo modo di pensare. Per Paul Tillich, Dio è essere-in-sé e il fondamento dell'essere, non una persona ma non meno che personale, al di là di potenzialità e realtà. In questo modo "Dio e l'uomo sono basilamente reciprocamente correlativi. Non sono altro che aspetti di una Realtà che è, da un lato, puramente contingente ed è, dall'altro lato, forma astratta senza tempo" ⁸. Per Joseph Haroutunian: "Dio letteralmente non è né vivente né non-vivente. 'Il Dio vivente' è pertanto un'espressione poetica". La teologia sistematica è un'impossibilità perché limita la libertà di Dio ed è un'illusione. Piuttosto è necessaria la teologia riflessiva. "La teologia riflessiva è essenzialmente tentativa, visto che è costantemente consapevole di complessità e contingenza nel mondo dell'essere e del divenire. È dedicata all'osservazione, riflessione, correlazione, definizione, correzione, e ridefinizione, tutte cose che non possono essere fatte senza immaginazione" ⁹.

La Neo-ortodossia è pertanto ovviamente figlia di Kant e Kierkegaard e di natura dialettica, e il pensiero dialettico governa la sua teologia dall'inizio alla fine e ne fa in effetti un'antropologia. A questo proposito è interessante studiare la lettera di Hans P. Ehrenberg, scritta a Barth durante la seconda guerra mondiale, e rintracciare la loro causa comune. Ehrenberg, l'analogo filosofico di Barth, amico stretto non solo di Barth e Thurneysen ma anche di altri della scuola, esprime il suo pensiero con un linguaggio più accessibile e aperto.

Ma Kant ha prodotto un capolavoro che era in sé uno stupendo conseguimento. Ha obliterato la divisione tra Soggetto e Oggetto, i due concetti fondamentali che fin dai tempi della scuola Eleatica erano considerati stare alla radice di tutto il pensiero, privando ciascuno di assoluta realtà autonoma. Tu sai come lo ha fatto: degradando la Cosa e l'Ego al livello di noumeni, oggetti solo del pensiero. Ha chiamato la Cosa la Cosa-in-sé, ma ne ha contestato l'esistenza ontologica; l'Ego l'ha chiamato l'unità trascendentale di appercezione, ma negò che possedesse qualsiasi realtà metafisica. Lo ha sostituito con un concetto metodologico, la questione della "possibilità dell'esperienza". In questo modo Kant produsse un modo di pensare "dialettico". Pensare in modo dialettico significa combinare in uno stesso momento due aspetti della stessa cosa. Farlo fu il conseguimento di Kant. Combinò gli aspetti soggettivo e oggettivo nella possibilità di

⁸ C. Van Til: review of Paul Tillich: *Systematic Theology*, (*Westminster Theological Journal*, Nov. 1957, Vol. XX, n° 1.) Vol. II, pp. 93-99.

⁹ Joseph Haroutunian: *First Essay in Reflective Theology*; Mc-Cormick Theological Seminary, pp. 12, 19.

sperimentare il vero; in questo modo fu salvaguardata la scopribilità della vera esperienza. Kant, però, non andò più in là di così ...

... Il tipo di pensiero che non doveva più portare il peso della tensione tra soggetto e oggetto, ovvero il pensiero post-kantiano, perse tutto l'auto-controllo; diede sostanza alla richiesta di dominazione mondiale filosofica; fece dell'autonomia di pensiero un dittatore ... e l'autorità risiede nell'assoluta auto-consapevolezza che giunge all'apice nel pensatore, nella frase di Fichte: "il Messia del pensiero speculativo". ...

... La sola eccezione è uno che era troppo banale per essere annoverato tra gli anti-idealisti e tra i precursori dell'anti-idealismo di oggi: il materialista Feuerbach, al quale dobbiamo l'immortale frase "l'unione di Io e Tu è Dio".

Ricordi la mia piccola edizione del suo *Futuro della filosofia*, da cui è tratta questa frase, alla quale ho scritto una breve introduzione? Di tutte le mie pubblicazioni questa fu l'unica a guadagnare la tua approvazione.

Un mondo di pensiero interamente nuovo è implicito nella frase di Feuerbach. Soggetto e Oggetto come termini filosofici non erano più tenuti in rispetto. Il posto dell'antitesi tra di loro era stato preso da una correlazione dialettica che non era più che ipotetica ... E se questa correlazione dialettica fosse più che un fantasma, ovvero una cosa veramente reale? E se l'Oggetto fosse allo stesso tempo un Soggetto, un "Tu" e la sola identità del Soggetto perché è stata creata come oggetto dal Primo-di-tutti-i-Soggetti, perché la sua soggettività dipende dalla sua oggettività? E se non possiamo parlare dell'Oggetto o Cosa nel suo duplice aspetto oggettivo-soggettivo prima che possiamo parlare del "noi" che include insieme ambedue Io e Tu, Soggetto e Oggetto, e allora?

Non potremmo estendere questo tipo di pensiero al reame della teologia? ... Sì, se Cristo è il principio del "Tu" il fondamento oggettivo di Verità e Vita, cos'è a quel punto la divinità stessa, l'Unità-in-Trinità, se non la declinazione grammaticale del pronome personale — Io, Tu. Noi?"¹⁰

Ehrenberg continua dicendo che supera Barth enfatizzando l'aspetto sociologico, il Noi che soppianta l'Io nella relazione Tu, e nel desiderare di "spezzare il circolo vizioso e stabilire l'autorità della convinzione (belief) dentro la convinzione (belief) stessa. Questa è più che una certezza di tipo papale". Il suo orologio è veloce, e quello di Barth, lento, "ma il tempo viene che Egli ci farà uno in spirito".

¹⁰ H. P. Ehrenberg: *Autobiography of a German Pastor*, (Student Christina Movement Press, London) pp. 118-139.

Nonostante le differenze esistenti tra le varie scuole di Neo-ortodossia, esse sono basilariamente simili nella loro origine esistenzialista e dialettica. L'analisi di Van Til della Neo-ortodossia nel suo studio: *The New Modernism, An Appraisal of the Theology of Barth and Brunner*, è l'opera definitiva nel suo campo, spesso abusata e calunniata, ma ancora senza replica ¹¹. La neo-ortodossia, nel rigettare il Dio autonomo della Scrittura insieme con le Scritture, tende inevitabilmente a far soppiantare la Trinità ontologica dall'uomo autonomo. La salvezza diventa un'inevitabile liberazione dall'umanità. Il peccato è metafisico, non etico, e significa che l'uomo è basso nella scala dell'essere, e salvezza significa venire innalzato sulla scala dell'essere, essere salvato dal caos. L'espiazione perciò è attività moralistica che risulta in un metafisico innalzamento sulla scala dell'essere. La salvezza è pertanto eguale a corrispondenza a o partecipazione nell'essere. L'elezione non riguarda persone ma è inclusiva e impersonale. Tutti gli uomini sono avvolti nell'amore o essenza di Cristo. Il Dio "assolutamente altro" di Barth è essenzialmente essere in quanto tale, nel senso greco, e la salvezza è alla fin fine il riassorbimento. La rivelazione stessa è espiazione ed è rivelata in Cristo, nel quale è manifestata per l'uomo la direzione dell'essere. Per esempio, Nels F. S. Ferre ha detto: "L'unicità di Gesù fu nel suo essere l'irreversibile eccezione che tuttavia esemplifica ciò che è più potenziale in noi tutti e nel proposito totale di Dio". Il commento di Van Til delle implicazioni di quest'affermazione è: "In questo modo la storia è auto-espianata. Dio per mezzo di Cristo è nella storia e fa in modo che quell'amore universale alla fine prevarrà tra tutti gli uomini" ¹². Ciò che abbiamo qui è paganesimo storico in sembianze cristiane.

La situazione è cambiata nel pensiero teologico. Storicamente il Dio autonomo come parla nella Scrittura è stato il punto di partenza in teologia, e i fallimenti dell'uomo sono stati la mancanza di coerenza nello sviluppare le implicazioni della loro fede. La Confessione di Westminster non ha un capitolo sull'uomo, ma dà molto spazio a Dio, al suo decreto e ad altri aspetti del suo proposito e volontà sovrani. Non è dato nessun capitolo all'uomo perché l'uomo, considerato biblicamente, può essere trattato solamente in relazione a Dio e al suo decreto. L'uomo in sé non è mai considerato, ma Dio in sé è il punto di partenza. Nella teologia contemporanea Dio è considerato solo in relazione all'uomo; il pensiero è fatto diventare Cristologico, cioè

¹¹ Vedi anche Van Til: *Has Karl Barth Become Orthodox?* Ristampato da Westminster Theological Journal, maggio, 1954.

¹² Nels Ferre: *The Christian Understanding of God*, p. 203, citato in C. Van Til: *Comments on Ferre's "Where Do We Go From Here in Theology?"*, in *Religion in Life*, Winter, 1955-56. Vedi anche Van Til: *Paul in Athens*.

orientato all'uomo, e perfino uno studioso riformato considera un'aberrazione cominciare con il Dio autonomo.

La Neo-ortodossia, cercando disperatamente di sfuggire al soggettivismo della sua origine, cade nondimeno in una posizione che cerca di evitare e ha solo un Dio sotto il controllo della consapevolezza umana. Questo fallimento non è dovuto a mancanza di sforzi e certamente Barth ha lottato eroicamente per superare questo difetto, ma senza successo. Il fallimento si trova nella sua incapacità di accettare come fondamentale la distinzione Creatore-creatura e, con ciò, distinguere tra essere creato e non creato. L'essere di Dio è non-creato e di valore ultimo mentre l'essere creato è derivato. Il pensiero coerentemente biblico, accettando completamente la dottrina della creazione, ha un principio di discontinuità e può asserire un Dio autonomo. Ma il pensiero barthiano, incapace di prendere seriamente la creazione, ha solo una scala dell'essere e un principio di continuità che neanche il tentativo più disperato di alterarlo può intaccare. Barth, da dentro la tradizione dialettica, cerca di superare il difetto della sua eredità e di raggiungere un Dio totalmente altro e fallisce completamente, come dimostra Van Til. Van Til presenta quella teologia del Dio autonomo chiaramente e coerentemente. Ma Berkouwer non vuole considerare nemmeno che il punto sia importante! Tuttavia il problema rimane basilare lo stesso. La fede nel Dio autonomo può essere mantenuta solamente su un principio di discontinuità: la dottrina della creazione. Il principio di continuità di Barth può postulare differenze in essere, ma non può introdurre discontinuità tra Dio e l'uomo perché non crede veramente nella creazione; di qui il suo concetto di peccato è un'impossibilità ontologica anziché una ribellione etica contro Dio ¹³.

È facile per gli uomini credere in un Dio di continuità; i moderni scienziati, quasi senza eccezioni, credono non nel Dio della Scrittura ma in "un Dio che non è altro che un'estensione dell'universo o un principio all'interno dell'universo" ¹⁴. Tale Dio è comodo (o utile) da credere, se uno sia interessato in un dio che non ingombra mai la strada all'uomo, ma non può valere più di tanto perché, come l'uomo, egli affronta un universo di cruda fattualità nel quale il caso è signore e la mente dell'uomo l'arbitro ultimo dei fatti. E il dio del barthianesimo è

¹³ Il commento di Van Til, nello scrivere sulla natura "basilamente sovversiva" della teologia di Barth dovrebbe essere notato: "Nessun giudizio circa la fede propria di Barth è implicito in questo". Ma, per gli uomini, dipendere dal Gesù Cristo di Barth è dipendere da se stessi come intrinsecamente giusti ... Mai nella storia della chiesa il Dio Trino è stato così completamente e inestricabilmente intrecciato con la sua propria creatura come lo è stato nel moderno pensiero dialettico". *Has Karl Barth Become Orthodox?* p. 181.

¹⁴ C. Van Til: *Christian-Theistic Evidences*, 1947, p. 73.

egualmente inadeguato; la teologia di Barth non ci dà Dio in sé o l'uomo in sé ma Cristo quale processo di interazione tra Dio e l'uomo.

Chi e cosa dunque è Dio? Cosa intende l'ortodossia cristiana quando parla di Dio autonomo e sovrano? Gli attributi o proprietà di Dio sono quelli che appartengono al suo essere, alla sua conoscenza e alla sua volontà e sono i suoi attributi incomunicabili. Riguardo all'essere di Dio, possiamo parlare, come evidenzia Van Til, seguendo Bavink e Berkhof, dell'indipendenza o aseità di Dio, della sua immutabilità, e della sua unità. Primo, l'indipendenza o aseità di Dio significa "che Dio non è in alcun senso correlativo a, o dipendente da nessuna cosa oltre al proprio essere. ... Dio è *assoluto* (Gv. 5:26; At. 17:25). Egli è sufficiente a se stesso". Il nome Yahweh esibisce molto chiaramente questo attributo di Dio. Secondo, l'immutabilità di Dio significa che "naturalmente Dio non cambia e non può cambiare perché non c'è nulla oltre al proprio essere da cui dipenda (Mt. 3:6; Gm. 1:7)" ¹⁵. Terzo, l'infinità di Dio è un attributo incomunicabile che, in relazione al tempo è definito come l'eternità di Dio e, rispetto allo spazio, la sua onnipresenza.

Col termine eternità intendiamo che non c'è inizio né fine, né successione di momenti nella consapevolezza di Dio (Sl. 90:2; 2Pi. 3:8). Questo concetto di eternità è particolarmente importante in Apologetica perché implica l'intera questione del significato dell'universo temporale: implica una definita filosofia della storia. Col termine onnipresenza intendiamo che Dio non è né incluso nello spazio né assente da esso. Dio è al di sopra di tutto lo spazio e tuttavia presente in ogni sua parte (1Re 8:27; At. 17:27) ¹⁶.

Il quarto attributo è l'unità di Dio al suo interno, una unità sia di singolarità (*singularitatis*) sia di semplicità (*simplicitatis*). L'unità della singolarità significa unità numerica, ovvero che c'è e può esserci solo un Dio, mentre l'unità di semplicità significa "che Dio non è in nessun senso composto di parti o aspetti che esistevano precedentemente a se stesso (Gr. 10:10; Gv. 1:5).

Gli attributi di Dio non si devono pensare altro che come aspetti dell'unico semplice essere; l'intero è identico con le parti. D'altra parte gli attributi di Dio non sono caratteristiche che Dio ha sviluppato gradualmente; sono fondamentali al suo essere; le parti insieme formano il tutto. Dell'intera faccenda possiamo dire che l'unità e la diversità in Dio sono egualmente basilari e mutuamente dipendenti

¹⁵ C. Van Til: *Christian Apologetics*, 1953, p. 5.

¹⁶ C. Van Til: *Defense of the Faith*, p. 25 s. Vedi anche *An Introduction to Theology*, ed. 1952, Cap. XVI: "The Names and Incommunicable Attributes of God" pp. 205-224

l'una dall'altra. L'importanza di questa dottrina per l'Apologetica si può vedere dal fatto che l'intero problema della filosofia si può sommare nella questione della relazione dell'unità con la diversità; il cosiddetto problema dell'uno e dei molti riceve una risposta definitiva dalla dottrina della semplicità di Dio.

L'uomo non può partecipare a questi incomunicabili attributi di Dio. L'uomo non può in nessun senso essere la fonte del proprio essere; l'uomo non può in nessun senso essere immutabile o eterno o onnipresente o semplice. Questi attributi perciò enfatizzano la *trascendenza* di Dio ¹⁷.

Quando passiamo agli attributi della conoscenza di Dio troviamo di nuovo che si tratta di una questione che è basilare. Prima di tutto in Dio non c'è sub-conscio o aspetti o potenzialità non realizzati. Dio conosce se stesso totalmente e completamente ed ha conosciuto se stesso completamente in tutta l'eternità "in un unico atto di eterna conoscenza".

Non ci sono profondità nascoste nell'essere di Dio che egli non abbia esplorato. *Nell'essere di Dio, pertanto, la possibilità è identica con la realtà e la potenzialità è identica con la realtà.* In questo rispetto la conoscenza di Dio è completamente diversa dalla nostra. Noi non possiamo mai conoscere la completa profondità del nostro essere. Con noi la potenzialità deve sempre essere più profonda della realtà. La conoscenza di Dio è incomunicabile quanto il suo essere. La conoscenza di Dio è quello che è perché il suo essere è quello che è ¹⁸.

Secondo, quando trattiamo con la conoscenza che Dio ha delle cose che esistono oltre a se stesso vediamo "che la conoscenza che Dio ha dei fatti precede quei fatti". Non si tratta di una precedenza temporale ma del fatto che "Dio conosce o interpreta i fatti prima che siano fatti. È il piano di Dio, la comprensiva interpretazione divina dei fatti che fa di essi ciò che sono" ¹⁹.

Passando alla volontà di Dio vediamo di nuovo la stessa basilare rilevanza per la fede cristiana. L'essere di Dio è il solo oggetto ultimo sia della sua conoscenza sia della sua volontà. "Dio vuole in tutto ciò che vuole" ed "è l'obbiettivo più alto o finale di tutto ciò che fa". Qui la formulazione di Van Til è particolarmente incisiva:

¹⁷ C. Van Til: *Defense of the Faith*, p. 26.

¹⁸ C. Van Til: *Apologetics*, p. 6.

¹⁹ *Ibid.*, p. 6 s.

Qui si possono distinguere due aspetti della volontà di Dio. Questi aspetti corrispondono a due aspetti della conoscenza di Dio. Dio conosce se stesso e conosce l'universo creato. Perciò pure Dio vuole se stesso e anche vuole l'universo creato. Quando l'universo creato non sia affatto in prospettiva si dice che Dio conosce e vuole se stesso direttamente con tutti i suoi attributi. Ma quando l'universo creato sia in prospettiva si deve dire comunque che nel conoscerlo e volerlo Dio conosce e vuole se stesso. Dio vuole, ovvero crea l'universo. Dio vuole, ovvero con la sua provvidenza controlla il corso di sviluppo dell'universo creato e lo porta al suo apice. Attraverso tutto questo egli vuole, vale a dire, egli *cerca* la sua gloria. Egli *cerca* la sua gloria. La *cerca* e cercandola fa in modo che il suo proposito nel cercarla sia compiuto. Nessuna creatura può detrarre dalla sua gloria; tutte le creature, volenti o non-volenti *aggiungono* alla sua gloria. In questo modo Dio vuole se stesso nella sua volontà e per mezzo della sua volontà per quanto riguarda la realtà creata. Qualunque cosa Dio voglia riguardo all'universo creato è un mezzo verso ciò che vuole riguardo a se stesso.

Riassumendo ciò ch'è stato detto circa l'essere di Dio, conoscenza e volontà, si può dire che l'essere di Dio è auto-sufficiente, la sua conoscenza è analitica e la sua volontà è auto-referenziale. Nel suo essere, conoscenza e volontà, Dio è *autonomo*. Non c'è nulla che gli sia correlativo. Nel suo essere, conoscenza, o volontà egli non dipende dall'essere, conoscenza o volontà delle sue creature. Dio è *assoluto*. Egli è *autonomo* ²⁰.

Per i nostri scopi presenti non esamineremo i gratificanti commenti di Van Til sugli attributi comunicabili, la trinità e le sue osservazioni sulla cristologia. Sarà sufficiente notare che nessun pensiero biblico è possibile in area alcuna se non si comincia col Dio autonomo.

Questo Dio autonomo non ha bisogno di nessun non-essere cui paragonarsi, né alcun essere cui essere correlativo. Egli, inoltre, è incomprendibile (che non può essere abbracciato, contenuto completamente). Il concetto di incomprendibilità di Dio è implicita nell'idea di un Dio autonomo. Significa che Dio è comprensibile esaustivamente solo a se stesso ed è conosciuto dall'uomo solo nella misura in cui egli sceglie di rivelarsi. Sembrerebbe che questa dottrina limiti la conoscibilità di Dio; in realtà rende la conoscenza di Dio possibile, valida e certa. Se Dio non fosse esaustivamente comprensibile a se stesso, allora non conoscerebbe se stesso pienamente. In Dio ci sarebbero possibilità inaspettate, e la conoscenza che l'uomo ha di Dio non sarebbe certamente vera conoscenza perché il futuro vedrebbe nuova auto-conoscenza venire alla luce in Dio ed essere poi rivelata all'uomo. Inoltre, a quel punto Dio non sarebbe in

²⁰ *Ibid.*, p. 7.

pieno controllo del proprio essere, e di conseguenza non in pieno controllo dell'essere creato. Egli starebbe lottando per trovare se stesso nei termini della cruda fattualità, cercando di dare significato ed interpretazione a ciò che fosse ancora sconosciuto e non-interpretato. Noi possiamo conoscere Dio precisamente perché Dio conosce se stesso. La rivelazione di sé di Dio è affidabile perché la sua auto-conoscenza è totale. Tutta la conoscenza diventa possibile perché Dio è assoluto, autonomo e indipendente. Poiché egli è la fonte della conoscenza di se stesso, e il principio basilare d'interpretazione per tutta la creazione, non abbiamo bisogno d'avere una esaustiva conoscenza di Dio per avere conoscenza affidabile, e nemmeno abbiamo bisogno di conoscere tutti i fatti creati per avere una valida conoscenza dell'universo. L'uomo non può comprendere tutti i fatti con la sua conoscenza e perciò non può conoscere esaustivamente Dio o la creazione. Se ciò con cui sta trattando è cruda fattualità allora non ha conoscenza affidabile, perché rimangono ancora possibilità non rivelate. Ma siccome Dio non ha potenzialità non realizzate, e siccome Dio ha creato tutte le cose nei termini del proprio piano e decreto, la nostra conoscenza può essere affidabile e valida. L'incomprensibilità di Dio è dunque la base della conoscenza dell'uomo.

Questo concetto della incomprendibilità di Dio deve essere distinto dalla nozione barthiana. Il concetto cristiano ortodosso si attiene alla razionalità interna di Dio mentre l'idea barthiana di libertà di Dio attiene ad una interna irrazionalità e potenzialità inesplorate in Dio.

Poiché Dio è incomprendibile, egli è apprendibile o conoscibile dall'uomo. Ogni fatto nella creazione è rivelativo di lui perché ogni fatto creato è il decreto divino dell'autonoma Trinità ontologica. In questo modo, benché Dio non sia mai e non possa mai essere conosciuto dall'uomo esaustivamente, tuttavia la conoscenza dell'uomo è possibile perché l'incomprendibile e autonoma natura di Dio è la garanzia di valida e affidabile conoscenza. Altresì, benché l'uomo non possa conoscere se stesso esaustivamente, pure può conoscere se stesso veramente nella misura in cui considera se stesso in termini della parola e vocazione di Dio. Non può conoscere nulla esaustivamente a meno che possa conoscere Dio esaustivamente.

La conoscenza dell'uomo e la conoscenza di Dio coincidono su ogni punto per il fatto che l'uomo è dovunque confrontato con ciò che è già pienamente conosciuto e pienamente interpretato da Dio e non ha che un punto di riferimento: Dio. *“Il punto di riferimento non può che essere lo stesso tanto per l'uomo che per Dio. Non c'è fatto che l'uomo incontri i qualunque delle sue investigazioni dove la faccia di Dio non lo*

confronti”²¹. Ma l’incomprensibilità di Dio non è mai ridotta dalla crescente conoscenza dell’uomo, né l’uomo raggiunge mai un’identità di contenuto con Dio nella sua conoscenza perché la mente dell’uomo non è e non può essere identica alla mente di Dio. La sua è la mente di una creatura e Dio è il creatore. Perché la mente dell’uomo potesse comprendere Dio dovrebbe essere uguale alla mente di Dio e perché la mente dell’uomo potesse avere un’identità di contenuto con Dio richiederebbe un’identità di mente,

L’idea cristiana di conoscenza umana come analogica della conoscenza di Dio è perciò l’unica posizione in cui l’uomo, che non può controllare o conoscere cosa alcuna nel senso ultimo, comprensivo del termine, può nondimeno essere sicuro che la sua conoscenza è vera.

Pertanto, dire che la mente umana possa conoscere anche una sola proposizione nel suo significato minimo con la stessa profondità di significato con cui Dio conosce quella proposizione è un attacco alla relazione Creatore/creatura e con ciò un attacco al cuore del cristianesimo. E a meno che si mantenga l’incomprensibilità di Dio implicata e correlativa all’idea dell’onni-controllante potere e conoscenza di Dio cadremo nell’eresia romanista e arminiana di fare la mente umana a qualche punto di valore altrettanto ultimo di quella di Dio²².

In questo modo vediamo che “la realtà dell’ortodossia”, malgrado Berkouwer, è che non c’è ortodossia senza il Dio autonomo. Berkouwer insiste che spesso “è impossibile dedurre la teologia logicamente e consequenzialmente dai particolari presupposti filosofici”²³. Ma teologia e filosofia non si possono facilmente astrarre l’una dall’altra. E i presupposti di Barth riguardo a Dio sono elaborati “logicamente e consequenzialmente” in tutta la sua teologia ma non sono presupposti meramente filosofici ma sono anche teologici. È possibile, quando si parli solo inglese, parlarlo sia incorrettamente che illogicamente, come di fatto fanno molte persone in gradi diversi. Ma non è possibile improvvisamente conversare in ebraico. È possibile, quando si comincia con il Dio autonomo nella propria teologia, sviluppare quella teologia illogicamente e incoerentemente nei termini dei presupposti. Ma, quando il presupposto di una teologia è un Dio altro dal Dio autonomo, non è possibile che quella teologia riveli Dio se non negativamente mediante il suo fallimento. Le teologie non sono

²¹ C. Van Til: *An Introduction to Systematic Theology*, ed. 1952, p. 170.

²² *Ibid.*, p. 190, Van Til tratta in modo esteso con l’importanza della dottrina dell’incomprensibilità di Dio, pp.164-204. Vedi anche *An Introduction to Theology*, Vol. ii, pp. 157-167.

²³ Berkouwer, *op. cit.*, p 386.

accidentali: si sforzano di essere logiche e consequenziali. Non solo l'ortodossia cristiana è impossibile senza il Dio autonomo, ma è anche impossibile definire qualsiasi dottrina cristiana senza questo presupposto. Siccome tutte le cose sono impossibili e inspiegabili senza il Dio autonomo, ciò vale anche per la teologia cristiana e le sue formulazioni. Il trionfo non è possibile in una struttura costruita senza un fondamento.

13. La Cristologia e il Vuoto

Uno dei malintesi che piagano un'alta dottrina di Cristo è che aderenti ad una bassa cristologia non riescono a “vedere Cristo” in quel pensiero! Quando Van Til, in linea col pensiero riformato, parla di Dio, parla della Trinità ontologica ed economica: di Dio il Padre, Dio il Figlio, e Dio lo Spirito santo. Nel pensiero popolare, e in basse cristologie, la parola Dio è riservata al Padre e c'è un'implicita ed esplicita subordinazione che riserva una posizione minore e una natura quasi vice-presidenziale alla seconda e alla terza persona della trinità. Parlare direttamente del Figlio e dello Spirito santo come Dio va contro il loro pensiero e sembra quasi confusione. Tali persone perciò mancano di vedere Cristo trattato adeguatamente perché per loro egli deve essere considerato in subordinazione e isolato dalla Trinità.

Un'altra tendenza che piaga la cristologia corrente è il pensiero Neo-ortodosso che è ostentatamente cristocentrico perché considera il Cristo della Scrittura un universale più alto del Padre. Essendo indifferente nei confronti di Dio-in-sé e interessata di Dio-in-relazione, e trovando che la deità si rivela esaustivamente nella relazione, la neo-ortodossia focalizza su Cristo perché non ha altro punto focale. Ma il Cristo su cui centra la propria attenzione è a malapena riconoscibile. I risultati della scuola critica biblica sono pienamente accettati. Il Gesù storico è separato dal Cristo, e il Cristo diventa l'Universale, nella cui partecipazione è costituita l'essenza di essere una persona e di essere salvato. Tutti gli uomini sono perduti e salvati, reprobri ed eletti, nei termini di questa corrispondenza. L'essenza di Dio è attività rivelazionale, e l'essenza dell'uomo è fede. Perciò, Dio deve rivelarsi ed è conosciuto nel Cristo, nell'attività, mentre l'uomo deve intrinsecamente credere, poiché tale è la sua natura. In questo modo la neo-ortodossia tende all'universalismo; tutti gli uomini dovranno alla fine essere salvati perché tutti gli uomini sono uomini solo quando credono. Similmente, Dio è Dio solo quando rivela se stesso in attività rivelazionale, supremamente nell'idea del Cristo. Pertanto, per essere Dio, Dio deve essere completamente coinvolto nella storia, diventare completamente implicato nel contingente, accantonare tutti i suoi

attributi incomunicabili, se ne abbia, e diventare l'opposto di se stesso. Da fonti liberali, la neo-ortodossia è stata criticata come "il ballo di san Vito in terra di nessuno". La sua cristologia può essere ulteriormente descritta come una scala nello spazio vuoto che va dal nulla al nulla. La neo-ortodossia può dire che Dio era in Cristo perché altrimenti senza Cristo Dio non sarebbe esistito; in quell'attività rivelazionale, Dio era esaustivamente presente. Per Barth, per esempio, l'incarnazione fu la completa umiliazione di Dio e il suo sacrificio di sé, e può perfino parlare di Dio che soffre "morte e perdizione".

La completezza dell'umiliazione di Dio nella crocifissione di Gesù Cristo e l'infinità dell'auto-sacrificio che compie qui, risiede nel prendere su se stesso come uomo *ogni cosa* che la ribellione dell'uomo contro di lui ha reso inevitabile — sofferenza e morte ma anche perdizione e inferno, punizione nel tempo e nell'eternità, prescindendo completamente dal fatto che ciò non sia degno di lui come Dio. Dove rimane Dio, e cosa rimane ancora suo, come Dio, quando il figlio di Dio è stato ucciso sul calvario? ¹

Barth non è disposto a dire esplicitamente ciò che è implicito nel suo approccio, e infatti si ribellerebbe alla conclusione logica del suo pensiero. Ma nondimeno rimane vero che se Dio è diventato esaustivamente uomo allora l'uomo può diventare e diventerà esaustivamente Dio. Avendo insistito che Dio deve essere identico con Cristo, talché Cristo è lasciato scollegato dalla Trinità ontologica, come può evitare che chiunque insista che l'uomo deve essere identico a Dio quando l'uomo è uomo eletto? Più ancora di questo, è la dottrina neo-ortodossa della corrispondenza ed elezione a tendere verso questo stesso obiettivo.

Come risultato, l'enfasi della neo-ortodossia sulla signoria di Cristo in quanto contrapposta al concetto che suppone statico della unità di Dio è ingannevolmente cristocentrica e realmente antropocentrica. Se la Trinità ontologica è tolta dal quadro la cristologia scompare in antropologia. A quel punto Cristo diventa, non il mediatore tra Dio e l'uomo, ma l'essenza della possibilità e potenzialità dell'uomo ed allo stesso tempo l'esaustiva manifestazione di una divinità implicata e invischiata nel tempo che non ha esistenza indipendente al di là della storia. Siccome per Barth la creazione non è vera alla lettera, anche la distinzione Creatore-creatura è egualmente non vera alla lettera, e la salvezza diventa partecipazione anziché rigenerazione. Come ha osservato Van Til, nel commentare sulla cristologia di Barth:

¹ Karl Barth: *The Knowledge of God and the Service of God*; p. 83 s. (Scribner's). Vedi anche Barth: *Christ and Adam, Man and Humanity in Romans 5*.

Poiché come Dio è disceso con noi nella pura contingenza, noi ci alzeremo con lui a puro Vero. Come Dio nella sua pre-temporalità era libero per noi, e mediante la sua nascita verginale morte e sepoltura divenne contingente con noi, così noi, mediante la sua sovra-temporalità diventeremo eterni con lui. Non c'è per noi alcun possibile dubbio. I nostri peccati, cioè la nostra pura contingenza, sono ora stati lavati via. Infatti Dio li ha portati e li sta sempre portando, ma sempre in relazione alla sua resurrezione. Ci rendiamo conto ora che non avremmo potuto peccare in altro modo che nel Cristo; pertanto sappiamo che, benché reprobri in pura contingenza, saremo salvati da pura razionalità. E ciò che vale per uno di noi vale per tutti. Come con Dio tutti sono sepolti, così con Dio tutti saranno vivificati. Nessuno è riprovato che non lo sia in Cristo. Ciò è implicito nell'equilibrio che Barth vorrebbe mantenere tra la sovra-temporalità di Dio che sta per per la pura razionalità e la pre-e-post-temporalità di Dio che insieme stanno per la pura contingenza. Mantenere in equilibrio le tre idee di pre-sovra-e-post-temporalità di Dio, dice Barth, ci salverà, da un lato da ogni secolarizzazione che è sistemizzazione e, dall'altro, da tutti i problemi inerenti l'idea di pura temporalità in sé. Da ciò appare che la forma trinitaria della dichiarazione di Barth è in realtà intesa a provvedere ai due motivi critici di pura contingenza e pura razionalità e i due sono tenuti in equilibrio ².

Brunner può parlare di Cristo che diventa carne nel senso che carne "significa la brutale solidità dei fatti dell'esistenza sensibile", ma non è l'interpretazione storica che assume che l'eterno è entrato nel temporale, perché "il penetrare" dell'eterno nel tempo "non risulta in nessun modo in nessun fenomeno storico visibile" ³. Come osserva Van Til, questo è relativismo storico. Poiché non c'è vero concetto di eternità, non ci può essere valido concetto di tempo; perché non esiste Dio in sé, non esiste storia significativa. Il concetto di una caduta sovra-storica conduce a un Cristo sovra-storico scollegato dalle apparentemente dure realtà della critica biblica. Ciò ch'è storico diventa "solo un certo aspetto superficiale della realtà" ⁴. È in questo modo possibile diventare contemporanei e perfino identici a Cristo perché

² C. Van Til: *The New Modernism*, p. 346. Sembra quasi inutile aggiungere che quanto suddetto è l'esposizione di Van Til della posizione di Barth, non della propria. Tuttavia, in questo malinteso è incorso Berkouwer. Nel suo *De Triomf Der Genade in de Theologie Van Karl Barth*, p. 300 e nell'edizione inglese *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*, p. 391, egli accusa Van Til di teologia Nestoriana. Ma Berkouwer basa questa opinione, citata nel testo originale, su una dichiarazione di Van Til in *Has Karl Barth become Orthodox?*, pp. 160, 162, in cui scambia l'affermazione di Van Til dell'opinione di Barth come fosse la convinzione di Van Til! È desolante che Berkouwer sia stato così sensibile a un paio di frasi in Van Til, male interpretate, mentre così insensibile a volumi in Barth!

³ E. Brunner: *The Mediator*, pp. 153 s., 308, nota: citato in Van Til, op. cit., p. 180 s.

⁴ E. Brunner, *Ibid.*, p. 162, in Van Til, *Ibid.*, p. 182.

Cristo è sovra-storico e perché l'essere è essere e non è differenziato in creato e non-creato. Come Van Til analizza questo approccio in Barth:

È per andare al di là della portata di ogni relativismo storico e speculativo che Barth introduce il suo concetto di storia primaria o tempo di rivelazione. Il tempo di rivelazione e la sua attività è costantemente trattato come l'opposto di relazione sistematica.

La dottrina di Barth della libertà di Dio che trova espressione in ciò che dice sull'incarnazione può ancora una volta essere definita estremamente razionalistica. Proprio il suo tentativo di sfuggire a tutte le forme di teologia naturale la marchiano come tale. Di primo acchito questo tentativo sembra essere semplicemente irrazionalistico. È evidente dal suo costante insistere sulla discontinuità del tempo di rivelazione con la sola interpretazione sistematica che egli cerca di sfuggire alla teologia di consapevolezza. Ma dietro a questo sta la ricerca per un'unità che è così alta da rendere tutte le altre unità subordinate ad essa. Dio non può esistere separatamente dalla sua rivelazione in Cristo. Prima del Cristo Dio non può rivelare se stesso nel cosmo e nella mente dell'uomo attraverso la storia ordinaria. Dio non può rivelare se stesso per niente nella storia come tale. Tutto ciò ancora una volta vale a dire, in effetti, che il soggetto di cui Barth parla è l'Individuo, cioè la realtà nel suo insieme. Può esistere solamente una tale realtà. Questa realtà ha due aspetti. Il Padre sta per l'aspetto di pura contingenza e il Figlio, nella sua incarnazione, per quello di pura razionalità ⁵.

A questo punto Reinhold Niebuhr è esplicito di altri. Parlando del concetto biblico di resurrezione e giudizio, dichiara:

È importante prendere i simboli biblici seriamente ma non letteralmente. Se sono presi alla lettera il concetto biblico di una relazione dialettica tra la storia e la super-storia è messo in pericolo; infatti in quel caso il compimento della storia diventa meramente un altro tipo di storia-temporale. Se i simboli non sono presi seriamente la dialettica biblica viene distrutta perché in quel caso i concetti di una eternità hanno la connotazione in cui la storia è distrutta e non compiuta ⁶.

Se non si comincia con la trinità ontologica e col sovrano e segreto consiglio di Dio come determinativo di tutta la storia si distruggono tempo e storia. Nel tentativo di evitare il concetto cristiano di eternità e della Trinità ontologica la neo-ortodossia finisce col rifiutare la vera storia che diventa meramente storia-temporale, e cerca rifugio nel

⁵ Van Til: *Ibid.*, p. 227.

⁶ R. Niebuhr: *The Nature and Destiny of Man*, II, p. 50. (Scribner's).

limbo del sovra-storico nel quale non ci sono né tempo né eternità, né carne né pesce, ma una ritirata nel relativismo. La cristologia non può esistere in questo vuoto: diventa un'antropologia camuffata e un'evasione della teologia, e la presente richiesta di pensiero cristologico è largamente questo.

La cristologia di Van Til è in linea con Calcedonia e con tutta l'ortodossia cristiana. La seconda persona della trinità ontologica, Dio vero da Dio vero, divenne vero uomo di vero uomo, ma le nature divina e umana furono in unione anziché in confusione: "Due nature, senza confusione, senza cambiamento, senza divisione, senza separazione". La realtà dell'eterno e del temporale sono mantenute. L'eterno è sempre indipendente dal temporale e lo precede, ma il temporale è reale perché sostenuto e circondato dal segreto consiglio di Dio. Poiché il tempo è reale e la Caduta è reale, l'incarnazione è necessaria per riportare l'uomo a Dio e alla propria responsabilità di creatura creata ad immagine di Dio. Il significato del tempo deve essere visto nei termini del piano di Dio e perciò la storia non può avere significato se non nei termini del consiglio di Dio. Cristo come redentore e mediatore redime l'uomo dall'assenza di significato del suo relativismo nato dal peccato e, come mediatore, lo riporta alla sua vera relazione con Dio. Come profeta, egli ricolloca l'uomo nella vera conoscenza; come sacerdote, egli non solo fa espiazione e intercede per noi, ma stabilisce che la questione della conoscenza è basilaramente una questione etica. Come re, ci sottomette per poterci dare vera conoscenza e stabilirci nel nostro ruolo regale ⁷.

Inevitabilmente, più chiaramente e più completamente la nostra teologia e la nostra filosofia assumono il loro punto di partenza nella Trinità ontologica della Scrittura, più diventa completa e chiara la nostra dipendenza dalla dottrina di Calcedonia. La dottrina della trinità ontologica richiede un'alta cristologia, richiede che sia preservato il significato di ambedue il tempo e l'eternità e può farlo senza confusione. La trinità ontologica dà validità ad ambedue il tempo e l'eternità senza farne due concetti senza correlazione. Ove si abbia il concetto neo-ortodosso dell'individuo e dell'unità dell'essere, è inevitabilmente impossibile mantenere il vecchio concetto di tempo e di eternità; diventano non correlati. A quel punto la teologia e la filosofia prendono tre infelici tangenti. *Primo*, solo l'eternità è considerata reale con ciò distruggendo la storia; *secondo*, solo il tempo è considerato reale distruggendo in questo modo ogni significato e proposito e riducendo tutto al relativismo; o, *terzo*, può essere fatto un tentativo di fondere tempo ed eternità e di sfuggire alla loro tensione facendo

⁷ C. Van Til: *The Defense of the Faith*, p. 32 s.

ricorso ad un concetto di sovra-storia. In ciascuno di questi tre non è necessario alcun mediatore; al massimo, Cristo diventa l'Idea. Non c'è nulla da mediare perché non ci sono due tipi di essere, creato e non-creato; non c'è tempo contrapposto all'eternità, non c'è Dio sovrano e autonomo contrapposto alla creatura: l'uomo. Tali cristologie cominciano e terminano in se stesse; non fanno riferimento né al Dio biblico né all'uomo biblico, e sicuramente nessun riferimento al Gesù biblico. Operano nel vuoto esistenzialista, né vivendo né morendo nei loro momenti non-storici. La sola garanzia di una adeguata e biblica cristologia è una teologia che comincia con la trinità ontologica. E per questa ragione la cristologia di Van Til è particolarmente significativa. Per questa stessa ragione, il suo concetto di Cristo è di portata cosmica, avendo in vista non meramente la salvezza di anime o il momento sovra-storico, ma la rigenerazione di tutte le cose nei termini del regno di Dio.

Il preteso scopo della nuova cristologia è preservare il significato e la validità della storia; con preservare il significato della storia in realtà intende qualcosa di radicalmente diverso, ovvero, dare priorità alla storia o al tempo sull'eternità. Questo si nota chiaramente non solo nei teologi chiaramente neo-ortodossi, ma anche in James Daane *A Theology of Grace* e "The State of Theology in the Church" nell'edizione di settembre, 1957 del *Reformed Journal*. Daane disputa contro l'eguale ultimità di elezione e riprovazione come distruttivi della storia e della teologia e in questo è seguito da Berkouwer⁸. Daane crede "che il Dio assoluto, sovrano, dovrebbe prendere tempo per realizzare il suo proposito". Non sorprende che questa convinzione segue immediatamente la sua obiezione all'eterno decreto di Dio come punto di partenza. Egli parla anche di "questo aspetto *non-ancora-pienamente-realizzato* del proposito di Dio rispetto agli eletti e ai reprobri"⁹. Per dare significato ad Adamo e al tempo bisogna negare o infrangere l'eterno decreto di Dio, i suoi propositi completamente realizzati, e la sua totale auto-consapevolezza. Poiché è data priorità al tempo sull'eternità, l'auto-consapevolezza di Dio non può precedere l'auto-consapevolezza dell'uomo. Dio non può realizzare completamente quelli che sono i suoi propositi per l'uomo finché l'uomo stesso non si realizza da sé. Ma, come abbiamo visto, l'unico modo in cui può essere preservato il significato del tempo è nei termini del Dio autonomo e del suo eterno decreto. Ecco che il tentativo di preservare la storia la distrugge perché introduce il caso, mina il concetto di trinità ontologica che sola dà particolarità e universalità, e

⁸ G. C. Berkouwer: *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*, p. 391 (Eerdman's).

⁹ Daane, *op. cit.*, p. 25.

conduce ad una fuga dalla storia stessa dentro al vuoto della sovra-storia. Le nuove cristologie sono idealismi nudi e sterili. Il tentativo di rendere Adamo indipendente dal decreto divino è un tentativo di rendere l'uomo autonomo o nel suo proprio essere o per partecipazione nell'essere di Dio. L'intera posta è dare priorità al tempo e all'uomo sull'eternità e su Dio; è questo non è né cristiano né sostenibile filosoficamente.

La cristologia biblica ha significato a motivo del decreto eterno; il tempo ha significato perché non esiste in un vuoto. Una cristologia il cui orientamento è contro il Dio autonomo e il suo eterno decreto ha valore solamente antropocentrico; usare la cristologia per fare guerra alla trinità ontologica è dimostrazione di povertà di pensiero cristiano! Usare il nome di Cristo per attaccare il Dio trino è una strana procedura e una strategia perversa. Contro tutto questo la cristologia dell'ortodossia cristiana, che Van Til spiega coerentemente, è la sola effettiva salvaguardia.

Con John A. Mackay si vede chiaramente cosa presupponga la nuova cristologia: un concetto di essere indifferenziato in cui partecipano Dio, l'uomo, e tutta la creazione, e la salvezza diventa corrispondenza e partecipazione. Gesù è quindi di fatto divino, ma tale è anche l'uomo poiché partecipa nell'essere. Come lo esprime Mackay: "La redenzione, la partecipazione dell'uomo nella vita di Dio, è scoperta dal cercatore essere il significato e l'obbiettivo della verità biblica" ¹⁰.

Gesù Cristo ha detto, non con cotante parole ma implicitamente, che la *realtà è gerarchica* ... Ciò significa che nell'universo si ha una gradata scala dell'essere. Si ha Dio, si ha l'uomo, si hanno gli animali, si ha la materia; si hanno anche gli spiriti, angelici e satanici. C'è una natura gerarchica delle cose in cui si raggiunge il vero ordine quando l'inferiore dà obbedienza al più alto ¹¹.

Nei termini di ciò, egli può parlare di "Voglia di unità di Dio" nel cristianesimo ecumenico perché l'intero obbiettivo dell'universo è di raggiungere l'unità dell'essere, e Gesù Cristo ha chiuso il "grande divario" nell'universo ¹². Il risultato di tutto questo, tanto con Mackay che col seminario di Princeton, è "un vago misticismo in cui Dio non è Dio, l'uomo non è uomo, e Cristo non è Cristo" ¹³. E niente altro può

¹⁰ John A. Mackay: *A Preface to Theology*, p. 66.

¹¹ John A. Mackay: in *The Princeton Seminary Buletin*, Winter, 1950.

¹² John A. Mackay: *God's Order*, p. 82, e *A Preface to Chirtian theology*, p. 17, citato in Van Til, Manoscritto "Dimensionalism of the Word".

¹³ Van Til, *op. cit.*

venire da tale concetto dell'essere. Il solo fondamento per la dottrina biblica di Cristo è il concetto biblico del Dio autonomo. La nuova cristologia conduce direttamente dentro al vuoto dell'essere indifferenziato da cui è venuta.

14. Un vangelo ampio quanto?

Una domanda pertinente a questo punto è: quanto ampio è l'evangelo che proclamiamo? È effettivamente la buona novella per il tutto della vita? È consuetudine per gli studiosi, tanto cristiani che non, rispondere a questa domanda con uno sguardo nostalgico alla visione del mondo del medio evo. Che il medio evo abbia posseduto, però in misura più limitata di quanto generalmente riconosciuto, una visione del mondo unificata si può concedere senza alterare il fatto che tale unità possa avere in essa poca buona notizia o vangelo.

Facendo della visione di Dio e della vita contemplativa lo scopo più alto della vita, enfatizzando lo spirituale come pio e il ritiro dal mondo come santo, il medio evo in un senso arrese il mondo al diavolo. Il mondo e la materia dovevano o essere rigidamente governati dallo spirito o erano oggetto di rinuncia, o ambedue. Il celibato sacerdotale fu emblematico del fatto che il regno di Dio e la vita comune erano incompatibili. Il regno doveva essere sovrapposto (*sovraimposto*) sul mondo; poteva governare il mondo, ma non poteva coincidere con il mondo.

Le dottrine riformate della giustificazione per fede, del sacerdozio di tutti i credenti, e della vocazione professionale del cristiano resero possibile la potenziale coincidenza del regno e del mondo come obiettivo storico, e il fine appropriato dell'attività storica, ovviamente non da realizzarsi pienamente in questa vita ma da approssimarsi. Pertanto la Riforma fu liberazione e promessa di vita, ma una promessa fin qui non realizzata. Perché questo fallimento? Proprio come il cattolicesimo romano storicamente ha assorbito divinità locali a volte come santi, e ha assorbito le divinità femminili locali nell'immagine della Madonna, così il protestantesimo ha seguito una politica simile riguardo al secolarismo. Ha cercato di trasmutare il mondo nel regno di Dio battezzando il paganesimo e il secolarismo aspergendo qualche goccia di approvazione e di benedizione sul capo di filosofie e presupposti alieni. Ha operato sul principio del terreno comune anziché su quello del terreno riconquistato. Ha preso in prestito dal mondo le sue dottrine dell'istruzione, dallo stato le sue teorie politiche, da Fariseismo,

secolarismo e Tomismo il suo concetto di legge. Nei primi anni 30 (1930) alcuni economisti del New Deal affermarono che la via alla prosperità e al benessere fosse attraverso la spesa illimitata e il debito. Simili ragionamenti sembrano prevalere in molti circoli cristiani: più permettiamo al mondo di prevalere nella chiesa più forte sarà la chiesa! Sembra che più buttiamo via i nostri presupposti cristiani più sarà robusta la nostra forza cristiana e il nostro fascino! Sembra che il vangelo non sia grande abbastanza o ampio abbastanza per affrontare il mondo nella propria forza: deve prendere in prestito l'armatura di Saul.

Ma come afferma Van Til: "È decisamente impossibile sfidare l'uomo moderno col vangelo di Cristo se questo vangelo non è posto nella sua collocazione più ampia"¹. La nostra funzione non è venire incontro all'uomo moderno ma sfidarlo, non di confermarlo o battezzarlo nelle sue vie ma di convertirlo a tutto il consiglio di Dio.

C'è così poca buona novella in molta della predicazione del vangelo oggi. Nel definire la missione cristiana come esclusivamente salvare anime uno dei moderni predicatori fondamentalisti più prominenti ha dichiarato: "Non si lucidano gli ottoni in una nave che sta affondando". Tale prospettiva è sicuramente una resa del mondo al diavolo quanto ciò che produsse il medio evo, e la crescente impotenza di tale cristianesimo nella sua influenza sulla scena mondiale è una conseguenza naturale della sua teologia. È facile per i grandi e potenti del mondo, quando fa comodo per i loro propositi, dare la loro benedizione a tale evangelismo: dopo tutto produce cittadini migliori e lascia loro incontrastati.

Il modernismo, battezzando il secolarismo, fallisce allo stesso modo. Il suo vangelo sociale è stabilito su sentimenti e sentimentalità vagamente cristiani, non su presupposti ben definiti e cristiano-teisti. Come risultato, può offrire solamente tematiche, mai fede. Cerca di identificare il regno col mondo anziché lavorare per la sua coincidenza. E troppo spesso il pensiero calvinista ha seguito tradizioni aliene anziché il proprio retaggio.

La Scolastica cerca di sovrapporre un regno spirituale su un mondo materiale alieno. Il Modernismo troppo frequentemente identifica il mondo e il regno perché opera sul presupposto dell'uomo naturale. Il fondamentalismo rende il regno puramente escatologico e "ferma il tempo" in termini di storia contemporanea.

Ma il vangelo è per il tutto della vita: la buona novella è precisamente che il tutto della vita è restaurato e compiuto per mezzo di Gesù Cristo, che, nel consiglio di Dio, il regno è destinato a trionfare

¹ C. Van Til: *Introduction to Systematic Theology*, ed. 1952, p. 179.

in ogni sfera di vita. Questo vangelo non può essere proclamato e il dominio del regno non può essere esteso se non su presupposti cristiani. La risposta alla domanda: quanto ampio è l'evangelo che abbiamo, è semplicemente questa: ampio quanto la vita e la creazione, quanto tempo ed eternità. Poggia sul decreto del Dio autonomo; è una fede fondata su una teologia realmente sistematica.

Lo scopo del lavoro di Van Til è precisamente collocare il vangelo nella sua collocazione più ampia possibile. La chiesa prospererà nei termini di tale teologia, una nella quale possiamo parlare del trionfo di Dio e di tutto il consiglio di Dio. In tale teologia risiedono la nostra forza e la nostra pace perché, come ha osservato Calvino molto tempo fa: "La nostra sicurezza e l'onnipotenza di Dio sono eguali: essendo la prima non inferiore alla seconda" ².

² John Calvin: *Calvin's Calvinism*, traduzione di Henty Cole di "A Treatise on the Eternal Predestination of God", Eerdman's 1950, p. 54.

15. Appendice

1. I figli di Lea

Affinché non ci sia alcun malinteso, è forse meglio notare che, benché i figli di Lea non furono mai amati da Giacobbe nella stessa maniera dei figli di Rachele, non significa che fossero dei reprob, e l'analogia è travisata se questa sia la conclusione. Furono figli della moglie non amata; dimostrarono nella loro vita la spaccatura tra Giacobbe e Lea. Giacobbe era sospettoso di loro fino a quando andò in Egitto, e le sue parole da morente riflettono la mancanza di stima per alcuni di loro. Alcuni possono essere stati reprob, altri no; questo non è nostro interesse.

Il punto dell'analogia è questo: proprio come Giacobbe senza volerlo abbracciò una sposa che non era di sua scelta con infelici conseguenze, dei pensatori cristiani di buone intenzioni hanno senza saperlo ragionato su premesse che hanno assunto essere cristiane. Non erano consci che la loro Rachele era Lea. Agostino, un pensatore cristiano veramente grande, nondimeno introdusse filoni alieni nel pensiero cristiano ragionando a volte da presupposti greci anziché cristiani, senza rendersi conto della propria incoerenza. E rimane una tentazione costante in ogni generazione usare presupposti comuni e non-cristiani senza un'attenzione al fatto che questi contraddicono i presupposti cristiani. Inoltre, l'analogia va oltre additando il consapevole e perverso abbracciare Lea e l'insistenza che ella è Rachele. Alcuni pensatori contemporanei tentano auto-consapevolmente di ragionare da premesse non-cristiane e insistono che queste sono identiche ai presupposti cristiani o che comunque possono condurre a conclusioni cristiano-teiste. Abbracciano Lea e la chiamano Rachele. Essi postulano, per esempio, il Dio dell'esistenzialismo e insistono che è il Dio di Abrahamo, di Isacco e di Giacobbe.

2. Van Til e Amsterdam

Fu con tristezza che Paolo osservò. “Non tutti quelli che sono d’Israele sono Israele” (Ro. 9:6). Con tristezza simile bisogna osservare che non sono tutti Amsterdam quelli che sono di Amsterdam.

Cosa dunque rappresenta Amsterdam? Da alcuni anni il calvinismo era stato in costante declino; la sua sconfitta era ancor più significativa per il fatto che il calibro intellettuale di studiosi presbiteriani e riformati era chiaramente eccezionale. La chiesa in generale, però, rigettava sempre più il Calvinismo, e l’apologetica di questi studiosi aveva un impatto e un uditorio in declino. In America, per esempio, la preminenza intellettuale degli studiosi calvinisti di Princeton era ovvia e la sua grandezza fino al 1929 non può essere negata. Ma quella tradizione, così riccamente apprezzata da Van Til, aveva tuttavia come proprio assunto la convinzione che l’uomo naturale fosse capace di due cose:

- a. di produrre una teologia naturale che avrebbe dimostrato che il teismo era più probabilmente vero che ogni altra teoria della realtà, e
- b. di dimostrare che il cristianesimo ha più probabilità di essere vero di qualsiasi altra teoria di peccato e redenzione ¹.

Dietro a questo assunto risiedevano due presupposti mortali: primo, l’autonomia dell’uomo naturale che poteva agire da giudice sulla realtà e, secondo, l’imparzialità dell’uomo naturale dal quale ci si aspettava che valutasse con onestà un’interpretazione contro cui era in guerra. Calvino aveva enfatizzato la perversità del ragionamento dell’uomo naturale e la sua maligna parzialità; il calvinismo non poteva produrre un’adeguata apologetica con i presupposti dell’uomo naturale. Aspettarsi che l’uomo, il trasgressore del patto, sia imparziale nei confronti della fattualità è come aspettarsi che un ladro sieda imparziale come giudice e giuria su se stesso. E contro questo approccio

¹ C. Van Til: *The Defense of the Faith*, p. 358.

Abraham Kuyper si ribellò perché esso assumeva la validità di due principi mutuamente esclusivi: l'autonomia dell'uomo naturale e la sovranità del Dio autonomo. Kuyper si propose dunque di ripulire l'apologetica e la filosofia cristiana di questi due valori ultimi mutuamente esclusivi e di stabilire il pensiero cristiano sul fermo fondamento della trinità ontologica. Lo fece ad un grado sorprendente e rivoluzionario richiamando il calvinismo ai suoi presupposti biblici e alle premesse di Calvino. Che su vari punti siano rimaste delle incoerenze in Kuyper non sorprende, ma l'indiscutibile direzione di Kuyper è chiaramente d'eliminare la contraddizione. A queste incoerenze, tuttavia, si sono appellati sostenitori della vecchia apologetica come Ridderbos e Masselink, a sostegno della propria posizione, mentre in Bavink abbiamo un'ulteriore enfasi e sviluppo della posizione di Kuyper.

Malgrado un'aspra opposizione, la prospettiva di Amsterdam è fiorita ed ha oggi le sue figure europee principali in D. H. Th. Vollenhoven e H. Dooyeweerd, ambedue professori all'Università Libera di Amsterdam, e in America, Van Til. L'impatto di questa scuola è stato più esteso fuori che dentro i circoli di chiese e istituti, e Dooyeweerd può parlare del "sorgere di in circolo, benché ancora sia modesto, di aderenti scientifici, ciascuno dei quali si adopera nel proprio dipartimento per rendere fruttifera la filosofia appena sviluppata"².

Non è qui nostra preoccupazione delineare le varie sfaccettature di pensiero in questi uomini ma indicare il loro comune sforzo di condurre il pensiero umano ad auto-consapevolezza epistemologica e di mettere a nudo i presupposti religiosi di ogni pensiero. Sono calvinisti e considerano il calvinismo essere il cristianesimo che dà piena prova di sé come pienamente auto-coerente e verace verso la sua fede biblica. K. J. Popma sta sviluppando la posizione di Amsterdam nella storia della filosofia della storia, H. Van Rissen in sociologia e altri in altri campi. Van Til, in filosofia della religione e in apologetica ha sviluppato gli stessi principi. Il suo sillabo sulle Metafisiche dell'Apologetica (*The Metaphysics of Apologetics*) fu scritto prima della pubblicazione di Vollenhoven su La necessità di una Logica o Metodologia Cristiana (*The Necessity of a Christian Logic or Methodology*), ma nel complesso Van Til è stato più lento a pubblicare degli uomini di Amsterdam. Il suo relativo isolamento in America, e il pesante fardello dell'insegnamento e del tenere conferenze, insieme alla sua insistenza che siano fatte estese ricerche di studi contemporanei e passati su ciascun campo, hanno limitato la sua produzione scritta che bisogna sperare diventi adesso più frequente.

² H. Dooyeweerd: *A New Critique of Theoretical Thought*, (Presbyterian and Reformed) vol. I, p. vii.

Non c'è stato tentativo di sfidare la premessa basilare di questa scuola di pensiero, ovvero che non possono esistere due valori ultimi mutuamente esclusivi. L'attacco comune a questa scuola, come nella critica che Hackett fa di Van Til e di ogni "presupposizionalismo metafisico", è un'insistenza che esista un terreno comune tra i due valori ultimi. Hackett rimarca che i non-credenti, come i cristiani: "apprendono la loro esperienza come razionale: ciò che mancano di fare è sviluppare questo apprendimento alla sua spiegazione più alta nell'affermazione della realtà di Dio". C'è "una struttura epistemologica basilare comune a tutte le menti in quanto razionale e con un comune mondo di fatti" ³. Per Hackett questo è un migliore punto di partenza di quello del presupposizionalismo perché provvede un terreno neutrale. "La prima e più basilare asserzione del presupposizionalismo è che si debba partire con l'assunto che il Dio che ha parlato nella Scrittura è il vero Dio". Un "tale approccio cala una persona decisamente in un'atmosfera estremamente calvinista" apparentemente un ambiente poco desiderabile se paragonato al terreno comune con l'uomo naturale ⁴. Tutti gli uomini hanno in comune la ragione e gli stessi fatti con cui trattare; il loro problema è l'incoerenza piuttosto che la radicale ostilità. Si sostiene che, a meno che il mondo sia quello che l'uomo naturale dice che è, non si possa ragionare. Hackett vuole mantenere la libertà e la razionalità dell'uomo in un vuoto, come se potessero esistere da sé e dare testimonianza indipendente alla fattualità e alla natura delle cose. C'è un tenace rifiuto di affrontare il fatto che si presuppongono due valori ultimi mutuamente esclusivi.

Le nude e sterili riaffermazioni della posizione tradizionale arminiana sono tanto comuni quanto inefficaci. Si sostiene che i suoi assiomi di autonomia e comune razionalità siano universalmente vincolanti e al di sopra di ogni critica. Ma, come ha osservato Dooyeweerd:

... non è ammissibile anche trattare la cosiddetta autonomia del pensiero filosofico come un *assioma teoretico* che possa sfuggire dalla critica trascendentale. Quest'ultima non richiede infatti che qualcuno abbandoni questa "autonomia" come un "postulato". Il suo unico requisito è che tale "postulato" sia *esaminato nella sua vera natura* e che non passi per un *criterio di carattere scientifico* ⁵.

³ S. C. Hackett: *The Resurrection of Theism*; Moody Press, p. 167.

⁴ *Ibid.*, pp. 158, 174.

⁵ H. Dooyeweerd: *Transcendental Problems of Philosophic Thought*, pp. 22 s.

Gli assiomi dell'uomo naturale sono pregiudizi basati su — e “governati da — un *basilare-pregiudizio*, che risulta non avere affatto alcun carattere filosofico e che dovrebbe essere smascherato da una reale critica trascendentale del pensiero filosofico ⁶. La resistenza a questo esame e l'indisponibilità ad affrontare la questione dei presupposti non sorprende: l'uomo resiste le implicazioni della sua posizione e le conseguenze dell'auto-consapevolezza epistemologica. Ma non le può evadere.

⁶ *Ibid.*, p. 20 s.

3. L'analogia di Joseph Butler

Nell'*Analogia* del vescovo Butler il principio tomista della capacità dell'uomo naturale di giungere alla verità della religione cristiana mediante "l'uso ragionevole della ragione" fu rivitalizzato e gli fu data la sua classica formulazione protestante, una formulazione che determinò la maggior parte delle apologetiche successive. La ragione è considerata arbitro e giudice su significato, moralità ed evidenza della rivelazione e della Scrittura. Come risultato dell'esame delle evidenze, Tommaso d'Aquino e Butler conclusero entrambi che Dio probabilmente esiste. Nell'alfa e omega di questa metodologia, l'auto-consapevolezza umana è assunta essere autonoma, capace di sedere in giudizio su Dio e la sua rivelazione, e intelligibile senza fare riferimento a Dio come creatore e interprete. Il fatto cospicuo di questo pensiero è il suo mancare di considerare l'uomo come creatura o di prendere sul serio la relazione Creatore-creatura e le sue implicazioni. Se il loro pensiero fosse verace, Dio sarebbe irrilevante per la situazione umana perché non è né creatore né determinatore delle cose ma solo un comune partecipante nell'essere e nella storia. Il pensiero assume inoltre l'imparzialità e la neutralità dell'uomo il trasgressore del patto. Come risultato, l'apologetica basata su tale approccio non riesce a presentare più che un Dio probabile il quale è una pallida ombra ed imitazione del Dio della Scrittura indipendentemente da quanto siano ben intese le sue speranze e quanto calvinista sia la sua teologia. Il metodo apologetico della vecchia Princeton era largamente indebitato a Butler che a sua volta era indebitato a Tommaso D'Aquino.

Il sillabo di Van Til su *Christian-Theistic Evidences* (1947) esplora la fallacia di questa posizione in modo completo. Come egli evidenzia: "I fatti e l'interpretazione dei fatti non possono essere separati. È impossibile discutere persino qualsiasi fatto particolare se non in relazione a qualche universale" ¹. Butler distingue tra evidenze probabili e dimostrative, con le evidenze probabili che conducono dalla mera presunzione alla certezza morale, e quelle dimostrative che danno

¹ C. Van Til: *Christian-Theistic Evidences*, p. i.

immediata ed assoluta certezza. Butler credeva che il cristianesimo fosse più probabilmente vero. Secondo questa prospettiva, la ragione poteva determinare “Ciò che ci dovremmo aspettare da un essere sapiente, giusto e buono” e avendolo determinato, procedere a vedere se tale Dio sia presentato nella Scrittura o compaia in natura. In questo modo, Butler si dichiarò pronto a rinunciare alla Scrittura o a qualsiasi porzione di essa, purché “la ragione sia mantenuta”. Ad ogni modo, cominciando con questo concetto di ciò che la ragione debba aspettarsi, si trovò inevitabilmente ad interpretare tutta la realtà nei termini di quell’aspettativa e a trovare un Dio certamente probabile nell’immagine della propria ragione.

Come ha evidenziato Van Til, Butler effettivamente suppone che l’ “Autore della Natura” esista perché pensa che l’argomento razionale stabilirà ragionevolmente l’esistenza di Dio. Ma, nella sua metodologia, egli ignora ciò che suppone, come se questo fosse possibile. Egli assume un mondo di cruda fattualità, senza ordine o significato, e poi assume che una ragione autonoma e sconnessa sia capace di stabilire un mondo che nella sua assunzione di autonomia non può esistere.

Che significato dunque c’è nell’idea che noi “supponiamo” un “Autore della Natura”? Dal lato pratico non lo stiamo allora ignorando? In altre parole, se esiste un Dio presupposto, quella presupposizione non dovrebbe controllare il nostro ragionamento? E in quel caso possiamo essere empirici nel nostro metodo di argomentare? ²

Questo empirismo trovò rapidamente il proprio risultato finale nello scetticismo di Hume. Come ha chiaramente dichiarato Van Til: “Butler fece appello ai crudi fatti. Ai crudi fatti Hume lo costrinse ad andare” ³. Se egli stava ragionando dalla cruda fattualità non avrebbe potuto assumere i fatti che intendeva provare; se egli aveva cominciato come empirico, non poteva per sua convenienza assumere *a priori* idee per tenere assieme i suoi dati empirici in qualche conveniente universale. Hume, in quanto empirista più coerente forzò la questione, e l’apologetica dell’Aquinata e di Butler non può sfuggire l’alternativa che egli costringe tale apologetica ad affrontare. “Per Hume il concetto basilare di pensiero è la nuda possibilità, mentre per uno che tiene fede a un ‘Autore della Natura’ il concetto basilare di pensiero dovrebbe essere la completa razionalità di Dio. Butler mancò di vedere questa basilare alternativa” ⁴. L’empirismo coerente conduce ad un numero

² *Ibid.*, p. 9.

³ *Ibid.*, p. 22.

⁴ *Ibid.*, p. 23.

infinito di possibilità che, come ha dimostrato Van Til, cancellano ogni numero infinito di probabilità. Butler non poteva neppure ripiegare su un *apriorismo* non cristiano perché conduce allo stesso risultato finale.

Coloro i quali cercano di provare l'esistenza di Dio mediante un argomento a priori di genere non cristiano, provano troppo. Se provano la necessaria esistenza di Dio, provano anche la necessaria esistenza di tutto ciò che esiste d'altro. La necessaria esistenza di Dio è detta essere implicita nell'esistenza finita dell'uomo. Ciò è in effetti inteso significare che quella necessaria esistenza è un correlativo all'esistenza relativa. Ma questo a sua volta implica che l'esistenza relativa sia un correlativo dell'esistenza necessaria. In questo modo Dio viene all'esistenza mediante l'ipostatizzazione dell'uomo. Le cose temporali, insieme al male che c'è in esse, sono prese come correlative di Dio. Ciò distrugge l'immutabilità di Dio. Dio, come l'uomo è in questo modo fatto soggetto al cambiamento. In questo modo si ritorna al caso come il concetto più fondamentale in filosofia. Il ragionamento *a priori* su assunti non-cristiani, non meno del ragionamento *a posteriori* su assunti non-cristiani, porta all'apoteosi del Caso e quindi alla distruzione del predicato ⁵.

Le apologetiche di Tommaso D'Aquino e di Butler e dei loro seguaci hanno avuto le loro conseguenze naturali e i loro sviluppi in conclusioni infelici. E tuttavia fioriscono, non in successi filosofici, ma in un continuato fascino per nuove generazioni di pensatori. La ragione è ovvia. L'Arminianesimo non può cercare altro fondamento e deve cercare di trovare qualche tipo di sicurezza nella sua insostenibile posizione. Dentro la chiesa cattolico-romana il Tomismo può dominare per mezzo di un decreto ufficiale che ne arresta lo sviluppo; dentro al protestantesimo Arminiano, senza fiat papale, uno sviluppo bloccato è all'ordine del giorno. Cominciare con una posizione cristiana, cominciare col presupposto che il Dio della Scrittura è il vero Dio ha, come osserva Hackett, infelici conseguenze, perché cala una persona in "un'atmosfera estremamente calvinista" ⁶. Sembrerebbe meglio evitare Dio e il calvinismo che resistere il peggior corso delle probabilità impossibili. Ecco perché l'apologetica Arminiana continua, non malgrado i suoi difetti, ma grazie a loro.

In termini di ciò, la teologia modernista nel seguire il pensiero kantiano ed esistenzialista è stata più onesta nei confronti dei propri assunti di quanto abbia fatto il Fondamentalismo nel rimanere con Butler. Se Tommaso D'Aquino e Butler sono nel giusto, allora è meglio che l'uomo ottenga il massimo dalla sua autonomia, che faccia di sé la

⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁶ G. C. Hackett: *The Resurrection of Theism*, p. 158, 174 (Moody Press)

misura della realtà e che dichiarare che sia significativamente reale solo quanto egli stesso può categorizzare.

C'è una sola spiegazione assolutamente vera di ogni fatto e di ogni serie di fatti nell'universo. Dio possiede questa spiegazione di ogni fatto assolutamente vera. Di conseguenza, le varie ipotesi che sono attinenti alla spiegazione dei fenomeni devono essere coerenti con questo presupposto fondamentale: *Dio è il presupposto dell'attinenza di qualsiasi ipotesi* ⁷.

Ma perfino la teologia modernista, avendo seguito Kant, rifiuta di essere onesta nella sua rivendicazione di autonomia. La terminologia biblica, specialmente con la neo-ortodossia, deve essere presa in prestito per rivestire il lupo della cruda fattualità. E ancora una volta ciò non sorprende. L'auto-consapevolezza epistemologica è l'impetuosa direzione della storia, accanitamente resistita ad ogni passo e tuttavia forzata avanti proprio dalla stessa resistenza ad essa. E, di fronte a questo, ogni tentativo di tornare allo sviluppo arrestato di d'Aquino e di Butler diventa più irrilevante per la storia dell'apologetica.

⁷ C. Van Til, *op. cit.*, p. 63.

4. Con quale criterio?

La crisi della storia presente è il collasso della dottrina dell'uomo prevalente nella cultura occidentale a partire dal Rinascimento, un concetto che si è stabilito non solo in Europa e Nord America, ma è sempre più prevalente in tutto il mondo. Questa dottrina, dichiarando che l'uomo è la misura di tutte le cose, dalla dottrina biblica dell'uomo creato ad immagine di Dio, lo ha ridotto all'uomo l'animale economico. Uno degli aspetti più infelici di questa crisi è la crescente irrilevanza della chiesa cristiana e della teologia nei confronti della crescente crisi dell'uomo. La chiesa ha parlato per innumerevoli generazioni, ma diventa sempre più ovvio che la chiesa ha parlato a se stessa. Questa situazione si è potuta discernere in modo speciale nei circoli riformati. È difficile evitare la conclusione che la teologia riformata si sia trovata a indulgere in un monologo che non ha ascoltatori esterni, che si sia trovata a giocare una partita di solitario, e si sia sempre più isolata da ogni contatto col mondo. Perché questa irrilevanza in teologia? Perché questo isolamento del pensiero riformato? Perché la crescente indifferenza del mondo verso la teologia, e in una certa misura, un'indifferenza della teologia nei confronti del mondo?

La crisi dell'uomo moderno, quanto la crisi della teologia, si può in gran misura rintracciare nella mancanza di un adeguato criterio. Il concetto di uomo economico è crollato perché l'uomo ha trovato che per la vita sia un criterio inadeguato. L'uomo non può vivere di solo pane e il crescente fermento della società moderna testimonia questa verità. In quelle aree dove l'uomo economico ha maggiormente trionfato, come nella moderna cultura americana, insoddisfazione, inquietudine e disturbi mentali testimoniano sempre più della sua impotenza e del riconoscimento che non può vivere di solo pane. L'uomo secolare moderno si è scoperto essere privo di un criterio. D'altro lato, la teologia è stata priva di un criterio per valutare la situazione ed ha dimostrato la sua mancanza di un concetto basilare per la comprensione del mondo nella sua crescente irrilevanza ed impotenza nel trattare con quei problemi che erano posti da sociologia, biologia, filosofia, e ogni altro aspetto e sfera della vita contemporanea.

Pertanto, la domanda fondamentale è questa: con quale criterio comprenderemo la situazione presente? Con quale criterio affronteremo i problemi della vita contemporanea? Con quale criterio la teologia governerà se stessa?

Questo problema mi è di particolare pertinenza in quanto tormentava il mio pensiero ai tempi dell'università. Non si trattava di una mancanza di retroterra cristiano, né di una mancanza di conoscenza delle Scritture, ma una mancanza di teologia e di direzione teologica che mi rendeva impotente di fronte alla scena contemporanea. Nel corso del mio ragionare fu il libro di Giobbe a dare direzione alla mia teologia. Il libro di Giobbe fece di me un calvinista. Il libro di Giobbe mi rese chiaro con quale criterio dobbiamo comprendere il tutto della vita. Il libro di Giobbe perciò è significativo per la scena contemporanea perché tratta precisamente con questo problema del criterio, della misura, del metro o righello mediante il quale l'uomo può comprendere.

Nel libro di Giobbe troviamo un problema che è comune nell'esperienza umana. Mentre ciò che è posto per noi nel libro è una prova particolare e speciale dell'uomo Giobbe, pur tuttavia l'esperienza che vi si trova può essere duplicata nella vita di innumerevoli persone. Molte persone pie sono state afflitte come fu afflitto lui, hanno visto il lavoro di una vita dissolversi per una catastrofe, hanno visto il malvagio prosperare mentre loro sono stati abbassati, umiliati e distrutti, hanno gridato con lui in agonia di spirito e amarezza e si sono fatti domande sulle vie di Dio che hanno permesso che tali cose avvenissero. La conclusione che Giobbe dunque raggiunse quando comprese il criterio di Dio nel trattare con lui e con tutti gli uomini, diventa specialmente rilevante per la nostra generazione. Quando Giobbe dapprincipio fu abbassato, si trovò spogliato di tutti i suoi possedimenti, la famiglia distrutta, e lui stesso ammalato tanto nel corpo quanto nell'anima, la sua reazione fu una di fede: "e disse: 'Nudo sono uscito dal grembo di mia madre e nudo vi ritornerò. L'Eterno ha dato e l'Eterno ha tolto. Sia benedetto il nome dell'Eterno'. In tutto questo Giobbe non peccò e non accusò DIO di alcuna ingiustizia" (Gb. 1:21-22).

Successivamente, quando la moglie di Giobbe vide la sua malattia e la sua completa miseria, il suo giudizio della situazione fu brutale e diretto: "Rimani ancora fermo nella tua integrità? Maledici DIO e muori!". Ma egli le disse: 'Tu parli come parlerebbe una donna insensata. Se da DIO accettiamo il bene, perché non dovremmo accettare anche il male?'. In tutto questo Giobbe non peccò con le sue labbra" (Gb. 2:9-10).

Così troviamo Giobbe in una situazione non insolita nella storia, una situazione che può meglio essere definita comune, e noi troviamo Giobbe che accetta la volontà di Dio con fede — con fede ma non con comprendimento. La conversazione di Giobbe coi suoi amici rivela una fede ardente, un'incrollabile fiducia in Dio, ma insieme ad essa, una mancanza di comprensione. Perché Dio lo aveva trattato in quel modo? Dove si trova la giustizia di Dio? Ancora una volta troviamo nei tre amici di Giobbe la fede ma non l'intendimento. Nei discorsi dei tre amici di Giobbe troviamo molto che è commendabile, molto che rivela fede e intuizione, ma anche una basilare mancanza di comprensione del criterio di Dio, manca il criterio mediante il quale l'uomo ha da discernere tutte le cose e in quella mancanza sta il basilare conflitto tra Giobbe e i suoi amici. I tre amici argomentarono con Giobbe che l'afflizione è sempre il risultato del peccato. Giobbe era turbato proprio da questa questione: "Perché il giusto soffre e il malvagio prospera?" Giobbe trovava difficile comprendere perché un Dio giusto permettesse che un uomo giusto soffrisse così dolorosamente. Non è insolito trovare uomini che protestano contro il corso della storia del mondo sulla base dell'osservazione che questa sembra rappresentare il trionfo del male. Durante il corso della prima guerra mondiale, il critico teatrale William Archer dichiarò che se ci fosse stato un Dio non ci sarebbe stata alcuna guerra. Sfidò l'esistenza e la giustizia di qualsiasi Dio fosse esistito additando gli orrori di quella guerra. La questione che propose era di facile risposta: il salario del peccato è, è stato, e rimarrà la morte. Le speranze peccaminose dell'uomo sono costantemente frustrate; tale è il piano e la provvidenza di Dio. Il corso della storia è quello che è precisamente perché c'è un Dio di giustizia. L'uomo non può vivere per se stesso, con tutta la dissolutezza che la storia rivela, e aspettarsi di raccogliere altro che tempesta, e il corso della storia umana rivela che le stelle nel loro corso combatterono contro Sisera e continuano a combattere contro ogni tiranno, contro ogni nazione, contro ogni popolo il cui corso sia incurante della giustizia e incurante di Dio e dell'uomo. Non sono le guerre, né i disastri economici, né i grandi movimenti della storia a costituire un problema per la fede. Tali cose sono una verifica della nostra fede per il fatto che testimoniano della realtà del salario del peccato e del fatto delle sue conseguenze. Ciò che costituisce un problema per la fede è il problema di Giobbe: perché il giusto soffre, perché persone buone perdono il loro unico figlio nel corso della guerra, un figlio pio; perché le povere vedove sono oppresse e derubate; perché gli uomini giusti sono abusati, sollevati dal loro incarico e pubblicamente messi alla gogna per peccati non loro; perché il giusto soffre? La sofferenza di Giobbe pertanto portò in primo

piano nella sua mentalità una questione teologica basilare che è rilevante in ogni epoca: come possiamo comprendere le opere di Dio; con quale criterio si può comprendere il corso degli eventi umani?

L'immediata reazione di Giobbe fu di lagnarsi della sua nascita. Maledì il giorno in cui nacque, espresse il desiderio di non essere mai nato o di essere stato abortito e dichiarò che per lui la vita era solo una maledizione. Allora Elifaz di Teman rispose a Giobbe in riprovazione: "Ecco tu ne hai ammaestrati molti e hai fortificato le mani stanche ...Ma ora che il male succede a te, vieni meno; ha colpito te, e sei tutto smarrito. ...Ricorda: quale innocente è mai perito, e quando mai furono distrutti gli uomini retti?" (Gb. 4:3, 5, 7). "Può un mortale essere più giusto di Dio? Può un uomo essere più puro del suo Fattore. Ecco, egli non si fida neppure dei suoi servi, e riscontra difetti persino nei suoi angeli; quanto più in quelli che abitano in case di argilla, il cui fondamento è nella polvere, e sono schiacciati come una tarma" (Gb. 4:17-19). Elifaz dichiarò inoltre che "la sventura non spunta dalla terra, né il dolore germina dal suolo" (Gb. 5:6 NR). "Io però vorrei cercare Dio, a Dio vorrei esporre la mia causa" (Gb. 5:8). Elifaz asserì il principio di causalità: le affezioni non spuntano dalla polvere e il dolore non germina dalla terra; in altre parole, non sono senza scopo, senza causa, prive di significato. C'è in tutta la vita una rigida causalità, ed egli invita Giobbe a guardare nel suo passato e a comprendere che ci deve essere una causa particolare per la quale Dio lo ha punito. Gli uomini sono tutti peccatori, dichiara Elifaz, e magari Giobbe ha un qualche peccato particolare, qualche segreta ribellione che ha meritato questo particolare giudizio di Dio. Col presupposto di Elifaz che questo è un mondo di causalità possiamo tutti concordare. Su nessun punto delle sue osservazioni Elifaz è chiaramente in errore; al contrario, la sua analisi è un'analisi di fede e manifesta un credo in un universo governato da leggi, e tuttavia Elifaz non comprende l'essenza del dramma di Giobbe. Giobbe risponde in una considerevole angoscia e afflizione di spirito. Egli sente che chiaramente tutto ciò che gli è accaduto proviene da Dio: "Infatti le saette dell'Onnipotente mi trafiggono, lo spirito mio ne succhia il veleno" (Gb. 6:4). Tanto Giobbe che i suoi tre amici sono completamente d'accordo che Dio sia l'assoluto sovrano e che tutti gli eventi abbiano la loro origine nella volontà di Dio. Potremmo dichiarare che la teologia di base di tutte le persone coinvolte è riformata o calvinista per il fatto che la sovranità di Dio è chiaramente riconosciuta da ciascuno di loro e la causalità divina è riconosciuta in tutti gli eventi. Dietro a tutte le seconde cause essi vedono la mano di Dio e la provvidenza di Dio.

Ma Giobbe protesta contro questa attività di Dio dichiarando: “Sono io forse il mare o un mostro marino che tu ponga intorno a me una guardia?” (Gb. 7:12). Sono forse una minaccia per la società degli uomini? Sono forse una minaccia ai propositi di Dio che questa speciale vendetta dev’essere eseguita su di me? Giobbe non discute la propria peccaminosità: “Se ho peccato, che ho fatto a te, o guardiano degli uomini? Perché hai fatto di me il tuo bersaglio a tal punto che sono divenuto un peso a me stesso?” (Gb. 7:20). Pertanto, Giobbe riconosce di essere un peccatore come lo sono tutti gli uomini. Riconosce che la sua giustizia proviene da Dio; riconosce la mano di Dio in tutti gli eventi. Il suo problema è questo: Perché questo particolare giudizio su di sé; perché il giusto dovrebbe soffrire; con quale criterio può comprendere queste attività di Dio? Bildad di Suac parla senza mezzi termini contro gli interrogativi di Giobbe: “Potrebbe Dio pervertire il giudizio? Potrebbe l’Onnipotente pervertire la giustizia?” (Gb. 8:3). “Se proprio sei puro e integro, certo egli sorgerà in tuo favore e restaurerà la tua giusta dimora” (Gb. 8:6). “Ecco, Dio non rigetta l’uomo integro né presta aiuto ai malfattori.” (Gb. 8:20). L’assunto di Bildad è netto: il Signore non può essere ingiusto — perciò, in difetto è l’uomo. O è giusto Giobbe o è giusto Dio, e poiché Dio non può essere dichiarato ingiusto, ne consegue che in difetto deve essere Giobbe: Giobbe è ingiusto. Contro questo argomento Giobbe si sente impotente: “Sì, certo, io so che è così; come potrebbe il mortale essere giusto davanti a Dio?” (Gb. 9:2). Egli vede la maestà e la sovranità di Dio creare “l’Orsa, di Orione, delle Pleiadi e delle misteriose regioni del cielo australe. Egli fa cose grandi e imperscrutabili, meraviglie innumerevoli” (Gb. 9:9, 10). “Se io fossi senza colpa, la mia bocca mi condannerebbe; se fossi innocente, mi dichiarerebbe colpevole. ... Per me è la stessa cosa! Perciò dico: ‘Egli distrugge ugualmente l’integro e il malvagio’. ... La terra è data in balia dei malvagi; egli vela gli occhi ai giudici di essa; se non è lui, chi è dunque?” (Gb. 9:20, 22, 24). Giobbe non mette in discussione la giustizia di Dio. La domanda che solleva è: come dobbiamo comprendere le opere di Dio; come dobbiamo comprendere i propositi di Dio; come dobbiamo comprendere la storia? Certamente Dio è giusto, e se un uomo osa giustificarsi contro Dio, la sua stessa bocca lo condannerà. Ma Giobbe insiste: mentre Dio punisce e distrugge i malvagi, egli distrugge e punisce anche i giusti. Sembra non esserci un criterio di discriminazione tra i due. Giobbe richiama l’attenzione al fatto che è così ovvio per tutte le persone pensanti: è vero che i malvagi a volte soffrono e vengono puniti, ma nello stesso modo in cui soffrono e sono puniti molti uomini pii e giusti. La storia è una scia di lacrime versate da uomini giusti, uomini pii cui

tutto è strappato via. Le pagine della storia sono state insanguinate da martiri, da umili santi che sono stati sottoposti ad un trattamento di natura inenarrabile, la cui vita e i cui beni sono stati dati in preda al male. Il problema di Giobbe è reale, e solo il sillogismo teologico dei suoi amici impedisce loro di vederlo.

Giobbe perciò sollevò la questione: che differenza c'è nell'essere buono o cattivo, nell'essere giusto o nell'essere malvagio? “Se avessi peccato, l'avresti ben tenuto a mente e non mi avresti assolto dalla mia iniquità. Se fossi stato malvagio, guai a me! Se giusto, non avrei osato alzare la fronte, sazio d'infamia, spettatore della mia miseria” (Gb. 10:14-15). La confusione di Giobbe è dunque cruciale. Che differenza c'è tra il giusto e l'ingiusto? Che differenza fa nel corso della vita di un uomo se ambedue sono trattati da Dio apparentemente senza considerazione per la loro condizione? La sfida di Giobbe era scandalosa per i suoi amici. Zofar di Naama chiede: “Questa abbondanza di parole rimarrà forse senza risposta? Basterà quindi essere loquace per avere ragione? ... Puoi forse scandagliare le profondità di Dio, arrivare a conoscere appieno l'Onnipotente? Si tratta di cose più alte del cielo; tu che faresti? Di cose più profonde del soggiorno dei morti; come le conosceresti? ... Ma l'insensato diventerà saggio quando un puledro d'onagro diventerà uomo” (Gb. 11:2, 7, 8, 12). Ancora una volta Zofar sfida la giustizia di Giobbe, lo invita a confessare e alla santità dichiarando che, se la sua vita fosse pura, “Ti metterai a dormire e nessuno ti spaventerà; e molti cercheranno il tuo favore” (Gb. 11:19). La dottrina di Zofar è comune nella nostra generazione. È un'evasione del problema intellettuale nel nome della fede. Zofar rifiuta d'accettare la sfida di accertare con quale criterio possiamo comprendere i problemi della vita e il problema del male e dichiara invece che tutte queste cose debbano essere accettate con fede ignorante perché, siccome l'uomo è incapace di scoprire l'Onnipotente alla perfezione, non deve quindi esserci alcun tentativo di comprendere intellettualmente i problemi della teologia. Contro una tale sapienza Giobbe giustamente protesta. Di nuovo pone il problema: “Sono invece tranquille le tende dei ladroni, e sono al sicuro quelli che provocano Dio” (Gb. 12:6). Giobbe pone il problema del male e acutizza il problema asserendo la sovranità di Dio. “Ma interroga ora le bestie e ti instruiranno, gli uccelli del cielo e te lo diranno. O parla alla terra, ed essa ti instruirà, e i pesci del mare te lo racconteranno. Fra tutte queste creature chi non sa che la mano dell'Eterno ha fatto questo?” (Gb. 12:7-9). C'è un problema del male precisamente perché Dio è sovrano, e poiché c'è un problema del male, e il problema è così basilare per la vita quotidiana dell'umanità, una risposta intellettuale deve essere

prevista. Questa risposta non è un sostituto per la fede ma una necessità per qualsiasi fede che sostenga la sovranità di Dio.

Giobbe rende la propria fede assolutamente chiara: “Ecco, uccidami egli pure, sì, spererò in lui, tuttavia difenderò in faccia a lui la mia condotta” (Gb. 13:15 Diodati 1600, KJV, ecc.). Giobbe non rivendica mai perfezione o assenza di peccato, però sfida Dio a far sapere perché egli sia stato il soggetto di tale speciale vendetta, perché il male in tale forza speciale è stato rilasciato contro di lui. Egli afferma chiaramente la dottrina del peccato originale: “Chi può trarre una cosa pura da una impura? Nessuno” (Gb. 14:4). Pertanto Giobbe vede chiaramente la questione teologica di base senza intaccare la dottrina della sovranità di Dio.

A quel punto segue un altro giro di argomenti nei quali gli amici di Giobbe ribadiscono il sillogismo che, siccome Dio è giusto, Giobbe deve essere in errore; pertanto Giobbe soffre a causa di una particolare peccaminosità da parte sua. Giobbe ammette di nuovo di essere peccatore, come lo sono tutti gli uomini, ma insiste che umanamente parlando non è peggio ma meglio di molti.

In questa situazione viene iniettato un altro argomento da un giovane, Elihu, il quale dichiara che precedentemente si era trattenuto dal parlare per la sua giovinezza. Con la tipica impazienza dei giovani, egli accantona gli argomenti dei suoi anziani solo per riaffermare essenzialmente la loro posizione. Egli fraintende la posizione di Giobbe nel dichiarare: “Tu però hai detto alle mie orecchie, e ho udito il suono delle tue parole, che dicevano: Io sono puro, senza peccato, sono innocente, non c'è in me alcuna colpa. Ebbene, io ti dico che in questo non hai ragione, perché Dio è più grande dell'uomo” (Gb. 33:8, 9, 12). La soluzione di Elihu al problema è in parte questa, ovvero che non tutta la sofferenza è sempre una punizione per il peccato, che spesso è correttiva, mandata da Dio per rafforzare e purificare i suoi figli. “Ecco. Dio fa tutto questo due volte, tre volte con l'uomo, per scampare la sua anima dalla fossa e per illuminarlo con la luce della vita” (Gb. 33:29-30). Ancora una volta, come nel caso dei tre amici di Giobbe, questa dottrina è corretta quanto basta. Ma la vera dottrina non è una panacea che possa essere applicata a qualsiasi situazione. Una buona medicina non può essere applicata ad ogni patologia: la penicillina non è la risposta alla carie nei denti. È vero che Ebrei 12:8 dichiara che se non siamo corretti da Dio “allora siete bastardi e non figli”. Ma questo concetto è applicabile a tutte le situazioni? Se, per esempio, cadiamo da un albero e rompendoci il collo, moriamo, abbiamo imparato una lezione che abbia valore? Può essere chiamata un'azione con cui Dio manifesta la sua disciplina, il suo castigo? Che valore educativo può

avere tale azione? Che valore educativo o disciplinare c'è in ogni evento che distrugge le persone; che le deruba del loro necessario, che le lascia completamente spogliate e impotenti? Non c'è dubbio che molto dei rapporti che Dio ha con noi sia per disciplina, ma applicare questo concetto al problema del male è evasivo. Pertanto gli amici di Giobbe ed Elihu diedero tutti della buona e pia consulenza, ma il loro consiglio non era applicabile in questo caso particolare.

La risposta al problema viene data, non da alcuno degli amici di Giobbe, ma dal Signore stesso, che risponde a Giobbe di mezzo alla tempesta: “Chi è costui che oscura il mio disegno con parole prive di conoscenza? Orsù, cingiti i lombi, come un prode; io ti interrogherò e tu mi risponderai. Dov'eri tu quando io gettavo le fondamenta della terra? Dillo, se hai tanta intelligenza. Chi ha stabilito le sue dimensioni, se lo sai, o chi tracciò su di essa la corda per misurarla? Dove sono fissate le sue fondamenta, o chi pose la sua pietra angolare, quando le stelle del mattino cantavano tutte insieme e tutti i figli di DIO mandavano grida di gioia?” (Gb. 38:2-7). Dio qui dichiara che i cieli e la terra sono stati creati prima di Giobbe, che i propositi creativi di Dio trascendono la vita di Giobbe e i propositi di Giobbe, che Giobbe non può aspettarsi che la provvidenza di Dio operi in termini di se stesso quando non solo la creazione ma il Creatore ha priorità su Giobbe. Continuando a rispondere a Giobbe il Signore parla di “far piovere su una terra disabitata, su un deserto, dove non c'è alcun uomo, per dissetare le solitudini desolate, e far germogliare e crescere l'erba?” (Gb. 38:26, 27). Questo è un punto sottile eppure significativo: questo è di fatto il punto centrale che Dio sta facendo contro Giobbe: la pioggia cade sulla terra non per i propositi dell'uomo ma per i propositi di Dio. Piove dove non c'è uomo e il germoglio dell'erba tenera spunta in luoghi ben al di là dell'occhio e della volontà dell'uomo. Pertanto le funzioni e gli scopi della natura trascendono la vita e la volontà dell'uomo, e se la natura trascende l'uomo nel suo funzionamento, quanto più l'Onnipotente trascende l'uomo nel suo proposito e nella sua volontà. Ulteriormente il Signore dichiara: “Il bufalo è forse disposto a servirti o a passare la notte presso la tua mangiatoia? Puoi forse legare il bufalo con la corda per arare nel solco, o erpicherà le valli dietro a te?” (Gb. 39:9-10). Ipotizziamo per un attimo che Giobbe avesse legato il bufalo per i propri scopi, o diamo un'occhiata per un attimo ai buoi nelle stalle della proprietà di Giobbe: il bufalo sulle colline o i buoi nelle stalle di Giobbe hanno il diritto di dichiarare che i propositi di Dio sono malvagi perché loro sono senza libertà? Perché il bufalo non ha più la sua pastura e il bue nella stalla deve lasciare il suo fieno per uscire a tirare l'aratro al comando di un servo, la natura delle cose è forse fuori posto? Perché

un bue deve lasciare il suo fieno o un asino è battuto ingiustamente, è Dio ingiusto? Il proposito di Dio può essere messo in discussione quando un animale si trova in frustrazione? La domanda perciò è quella basilare: con quale criterio possiamo giudicare? Può la volontà del bue o di Giobbe essere il criterio con cui Dio viene giudicato? Possiamo mai assumere che qualsiasi cosa nella creazione, che qualsiasi essere creato, possa dichiarare che la struttura delle cose è fuori posto se i loro propositi o la loro volontà viene frustrata? Anch'io ho sofferto, non sempre giustamente: è Dio ingiusto perché io soffro? È il proposito di Dio malvagio perché Giobbe è spogliato di tutti i suoi possedimenti e della sua famiglia? Qual'è lo scopo della creazione, qual'è il criterio mediante il quale tutte le cose devono essere giudicate, qual'è la misura, il regolo di tutte le cose? Dio sfida Giobbe dichiarando: "Tu eri lì quando creavo tutte le cose?" Qual era lo scopo della creazione? Lo scopo primario di Dio è forse di glorificare l'uomo e godere di lui per sempre? O è invece lo scopo primario dell'uomo glorificare Dio e godere di lui per sempre? "Il metro, caro Giobbe" dichiara il Signore, "non è il tuo proposito. Non hai il diritto di dichiarare le cose fuori squadra come prive di senso o ingiuste nei termini della loro relazione a te perché tu non sei il metro. Non puoi dire: perché le cose mi intaccano in questo e quest'altro modo, allora l'intera struttura delle cose è fuori squadra". Il metro non è Giobbe ma il Signore. E l'unico metro con cui le cose in cielo e sulla terra possono essere giudicate è il Signore e il suo proposito, la Trinità ontologica, il Dio sovrano in se stesso. Pertanto, ciò che Dio richiese a Giobbe fu che riconoscesse la sua sovranità in ogni ambito, che riconoscesse che il solo criterio per giudicare la sua propria vita personale e i suoi propri problemi non era in termini di se stesso ma in termini della sovranità di Dio, nei termini del Dio Trino in se stesso. Giobbe non poteva dichiarare di nessun evento nel corso della sua vita che questa cosa era sbagliata perché lo impressionava e influiva su di lui negativamente, perché tutti gli eventi nella vita di Giobbe potevano essere giudicati solo nei termini di un unico criterio: il proposito del Dio sovrano. Quando Giobbe riconobbe la veracità di queste cose il Signore benedisse il dopo di Giobbe più del prima.

Pertanto, non c'è comprensione del problema del male, o di qualsiasi problema che confronta l'uomo, da un punto di vista centrato sull'uomo. Giobbe e i suoi amici erano concordi sulla dottrina della sovranità di Dio, ma erano incoerenti nella loro fede per il fatto che affrontavano il problema del male da un punto di vista centrato sull'uomo. Dichiaravano che i modus operandi di Dio avrebbero dovuto essere determinati in termini dell'uomo, che la giustizia o l'ingiustizia

dell'uomo, che il suo peccato o la sua rettitudine fossero il fattore determinante nel corso degli eventi e che perciò conseguenza, causalità, dovevano essere comprese meramente in termini della vita interiore dell'uomo. Dio dichiarò che tale modo di pensare è fallace e insistette che l'unico criterio valido è un criterio centrato su Dio; che nessun problema, il problema del male o qualsiasi altro problema, può essere compreso se non nei termini di una regola centrata su Dio, di una teologia Teo-centrica. Con che criterio, che misura, che metro, perciò, comprenderemo i problemi del nostro tempo, i problemi della teologia, i problemi della vita di chiesa? Il libro di Giobbe ci dà una risposta netta. Non c'è speranza se non in una teologia Teo-centrica. Con quale criterio? Il Dio trino in se stesso.

Abbiamo visto che Giobbe e i suoi tre amici condividevano una simile fede nella sovranità di Dio ma, quando affrontarono intellettualmente il loro problema del momento, furono incapaci di applicare in modo pratico la sovranità di Dio ai loro problemi ma cominciarono invece col problema del male visto da una posizione centrata sull'uomo. In apparenza non arresero la sovranità di Dio, ma in realtà pratica un approccio centrato sull'uomo implica una resa di quella sovranità. Il declino del calvinismo può essere compreso in termini simili. Il calvinismo in tempi di prova ha provato di volta in volta di essere un insuccesso. Ripetutamente chiese calviniste sono crollate, sono andate alla deriva dentro al Modernismo o sono sparite dalla scena ecclesiale. Il declino del calvinismo in America è stato tipico di questo sviluppo. Nei principali organismi Presbiteriani, PCUSA, la PCUS, e nelle Chiese Presbiteriane Unite, la tradizione riformata era chiara e inequivocabile: la Confessione di fede di Westminster, il Catechismo, erano insegnati e creduti, e tuttavia queste chiese hanno perso il loro carattere chiaramente calvinista. La Chiesa Presbiteriana negli USA, la chiesa di Hodge, Alexander e Warfield, è oggi neo-ortodossa nella sua teologia, e qualsiasi onesta analisi di quella situazione porterà a riconoscere che i semi del declino si trovano proprio nelle teologie di alcuni dei più illustri calvinisti della tradizione di Princeton. Quanto a fede erano chiaramente riformati, uomini studiati, uomini consacrati, uomini da rispettare, e tuttavia nelle loro applicazioni intellettuali della loro fede si persero perché tentarono di affrontare la sfida dell'uomo naturale cominciando su terreno comune, cominciando con gli assunti della ragione umana: cercarono di combattere Golia con l'armatura di Saul e hanno perso, perché Golia si combatte solo nella forza e nella potenza di Dio.

È precisamente a questa situazione che Van Til si rivolse con la sua filosofia della religione rigorosamente calvinista. Si tratta di uno

sviluppo intellettuale delle implicazioni della fede calvinista. Storicamente il calvinismo si è affermato teologicamente e si è arreso filosoficamente. Questa posizione di resa è stata infelicemente definita filosofia calvinista ed ha prevalso virtualmente in ogni sfera di vita. Oggi si manifesta nelle critiche mosse a Van Til; tristemente le più accanite furono pubblicate sul *Calvin Forum*. Per uno che negli anni si è abbonato al *Forum* sperando di trovarci un criterio partorito dal calvinismo contro gli errori del giorno, ho trovato questo fatto particolarmente penoso. Il *Calvin Forum* è stato debole in tutti questi anni nella sua critica alle eresie dell'uomo moderno, nella sua critica di Modernismo, Socialismo, Comunismo, Ateismo, e nella sua critica all'insistenza dell'uomo moderno sull'autonomia della sua ragione. La sola occasione in cui il *Calvin Forum* si è espresso chiaramente e duramente è stato contro Van Til, rivelando con ciò il proprio difetto e manifestando di essere stato toccato sul nervo scoperto. La natura di questo attacco a Van Til si vede chiaramente anche in *A Theology of Grace* di James Daane. Il capitolo 7 intitolato "La Trinità Ontologica, il principio base d'interpretazione di Van Til" testimonia effettivamente del fatto che Van Til è filosoficamente calvinista per il fatto che il suo principio basilare d'interpretazione è la Trinità ontologica: il punto di partenza di tutta la filosofia cristiana. Eppure contro questo James Daane, un sedicente calvinista, protesta scrivendo: "Perché seleziona egli stesso un aspetto di Dio e lo esalta a principio più alto d'interpretazione per ogni problema? ... Il mero riconoscimento della Trinità come universale concreto non provvede un principio d'interpretazione cristiano. Van Til trascurò questo fatto piuttosto ovvio quando scelse non la grazia di Dio né alcun'altra delle virtù di Dio, né tutte le virtù di Dio, e nemmeno Cristo stesso, ma il principio dell'uno e dei molti come il suo principio d'interpretazione più alto per qualsiasi e per tutti i problemi della storia". Qualsiasi teologia che richieda che il principio d'interpretazione sia una o tutte le virtù di Dio stabilisce il valore come valore ultimo anziché la Trinità ontologica. E qualsiasi teologia che cerchi come proprio principio d'interpretazione Cristo anziché il Dio Trino cerca di ridurre Dio alla sua relazione con l'uomo anziché stabilire Dio in se stesso come il principio basilare d'interpretazione. L'Esistenzialismo nega Dio in se stesso, la Trinità ontologica, e riconosce Dio solo nella sua relazione con l'uomo, e qualsiasi critica adeguata dell'esistenzialismo deve cominciare con la Trinità ontologica.

Daane fa due cose che rivelano chiaramente la sua ostilità nei confronti della dottrina riformata. Nega che il consiglio di Dio includa la doppia predestinazione, ovvero ambedue la riprovazione e l'elezione.

Dio elegge solamente; egli non decreta la riprovazione. Pertanto Dio non determina tutte le cose. La sovranità di Dio è con ciò accantonata. Poi, Daane insiste che Adamo avesse la libertà in un senso ultimo e finale, d'obbedire o disobbedire il comandamento di Dio. La conclusione è ovvia: la sovranità di Dio viene limitata per rendere assoluta la libertà di Adamo. Questa è la dottrina dell'uomo autonomo, più pericolosa nella sua veste teologica che nella sua ovvia onestà nell'esistenzialismo di Sartre.

Tutti i critici di Van Til sperano di venire incontro all'incredulità dell'uomo moderno cercando con lui un terreno comune, e il terreno comune è l'insistenza dell'uomo moderno sulla sua autonomia. Da questo sperano di sviluppare una filosofia cristiana. Ma, secondo la Scrittura, il terreno comune tra gli uomini non deve mai essere fatto derivare dal tentativo dell'uomo di essere il proprio dio, ma dal fatto della creazione. Non la sapienza dell'uomo naturale ma la sapienza di Dio è il nostro punto di partenza, e uno inevitabile per il non-credente quanto per il credente poiché "ciò che si può conoscere di Dio è manifesto in loro (o, a loro), perché Dio lo ha loro manifestato (o, rivelato)" (Ro. 1:19). Questo è il terreno comune di Van Til anziché qualsiasi ragionamento autonomo preteso valido. Masselink, Cecil de Boer; Orlebeke e Van Halsema vogliono tutti concedere all'uomo la validità del suo pensiero per poterlo convertire; cominciano con un approccio centrato sull'uomo, centrato sui fatti, o centrato sulle idee e sperano con ciò di istituire della fede cristiana. Ma la sovranità di Dio non è mai appurata concedendo validità alla rivendicazione dell'uomo alla sovranità. L'impotenza degli amici di Giobbe nel trattare col problema del male fu più evidente quando confrontarono un uomo in sofferenza. L'impotenza delle apologetiche tradizionali che cominciano con la filosofia e la ragione dell'uomo naturale, è stata evidente nella storia del pensiero cristiano. Convincono solo cristiani già convinti, e non possono parlare all'uomo naturale. Inevitabilmente conducono anche i cristiani dentro una teologia traviata.

I critici di Van Til dicono che bisogna cominciare coi fatti, o con l'universo, con la ragione, con la libertà dell'uomo, o con l'ultimità del caso. Ciò con cui cominciamo è in definitiva tutto ciò in cui crediamo. Il nostro dato, il nostro punto di partenza, è in definitiva tutto ciò che il nostro universo permette d'avere. Se cominciamo con l'uomo, finiamo con l'eliminare Dio nella misura in cui egli sia offensivo per la libertà e l'autonomia dell'uomo. Se cominciamo con il caso come ultimo in ogni rispetto, stabiliamo con ciò il caso come supremo su Dio. Se cominciamo con la cruda fattualità, in definitiva tutto ciò che il nostro universo contiene è cruda fattualità. Se l'universo è il nostro punto di

partenza, allora l'universo è anche il nostro punto d'arrivo, e se la ragione e la libertà dell'uomo è il nostro "dato" è anche il nostro dio. Dovunque troviamo, in qualsiasi istituzione cristiana, un' enfasi su una teologia razionale, qualche spirito di critica, che sia in letteratura o altrove, che stabilisce la dicotomia di forma e materia, abbiamo non filosofia cristiana dell'istruzione ma una filosofia aristotelica o tomista.

Van Til, in quanto calvinista coerente, comincia con Dio, il Dio Trino, in ogni ambito di pensiero umano e insiste che solo la Trinità ontologica, Dio in se stesso, può essere il punto di partenza cristiano per la filosofia. Per Van Til non esistono crudi fatti, vale a dire che nulla esiste in se stesso e da se stesso e tutto può essere compreso veramente solo in termini del Dio Trino e della sua volontà e proposito creativo: perciò è impossibile fare dei crudi fatti, dell'universo, della ragione, della libertà dell'uomo, o di qualsiasi altra cosa, il nostro punto di partenza perché nessuna di queste cose esiste in e da se stessa, sono tutte comprensibili solo in termini del Dio Trino. Siccome tutte le cose sono comprensibili sono in termini del Dio Trino, solo il Dio Trino, la Trinità ontologica, può essere il punto di partenza per la filosofia cristiana.

Giobbe e i suoi amici affermarono la loro fede nella sovranità di Dio, la affermarono in maniera ben più coerente della maggior parte dei moderni cristiani riformati, e tuttavia tutti loro si provarono lacunosi nella loro fede e sotto il giudizio di Dio perché nel loro modo di pensare — nella loro filosofia— affrontarono i problemi della vita e, specificamente, il problema del male, da un punto di vista centrato sull'uomo. Avevano cominciato con l'uomo anziché con Dio e pertanto non potevano rendere ragione al problema del male, della sofferenza, del peccato, né potevano rendere ragione della provvidenza che non era altro che offensiva perché il loro punto di partenza era centrato sull'uomo. Come risultato furono giudicati da Dio e fu loro richiesta la preghiera d'intercessione di Giobbe.

La questione è la stessa oggi. Qual'è il nostro criterio; con quale criterio affrontiamo i problemi della filosofia e i problemi della vita di ogni giorno? Se cominciamo con qualsiasi cosa altra dalla Trinità ontologica, con la sovranità di Dio applicata intellettualmente e delineata sistematicamente in ogni aspetto e ambito di pensiero umano, finiamo con la distruzione della teologia cristiana e il deterioramento della vita cristiana. Dio dichiarò agli amici di Giobbe e a Giobbe stesso: "Chi è costui che oscura il mio disegno con parole prive di conoscenza?". Proseguì dicendo a tutti gli effetti: lo ho fatto tutte le cose e prima di tutte le cose IO SONO, può qualsiasi cosa essere compresa senza di me? Con quale criterio, con quale criterio avete

osato approcciare il problema della vita? Qualsiasi criterio, altro dalla Trinità, dal Dio trino in sé, è un'offesa contro Dio e la distruzione della fede e della vita cristiane. Il solo criterio che può essere offerto a questo mondo di peccato, il solo criterio a cui il calvinismo coerente può aderire è il Dio Trino, la Trinità ontologica. Chiunque attacchi questo criterio sta attaccando la sovranità di Dio; nessun linguaggio ambiguo può nascondere questo fatto. Esplicitamente o implicitamente, consciamente o inconsciamente, tutti quelli che attaccano questo punto di partenza in filosofia essenzialmente attaccano la sovranità di Dio per poter asserire la sovranità dell'uomo. Il peculiare veleno che Van Til ha suscitato con la sua gentile, affabile e coerente filosofia si spiega solo in questi termini: egli ha messo a nudo il fatto che essenzialmente in molto del pensiero riformato prevale la sovranità dell'uomo anziché la sovranità di Dio. La parola di Dio, ove predicata fedelmente, e la parola di Dio ove fedelmente spiegata ed applicata nella predicazione, in teologia e in filosofia suscita gioia o suscita ostilità. Storicamente l'ostilità il più delle volte si è manifestata come un'apparente difesa della fede. Infatti l'opposizione stessa di Satana a Cristo si manifesta in forma di anticristo, un finto Cristo, un preteso Cristo offerto agli uomini come il vero mezzo di salvezza. Contro tutti gli attacchi alla sovranità di Dio, contro tutte tali resistenze al Dio trino, a Dio in Sé, come punto di partenza di tutta la teologia, filosofia e vita, anche se significa la separazione tra fratello e fratello il nostro criterio deve essere questo stesso: che "a Dio solo appartiene il dominio". Questo è il nostro grido calvinista di battaglia.

Noi cristiani abbiamo dimenticato ciò che i santi di un tempo sapevano fin troppo bene, che l'anticristo opera da dentro la chiesa e che ha la sua influenza su di noi ogni qual volta e ogni dove arrendiamo la pienezza della fede su qualsiasi punto di vita o di dottrina. Nelle sagge parole dei santi di secoli passati: "Supponendo che l'Anticristo e tutti i suoi adepti venissero soggiogati, cosa ci gioverebbe se abbiamo un anticristo nel nostro corpo?" L'intero consiglio di Dio deve essere affermato e, poiché il nostro Dio è un Dio tanto di sovranità che di grazia, la sua misericordia deve essere estesa a fratelli in errore nella misura in cui questo sia possibile, senza arrecare danno alla disciplina della chiesa, che Dio possa essere manifestato per mezzo nostro sia nella sua gloria che nella sua grazia. Gioire dell'ostinato smarrimento o del peccato di qualcun altro, o usarli a nostro vantaggio, è dare all'anticristo una vittoria nella vita mentre apparentemente noi ne guadagniamo una in dottrina. Possa Dio concedere alla sua chiesa tanto fermezza che grazia nel trattare con fratelli ostinati: ambedue sono indispensabili, e noi siamo chiamati ad adorare Dio e a rivelarlo

tanto nella sua maestà che nella sua misericordia. Noi dobbiamo contendere ardentemente per la fede e anche, come Giobbe, pregare per i nostri fratelli in errore.

5. Nota biografica

Cornelius Van Til nacque in Olanda, in una famiglia numerosa il 3 maggio 1895. La sua famiglia emigrò negli Stati Uniti nel 1905, quando aveva dieci anni e si stabilì in Indiana. La famiglia coltivava la terra nelle Highland, al confine tra l'Indiana e l'Illinois, vicino a Chicago.

La famiglia era riformata, membri della Christian Reformed Church. Il grande amore e il duraturo interesse di Van Til per Kuyper e le sue opere sono gli aspetti più evidenti dell'uomo e sono rintracciabili fin dalla sua giovinezza; egli si diletta nel leggere Kuyper e si riscalda a sentirne la menzione. Van Til studiò al Calvin College, Grand Rapids, Michigan, e per prepararsi al ministero si iscrisse al Calvin Seminary. Successivamente, al Seminario e Università di Princeton studiò ai piedi di uomini come C. Hodge, W. B. Geene, G. Vos, R.D. Wilson, W. P. Armstrong, J. Gresham Machen e A. A. Bowman. A. A. Bowman, al tempo decano del dipartimento di filosofia all'università di Princeton, offrì a Van Til una borsa di studio perché studiasse per il dottorato a Princeton che infatti ottenne nel 1927. Nel 1925, mentre era ancora uno studente sposò un'amica da lungo tempo sua compaesana, la signorina Rena Kloster. Rimase a Princeton come studente per cinque anni (1922-27).

Successivamente fu ordinato e chiamato dalla chiesa di Spring Lake del Classis Mustagon del Michigan, una piccola città sul lago Michigan, circa cinquanta chilometri da Grand Rapids. L'anno successivo fu chiamato ad insegnare al Seminario di Princeton, ma diede le dimissioni alla fine dell'anno in dissenso nei confronti della riorganizzazione del Seminario. Ritornò a Spring Lake, inizialmente rifiutando di servire né Princeton né l'appena organizzato Seminario di Westminster. La chiamata da Westminster fu accettata solo dopo che il dr. Machen e il dr. Allis fecero il viaggio fino in Michigan per richiedere i servizi suoi e del rev. R. B. Kuiper. Divenne pertanto uno di quattro professori di Princeton che servirono nella facoltà di Westminster, essendo gli altri Robert Dick Wilson, J. Gresham Machen e Iswald T. Allis. Diversamente dagli altri, Van Til non era membro della

Presbyterian Church U.S.A.; ad ogni modo, dopo che andò a Westminster divenne membro della Orthodox Presbyterian Church.

A Westminster esercitò un'influsso sempre maggiore su molti studenti laureati, tanto americani che stranieri, ed è stato sempre più richiesto come relatore speciale in scuole e università quanto a conferenze in tutta la nazione.

È diventato, inoltre, vieppiù una figura controversa. Rompendo con la vecchia apologetica di Princeton, e richiamando l'attenzione alle incoerenze nelle apologetiche di Amsterdam, in termini dei loro sani presupposti, ha suscitato le ire dei tradizionalisti nei circoli Riformati e Presbiteriani, mentre la sua analisi della neo-ortodossia ha fatto di lui un anatema in quei circoli. A dispetto di questa natura controversa dei suoi scritti, egli si presenta sempre più come una delle figure più eminenti e straordinarie nel pensiero calvinista americano e come un vero figlio di Calvino. Poiché mette così chiaramente a fuoco molti degli importanti aspetti e delle implicazioni del pensiero cristiano, la sua importanza e statura non si possono valutare così precocemente. È sufficiente dire che con Van Til e con gli uomini di Amsterdam abbiamo uno degli sviluppi più significativi nella storia della filosofia e teologia cristiane, sviluppi la cui importanza non può essere ignorata.

Van Til non è solo un filosofo e un teologo. Un insegnante nato, è un conferenziere e un predicatore eccezionale e persuasivo che possiede, nelle sue lezioni, il dono della semplicità. Uomo umile e sensibile, attrae amore e lealtà e le dà con eguale prontezza.

6. Una bibliografia di Van Til

Ciò che segue costituisce una lista degli scritti di Van Til, esclusi i suoi molti articoli in vari periodici. In ciascun caso è annotata la data originale di pubblicazione anziché quella delle edizioni successive.

Libri

The New Modernism (1946, fuori catalogo)
Common Grace (1947, fuori catalogo)
Christianity and Idealism (1955, fuori catalogo)
The Defense of the Faith (1955)
Christianity and Modern Theology (1955, fuori catalogo)
The Theology of James Daane (1959, fuori catalogo)
Christianity and Barthianism (1962)
The Case for Calvinism (1946, fuori catalogo)
The Confession of 1967 (1968, fuori catalogo)
Christ and the Jews (1968, fuori catalogo)
A Christian Theory of Knowledge (1969)
The Great Debate Today (1970, fuori catalogo)
The Reformed Pastor and Modern Thought (1971)
Essays on Christian Education (1971, fuori catalogo)
The God of Hope (1978, fuori catalogo)

Sillabi

The Metaphysics of Apologetics (1931, fuori catalogo)
The Psychology of Religion (1935)
Christian Theistic Ethics (1947)
Christian Theistic Evidence (1947)
An Introduction to Systematic Theology (1949)
Christian Apologetics (1953)
Triumph of Grace (Heidelberg Catechism) (1959, fuori catalogo)
The Doctrine of Scripture (1969)
A Survey of Christian Epistemology (1970)

Opuscoli

Why I believe in God (1948, fuori catalogo) [metti link](#)
The Intellettual Challenge of the Gospel (1959 in Inghilterra, 1953 negli U.S.A.)
Has Karl Barth Become Orthodox? (1954, fuori catalogo)
The Dilemma of Education (1954, fuori catalogo)
Paul at Athens (1954, fuori catalogo)
Letter on Common Grace (1955, fuori catalogo)
Particularism and Common Grace (1955, fuori catalogo)
Witness Bearing and Common Grace (1956, fuori catalogo)
Barth's Christology (1962)
Karl Barth and Evangelicalism (1964, fuori catalogo)
The Latter Heidegger and Theology (1964, fuori catalogo)
Is God Dead? (1968, fuori catalogo)
Chardin: Christ or Evolution (1969, fuori catalogo)

Vedi anche

C. Van Til, introduzione, pp. 3-68, a B. B. Warfield: *The Inspiration and Authority of the Bible*, ed. by S. G. Craig (1948).
C. Van Til, "Nature and Scripture" pp. 225-293, in *The Infallible Word, A Symposium*, by the Members of the Faculty of Westminster Theological Seminary (1946).
Jerusalem and Athens, ed. By E. R. Geehan. Critical discussions on the philosophy and apologetics of Cornelius Van Til (1970).

G. Bahnsen, *Van Til's Apologetics, Reading and Analysis*, Presbyterian and Reformed, 1998.

