

TEOLOGIA FONDAMENTALE: RIVELAZIONE
(A.A. 2024/2025 – I Semestre – 6 ECTS – 48 ore)
Giovanni Amendola

INTRODUZIONE

1. Rivelazione: l'Infinito in cerca del finito

Ancora oggi ritroviamo molto diffusa nella mentalità comune una *concezione soprannaturalista* o esternalista della rivelazione: l'immagine di un Dio che detta le sue leggi e le sue verità all'essere umano; l'immagine di un uomo che riceve esternamente indicazioni su ciò che deve fare e ciò che deve sapere. Possiamo accogliere questa semplice giustapposizione tra finito ed infinito, tra naturale e soprannaturale, tra fisica e metafisica, tra creazione immanente e Dio trascendente? Una *visione dualista* pone parecchi problemi perché finisce col porre un principio di separazione che la riflessione filosofica ha mostrato non essere all'altezza di una spiegazione ragionevole del rapporto tra unità e molteplicità della realtà.

Possiamo ritrovare diverse proposte che tentano una risoluzione della concezione soprannaturalista della rivelazione:

(I) *Il finito sprofonda nell'Infinito*. L'io-umano finisce con l'essere una pura illusione, in quanto finisce con l'annullarsi completamente nell'Infinito. In realtà, esisterebbe soltanto il Sé divino. È una concezione che per certi aspetti possiamo ritrovare nella predominanza dell'Essere di Parmenide, secondo cui il divenire è non-essere, oppure nelle visioni pan-teiste, dove il tutto, incluso il mondo e l'uomo, vengono identificati con Dio stesso. Qualcosa di simile possiamo ritrovare nelle religioni orientali, come l'induismo o il buddhismo, secondo cui il sé umano è mera parvenza ed illusione e la vera autorealizzazione umana consisterebbe nello sprofondamento in un Sé impersonale.

(II) *Il finito è emanazione dell'Infinito*. Il riferimento qui è particolarmente la concezione emanazionista o emanatista nel rapporto tra Dio e il finito tipica del filosofo Plotino e del neoplatonismo. Dall'Uno vengono emanati necessariamente i molti attraverso una degradazione della perfezione iniziale. Per cui la materia risulta qualcosa di intrinsecamente negativo e maligno. Il corpo umano è pertanto percepito come qualcosa di alienante e opprimente, da cui liberarsi affinché l'anima umana possa compiere il suo ritorno all'Uno.

(III) *Il finito porta in sé i semi nascosti dell'Infinito*. Questa visione la ritroviamo in alcune correnti gnostiche dei primi secoli d.C., in cui l'essere umano è concepito come colui che racchiude in se stesso una scintilla divina che deve essere riaccesa, per risvegliarsi dagli inganni del mondo sensibile e acquisire la vera conoscenza della realtà. Tale concezione è anche presente, in modalità alquanto diverse da quelle gnostiche, anche nel teologo von Balthasar, che parla della presenza del tutto nel frammento.

La nostra proposta: (IV) *il finito è cercato dall'Infinito*: la rivelazione è «l'immeritato, gratuito e sorprendente mettersi in cammino dell'amore di Dio, per poterci incontrare e salvare»¹: dal *cor inquietum* di Agostino al *cor inquietum* di Dio; la comunicazione è visita; il suo agire è liberazione e pace. Questa proposta presuppone inoltre una situazione tragica in cui il finito si trova in qualche modo lontano dall'Infinito o, forse, meglio *in fuga dall'Infinito*. L'essere umano fenomenologicamente in questo mondo si rivela come in fuga da Dio, alienato da Sé. Costantemente in fuga. Mentre l'Infinito, la Verità dell'umano, lo ricerca incessantemente, interiormente ed esteriormente.

Le precedenti proposte non sono negate *in toto*, ma richiedono a nostro giudizio di essere ricollocate in quella del Dio in cerca dell'essere umano. Per cui non è negata la presenza in noi di tracce o semi di Infinito o la nostra "parentela" all'Infinito come ritroviamo anche espresso nel Catechismo della Chiesa Cattolica che ci parla sì di un Dio trascendente, ma anche immanente, riprendendo il discorso di Paolo agli ateniesi sul Dio ignoto: «in lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo [...] perché di lui anche noi siamo stirpe» (At 17,28). Ma questo non è neppure panteismo, secondo cui tutto è Dio e l'io umano non esiste, e tuttavia possiamo anche parlare di uno "sprofondamento" nell'Infinito, quantomeno i mistici, sia orientali sia occidentali, ne hanno parlato. Non è tuttavia lo sprofondamento come scomparsa di ogni identità e, quindi, di ogni relazione. Piuttosto è il sentire di essere «quieto e sereno: come bimbo svezzato in braccio a sua madre, come un bimbo svezzato è l'anima mia» (Sal 131,2), sentire che «solo in Dio riposa l'anima mia» (Sal 62,2). Ma tutto ciò trova il suo presupposto di possibilità proprio in quel Dio immanente e trascendente che si mostra in cerca dell'essere umano.

2. La rivelazione tra naturale e soprannaturale

Dall'epoca illuministica in poi si distinguerà tra rivelazione naturale e rivelazione soprannaturale². La *rivelazione naturale* riguardava fondamentalmente la conoscenza naturale di Dio attraverso la contemplazione del creato e trovava espressione nei manuali di teologia naturale della metafisica speciale, mentre la *rivelazione soprannaturale* concerneva la rivelazione divina operata nella storia sacra e accolta nella fede. La critica illuminista aveva inferto profondi colpi alle classiche prove dell'esistenza di Dio attraverso l'uso della ragione teoretica (Kant e la *Critica della ragion pura*) e aveva posto altrettanti dubbi sulla rilevanza di una religione rivelata e sul valore conoscitivo della fede, cercando di concentrare gli sforzi conoscitivi sulla religione naturale, come cuore razionale della religione rivelata (Kant e *La religione nei limiti della sola ragione*). Fino alle critiche ancor più radicali di Feuerbach e del positivismo. Il rischio che si palesava alla fede cristiana era la sua riduzione ad un tradizionalismo e soggettivismo fideistico alimentato da quel razionalismo che separava la ragione dalla fede.

Il Concilio Vaticano I nella costituzione *Dei Filius* (1870) a riguardo parlava di un *duplex ordo cognitionis* (duplice ordine di conoscenza), quello della ragione e quello della fede, a

¹ Cfr. G. MAZZILLO, *Dio sulle tracce dell'uomo. Saggio di teologia della rivelazione*, San Paolo, Milano 2012, 13.

² Per la distinzione delle nuove scienze illuministiche, in cui la riflessione razionale su Dio è concepita o a partire dalla "storia naturale" o a partire dalla "storia sacra" si veda G. AMENDOLA, *Antropo-Logos*, 121-122. Dalla "storia naturale" verrebbe fuori una "religione naturale", mentre dalla "storia sacra" una "religione rivelata o soprannaturale".

cui corrispondevano rispettivamente la rivelazione naturale e la rivelazione soprannaturale. Ciò era appunto motivato dal sostenere il *valore conoscitivo della fede* e non per avvalorare una separazione tra fede e ragione, tra naturale e soprannaturale. Tanto meno possiamo concepire la «*recta ratio fidei fundamenta demonstrat*» come un necessario consolidamento dell'*apologetica dimostrativa* tipica della neoscolastica, suddivisa nelle seguenti tre parti: la *demonstratio religiosa* (dimostrazione dell'esistenza di Dio e della religione), la *demonstratio christiana* (dimostrazione del cristianesimo come la vera religione) e la *demonstratio catholica* (dimostrazione della Chiesa cattolica come la vera Chiesa). Un paradigma che risente inevitabilmente della concezione epistemologica del tempo, assumendo implicitamente gli eccessi dello stesso razionalismo³.

Se non può essere negato, almeno nel senso che abbiamo appena precisato, un *duplice ordine di conoscenza*, va tuttavia riconosciuta l'unitarietà della rivelazione nel suo essere primariamente *autocomunicazione di Dio*⁴, sia come comunicazione cosmica sia come comunicazione storica. Questa rivelazione in quanto ricerca dell'essere umano da parte di Dio permea tutta la storia e tutto il cosmo e oltrepassa, in tal senso, la rivelazione ebraico-cristiana, in cui per i credenti in Cristo tutta la rivelazione trova il suo centro e il suo compimento⁵.

3. La rivelazione tra filosofia e teologia

Il rapporto tra filosofia e teologia non è un mero rapporto di precedenza logica, gnoseologica o epistemologica, secondo un certo modo di intendere il concetto dei *preambula fidei* o nel ritenere la filosofia come *ancilla theologiae*. In tale prospettiva, la filosofia dovrebbe mostrare i *preambula fidei* per poi cedere il passo alla teologia che mostra la credibilità del *depositum fidei*. Questo modo di intendere il rapporto tra filosofia e teologia è particolarmente limitato.

La sincera ed umile ricerca filosofica intercetta e porta con sé i *semi del Verbo*, come aveva ben compreso Giustino nel II secolo d.C., riconoscendo che «qualunque sano principio trovarono i filosofi e i legislatori, esso fu sempre frutto di ricerca e di dialettica in forza di una parte del *Logos*»⁶. Sebbene questa presenza del *Logos* non venga riconosciuta esplicitamente dai filosofi, tuttavia essa è presente nella loro ricerca della verità. La Verità va loro incontro perché è essa stessa in ricerca dell'essere umano. Dunque, come in passato, anche la filosofia moderna e contemporanea ha cercato e cerca in qualche modo di leggere questo nostro tempo ed offrire chiavi interpretative per comprenderlo. Se i segni dei tempi non sono slegati dalla manifestazione dello Spirito e dalla provvidenza agapica di Dio, allora l'ascolto profondo di questo nostro tempo da parte di filosofi, ma più generalmente degli studiosi di ogni sapere, intercetterà questa presenza rivelativa dello Spirito tanto invisibile quanto essenziale, che oggi appare quasi

³ Cfr. S. PIÈ NINOT, *La teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2007³, 20-24.

⁴ Cfr. G. MAZZILLO, *Dio sulle tracce dell'uomo. Saggio di teologia della rivelazione*, San Paolo, Milano 2012, 15-18.

⁵ Per il rinnovato valore e significato della rivelazione naturale nel più ampio contesto delle scienze moderne e contemporanee rimandiamo allo studio di J. SANCHEZ CAÑIZARES – G. TANZELLA-NITTI, *La rivelazione di Dio nel creato nella teologia della rivelazione del XX secolo*, in *Annales theologici*, 20 (2006), 289-335.

⁶ GIUSTINO, *Apologia*, II, 10.

tematizzata, in termini pseudo religiosi, dagli stessi filosofi laici, riconoscendo una ragione in adorazione di un mistero della realtà (J.-L. Nancy).

La filosofia contemporanea ha inoltre offerto varie riflessioni e speculazioni imprescindibili dalla rivelazione ebraico-cristiano, come emerge, ad esempio, dalla valenza speculativa del Verbo incarnato, crocifisso e risorto in Hegel, Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig, Cohen, Elie Wiesel, Renè Guenon, Simone Weil, Miguel de Unamuno⁷. Di fatto, siamo in presenza di una filosofia nutrita dalla tradizione e dalla cultura cristiana, ispirata inconsciamente e, a volte, anche consciamente dal soffio dello Spirito, come ad esempio nella riflessione filosofica di Jean-Luc Marion⁸. In tal senso, la filosofia non può più essere concepita come propedeutica alla teologia, ma è piuttosto sua compagna nella ricerca dell'intelligenza della fede.

Infine, occorre sempre più riconoscere che l'autentica riflessione filosofica su Dio del passato era fondamentalmente una riflessione filosofico-teologica. Una riflessione non meramente intellettualistica, ma in cui svolgeva un ruolo imprescindibile la relazione personale ed esperienziale con Dio stesso.

⁷ Ci riferiamo alle considerazioni presenti in G. LORIZIO, *La valenza speculativa della croce in alcune figure del pensiero postmoderno*, in P. CODA – M. CROCIATA (a cura di), *Il crocifisso e le religioni. Compassione di Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste*, Città Nuova, Roma 2002, 267-280, presente in G. LORIZIO, *La logica della fede. Itinerari di teologia fondamentale*, San Paolo, Milano 2002, 313-328.

⁸ Cfr. J.-L. MARION, *Credere per vedere. Riflessioni sulla razionalità della Rivelazione e l'irrazionalità di alcuni credenti*, Lindau, Torino 2012.